



HERMENÊUTICA

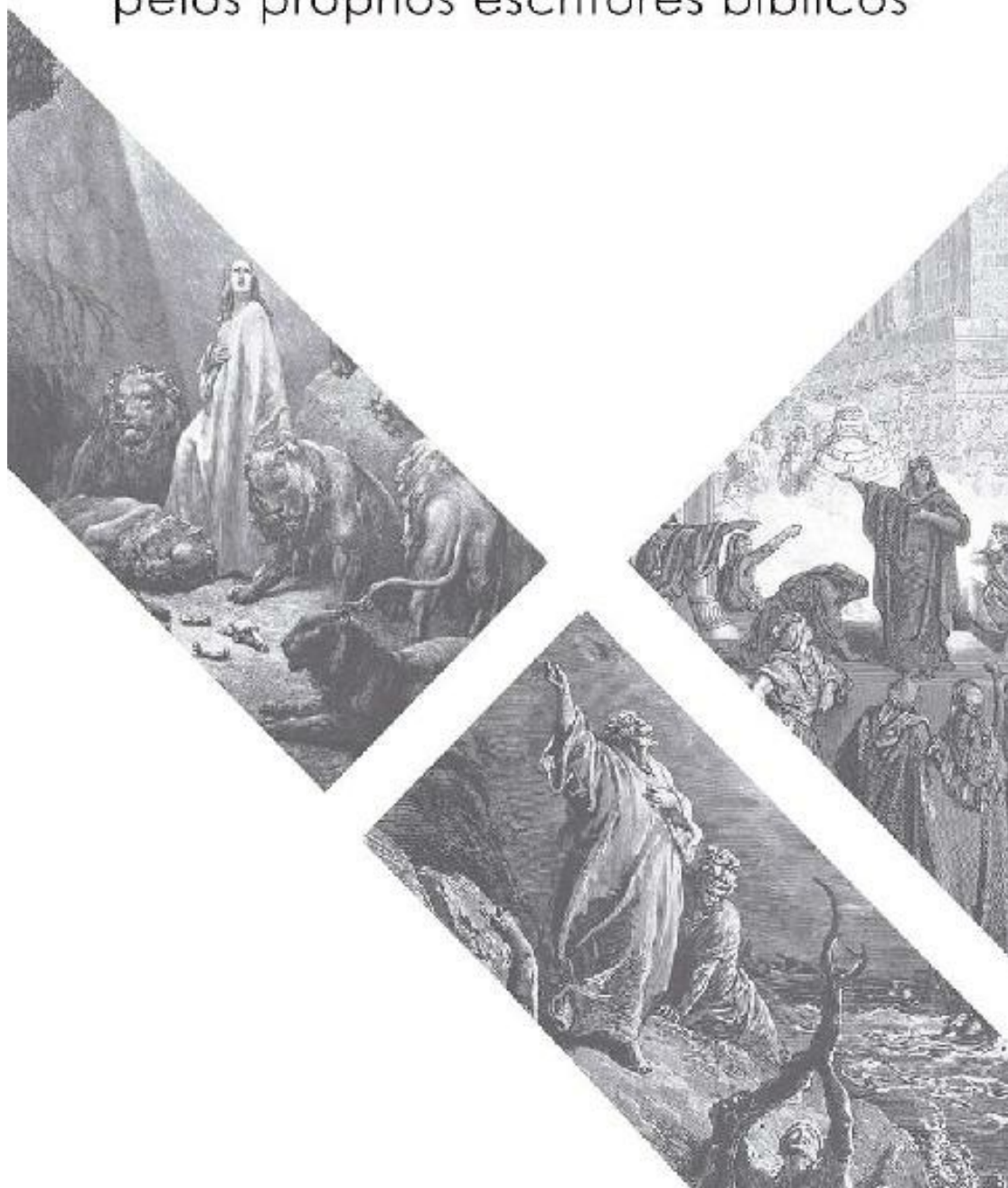
A arte da interpretação ensinada
pelos próprios escritores bíblicos



**David I.
Starling**

HERMENÊUTICA

A arte da interpretação ensinada
pelos próprios escritores bíblicos



DAVID I. STARLING

HERMENÊUTICA

A arte da interpretação ensinada
pelos próprios escritores bíblicos

APRESENTAÇÃO DE PETER O'BRIEN

Tradução de
Luís Aron de Macedo

1ª Edição



Rio de Janeiro
2019

Todos os direitos reservados. Copyright © 2019 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Título do original em inglês: *Hermeneutics as Apprenticeship*

Baker Cademic, a division of Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, USA.

Primeira edição em inglês: 2016

Tradução: Luís Aron de Macedo

Preparação dos originais: Miquéias Nascimento

Revisão: César Moisés Carvalho

Capa e projeto gráfico: Joab dos Santos

Editoração: Anderson Lopes

Produção de ePub: [Cumbuca Studio](#)

CDD: 230 – Cristianismo e teologia cristã

ISBN: 978-85-263-1851-9

ISBN digital:

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 2009, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: <http://www.cpad.com.br>.

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373

Casa Publicadora das Assembleias de Deus

Av. Brasil, 34.401, Bangu, Rio de Janeiro – RJ

CEP: 21.852-002

1ª edição: 2019

Para minha família,
que me ensinou pela
primeira vez a ler
e ler a Bíblia.



APRESENTAÇÃO

O bom livro do Dr. David Starling sobre a hermenêutica evangélica faz uma contribuição distintiva e criativa para os atuais debates sobre como interpretar a Bíblia. Embora reconhecendo que a Sagrada Escritura é uma unidade volumosa, complexa e cheia de camadas, Starling apresenta uma série de 14 estudos de caso sobre “hermenêutica interiormente bíblica” de diversos livros do Antigo e do Novo Testamento. O objetivo é fornecer uma introdução para ensinar a arte da interpretação bíblica pelos próprios escritores bíblicos.

Em vez de tentar integrar o conteúdo bíblico em geral ou desbloquear todos os seus mistérios, Starling concentra-se em um aspecto do trabalho interpretativo realizado por cada um dos autores bíblicos e relaciona-o com uma questão teológica ou ética que tem sido confrontada pelos cristãos de séculos anteriores até o presente. O ganho da “sabedoria hermenêutica” obtida significa receber os escritos bíblicos como Sagrada Escritura e saber como aplicar suas palavras em nossa situação.

A apresentação de Starling leva em consideração os contextos literários, históricos e teológicos abordados pelos autores bíblicos. Seu trabalho fundamenta-se em exegese profunda dentro de uma estrutura teológica histórico-salvífica e bíblica. Ao mesmo tempo, os capítulos discorrem de forma criteriosa sobre questões interpretativas mais amplas que os teólogos sistemáticos corretamente levantam acerca do texto. As respostas que surgem são refrescantes e desafiadoras, quer se tratem de aprender a hermenêutica do prazer do Saltério, estudar Jó e os limites da sabedoria, conhecer Jesus como a verdade do Evangelho de João, interpretar a alegoria em relação à carta de Paulo aos Gálatas

ou procurar entender o significado do império que é parte integrante de 1 Pedro.

Este livro importante lida com uma ampla gama de questões interpretativas que os estudantes de exegese, teologia bíblica e teologia sistemática enfrentam. O autor está bem qualificado para versar sobre esses campos interligados, ainda que, muitas vezes, sejam considerados não conectados. Todos podem beneficiar-se imensamente da “hermenêutica interiormente bíblica” que emerge da pesquisa perspicaz de Starling. É altamente recomendado.

Peter Thomas O’Brien

Membro Emérito do Corpo Docente e
ex-Pesquisador Sênior do Novo Testamento
do Moore College, Sydney, Austrália



PREFÁCIO

Este livro não poderia ter sido escrito sem a generosa ajuda e o encorajamento de muitos. Grande parte do conteúdo foi escrito durante um período de estudos que me concederam no primeiro semestre de 2013, que passei na Tyndale House em Cambridge. Sou muito grato aos amigos e colegas pesquisadores com quem trabalhei enquanto estava lá; aos curadores da Morling Foundation, cuja generosidade tornou possível minha visita; aos meus colegas da Morling College, que me cobriram durante os seis meses de minha ausência; e à minha esposa Nicole e aos nossos quatro filhos, que me acompanharam e apoiaram durante todas as reviravoltas dessa aventura deliciosa.

Outras partes do livro tiveram sua gênese como artigos apresentados em várias reuniões da Society of Biblical Literature, da Evangelical Theological Society, da Tyndale Fellowship e do Trinity Symposium em Perth, Austrália. Devo meus agradecimentos à University of Divinity, à Australian College of Theology e à Morling Foundation pelo papel que desempenharam ao permitir minha participação nessas conferências.

As versões anteriores dos capítulos 3, 10, 11 e 13 deste livro foram previamente publicadas nos seguintes locais:

“Full and Empty Readers: Ruth and the Hermeneutics of Virtue.” *BibInt* 24 (2016): p. 17–26.

“‘Nothing Beyond What Is Written’? First Corinthians and the Hermeneutics of Early Christian *Theologia*.” *JTI* 8 (2014): p. 45–62.

“Justifying Allegory: Scripture, Rhetoric and Reason in Gal. 4:21–5:1.”

JTI 9 (2015): p. 69–87.

“‘She Who Is in Babylon’: 1 Peter and the Hermeneutics of Empire.” In *Reactions to Empire: Sacred Texts in Their Socio-Political Contexts*, editado por John Anthony Dunne e Dan Batovici, p. 111–128. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Tais artigos estão inclusos neste volume com revisões substanciais e com a amável permissão dos editores originais.

No mundo acadêmico, não há trabalho que seja empreendimento inteiramente solo. No meu caso, sou profundamente grato aos amigos e colegas da Morling College (em particular, a Andrew Sloane, Anthony Petterson, Edwina Murphy e Tim MacBride) que leram porções do livro e ofereceram *feedback* e incentivo ao longo do caminho, os quais foram imensamente úteis na modelagem e refinamento dos meus pensamentos. Nas etapas iniciais do projeto, recebi ajuda e encorajamento indispensáveis de colegas e mentores de fora, entre eles Craig Blomberg, Darrell Bock, Stanley Hauerwas, Douglas Moo, Peter O’Brien, James Smith e Kevin Vanhoozer. Sem os seus calorosos endossos (e sem a disposição de James Ernest e seus colegas da Baker Academic terem-se arriscado com um australiano desconhecido), teria sido improvável para este livro ver a luz do dia. James Ernest, e mais recentemente Jim Kinney, seu colega na Baker Academic, bem como outros membros da equipe editorial da Baker Academic, contribuíram enormemente para o projeto, não só pela contínua crença na utilidade do livro, mas também pelos sábios conselhos sobre como poderia ser melhorado.

Entre esses vários colegas e mentores, fico feliz por ter a oportunidade neste prefácio de expressar minha particular gratidão a Peter O’Brien, cujos sábios e generosos conselhos e exemplos foram-me um encorajamento constante quando, sob sua supervisão, tomei conhecimento da erudição do Novo Testamento. Sua disposição em

escrever a apresentação deste livro é mais outro exemplo dessa generosidade.

Soli Deo Gloria.



SUMÁRIO

Apresentação de Peter Thomas O'Brien

Prefácio

Abreviações

Introdução

1. “Na sua Lei Medita de Dia e de Noite”
O Saltério e a Hermenêutica do Prazer
2. “Na Tua Boca e no Teu Coração”
Deuteronômio e a Hermenêutica da Lei
3. “Esta... Beneficência”
Rute e a Hermenêutica da Virtude
4. “Para que se Cumprisse a Palavra do SENHOR”
1 e 2 Crônicas e a Hermenêutica da História
5. “Mais do que Tesouros Ocultos”
Provérbios, Jó e a Hermenêutica da Sabedoria
6. “Veio a Palavra do SENHOR”
Zacarias e a Hermenêutica da Profecia
7. “Todas as Coisas que Eu vos Tenho Mandado”
Mateus e a Hermenêutica da Obediência
8. “Cumpriu... em Vossos Ouvidos”
Lucas e a Hermenêutica do Evangelho
9. “Para que Creias”
João e a Hermenêutica da Verdade

10. “Além do que Está Escrito”?

1 Coríntios e a Hermenêutica da Teologia

11. “Por Alegoria”

Gálatas e a Hermenêutica da Alegoria

12. “Hoje, se Ouvirdes a sua Voz”

Hebreus e a Hermenêutica da Exortação

13. “A Vossa Coeleita em Babilônia”

1 Pedro e a Hermenêutica do Império

14. “Toma-o e Come-o”

Apocalipse e a Hermenêutica do Gênero Apocalíptico

Epílogo: Sempre Aprendizes

Índice de Referências Bíblicas

Índice de outras Literaturas Antigas

Índice Remissivo

Referências Bibliográficas

Notas



ABREVIACÕES

Antigo Testamento

Gn	Gênesis
Êx	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronômio
Js	Josué
Jz	Juízes
Rt	Rute
1 Sm	1 Samuel
2 Sm	2 Samuel
1 Rs	1 Reis
2 Rs	2 Reis
1 Cr	1 Crônicas
2 Cr	2 Crônicas
Ed	Esdras
Ne	Neemias
Et	Ester
Jó	Jó
Sl	Salmos
Pv	Provérbios
Ec	Eclesiastes
Ct	Cantares
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Lm	Lamentações
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oseias
Jl	Joel

Am	Amós
Ob	Obadias
Jn	Jonas
Mq	Miqueias
Na	Naum
Hc	Habacuque
Sf	Sofonias
Ag	Ageu
Zc	Zacarias
Ml	Malaquias

Novo Testamento

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
At	Atos
Rm	Romanos
1 Co	1 Coríntios
2 Co	2 Coríntios
Gl	Gálatas
Ef	Efésios
Fp	Filipenses
Cl	Colossenses
1 Ts	1 Tessalonicenses
2 Ts	2 Tessalonicenses
1 Tm	1 Timóteo
2 Tm	2 Timóteo
Tt	Tito
Fm	Filemom
Hb	Hebreus
Tg	Tiago
1 Pe	1 Pedro
2 Pe	2 Pedro
1 Jo	1 João
2 Jo	2 João

3 Jo	3 João
Jd	Judas
Ap	Apocalipse

Livros Apócrifos

1 Rn	1 Reinos (Septuaginta)
2 Mc	2 Macabeus
Eclo	Eclesiástico (ou Siraque)
Sb	Sabedoria de Salomão

Fontes

Antigas

<i>Con. Ap.</i>	Flávio Josefo, <i>Contra Apião</i>
<i>Leis Esp.</i>	Fílon de Alexandria, <i>Sobre as Leis Especiais</i>
<i>Querubins</i>	Fílon de Alexandria, <i>Sobre os Querubins</i>

Bibliografia

AB	Anchor Bible
AcBib	Academia Biblica
AnBib	Anelecta Biblica
ANF	A. Roberts and J. Donaldson, eds. <i>The Ante-Nicene Fathers</i> . 10 vols., pp. 1867–1872. Reimpressão. Grand Rapids: Eerdmans
AOTC	Apollos Old Testament Commentary
ASBT	Acadia Studies in Bible and Theology
AThR	Anglican Theological Review
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
BNTC	Black's New Testament Commentary
BST	The Bible Speaks Today
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology

<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CNTC	Calvin's New Testament Commentaries
<i>ExAud</i>	<i>Ex Auditu</i>
HC	The Harvard Classics
<i>HS</i>	<i>Hebrew Studies</i>
ICC	International Critical Commentary
Interpretation	Interpretation: A Commentary for Teaching and Preaching
IVPNTC	IVP New Testament Commentary
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
<i>JSPL</i>	<i>Journal for the Study of Paul and His Letters</i>
<i>JTI</i>	<i>Journal of Theological Interpretation</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Meyer-Kommentar)
LCL	Loeb Classical Library
LHBOTS	The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
LNTS	The Library of New Testament Studies
NAC	New American Commentary
NCBC	New Cambridge Bible Commentary
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
NIBCOT	New International Biblical Commentary on the Old Testament
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIVAC	NIV Application Commentary
NovTSup	Supplements to Novum Testamentum
<i>NPNF</i>	<i>Nicene and Post-Nicene Fathers</i>

NSBT	New Studies in Biblical Theology
NTM	New Testament Message
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
PNTC	Pillar New Testament Commentary
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
<i>SBET</i>	<i>Scottish Bulletin of Evangelical Theology</i>
<i>SBJT</i>	<i>Southern Baptist Journal of Theology</i>
SBL	Society of Biblical Literature
SHBC	Smyth & Helwys Bible Commentary
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
UKHL	Reported Judgments of the United Kingdom House of Lords
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WA	<i>D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe</i> (obras completas de Martinho Lutero, Edição de Weimar)
WBC	Word Biblical Commentary
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WW	<i>Word and World</i>
YJS	Yale Judaica Series
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>

Outras Abreviações

AT	Antigo Testamento
cap.	capítulo
caps.	capítulos
cf.	confira, compare
e.g.	<i>exempli gratia</i> , por exemplo
i.e.	<i>id est</i> , isto é
LXX	Septuaginta
NT	Novo Testamento
p.	página ou páginas

<i>sic</i>	indica que uma citação é assim mesmo, embora se nos afigure estranha e seja ou pareça errada
TM	Texto Massorético
v.	versículo
variante	(entre uma forma ou outra)
<i>vide</i>	(entre um texto e outro)
vv.	versículos



INTRODUÇÃO

Scriptura Scripturae interpres — A Escritura é o intérprete da Escritura. É claro que percebemos esta autointerpretação das Escrituras em todos os momentos e em todos os lugares apenas quando está refletida na exposição humana visível das opiniões, resoluções e ações humanas de todos os tipos. Mas tudo depende do reconhecimento desta última como algo secundário, como o reflexo dessa exposição real e genuína, como a multiplicidade das tentativas mais ou menos bem-sucedidas de seguir nos passos da autoexposição da Escritura.

— Karl Barth, Palestras Gifford (1930),
citado em Webster, *Barth's Early Theology*, p. 108.

“Que está escrito na lei? Como lê?” (Lc 10.26)

Sempre que lemos a Bíblia, estamos interpretando. Fazemos parte do trabalho de interpretação quando deciframos as inscrições do texto, e parte, quando refletimos e discutimos sobre ele depois da leitura. Grande parte do trabalho já está envolto nos pré-entendimentos que trazemos ao texto antes mesmo de começarmos a ler. Adicione tudo e a soma é clara: não existe tal coisa como “leitura pura” e isenta de interpretação.

É o que ocorre nos recantos mais obscuros de Daniel ou do Apocalipse e, de igual forma, nos lugares mais simples e familiares. Qualquer dúvida que possa haver é dissipada por alguns minutos de reflexão sobre um dos textos bíblicos mais familiares, o mandamento em Levítico 19.18: “[...] amarás o teu próximo como a ti mesmo” e a grande quantidade de perguntas que surgem no processo de entendê-

lo.

Em primeiro lugar, há questões sobre o significado e referência das palavras:

- Quem é o “tu” (masculino singular [oculto no texto]) endereçado no mandamento? É o mandamento dirigido exclusivamente aos membros da congregação israelita em particular referida nos versículos iniciais do capítulo? Está endereçado também ao leitor israelita que se deparar com o mandamento nas gerações vindouras? Este mandamento, bem como outros no capítulo, fala igualmente para todas as pessoas, ou se dirige particularmente aos israelitas (adultos, homens e proprietários de terras) que possuem fazendas e vinhas (19.9,10), criam animais (19.19), plantam árvores (19.23-25), deixam a barba crescer (19.27) e exercem autoridade sobre a conduta sexual de suas filhas (19.29)?
- Devemos entender o “amarás” na tradução (e na construção hebraica por trás) no modo imperativo, como previsão de que você amará o seu próximo, ou no modo indicativo, como mandamento que você tem de guardar?¹
- O mandamento de amar é ordenado apenas na ausência de vingança e rancor referidos na primeira parte do versículo (com, talvez, os outros comportamentos proibidos nos versículos circundantes), ou também inclui uma busca positiva pelo bem do próximo?² E, sendo assim, essa orientação em prol do bem do próximo é entendida como afeto do coração, ou hábito de conduta, ou ambos?
- Quem é o “próximo” em vista no mandamento? É (somente) o israelita mencionado na linha anterior? Ou a categoria também inclui o “estrangeiro” referido em alguns versículos acima e, em linguagem quase idêntica ao versículo 18, no mandamento do versículo 34? E quanto às nações circunvizinhas? A categoria

“próximo” abrange o inimigo do indivíduo? Da nação? De Deus?

- Que tipo de relação entre o amor-próprio e o amor ao próximo é indicada pelo “como”? O amor-próprio é presumido ou ordenado? E o amor ao próximo tem de corresponder apenas ao fato do amor-próprio, ou também ao modo e ao grau? Você tem de amar o seu próximo do mesmo modo como você ama a si mesmo? No mesmo grau que você ama a si mesmo?³

Em segundo lugar, além de questões desse tipo sobre o significado e referência das palavras e frases, perguntas podem ser feitas sobre o que o falante pretende fazer ao proferir o mandamento e realizá-lo mediante a compreensão e atos dos ouvintes. É o que os teóricos dos atos da fala chamam de força “ilocucionária” e “perlocutória” pretendida pelo mandamento:⁴

- É a intenção de o mandamento legislar certo padrão de amor ao próximo como exigência com força executória da lei israelita?⁵ Ou o mandamento é dado para fornecer instrução moral que *orienta* a conduta, sem necessariamente criar direitos e deveres legais?⁶
- O mandamento tenciona produzir no ouvinte uma obediência confiante e alegre ou uma confissão de pecado aflitiva e contrita? É dado (junto com toda a lei na qual está incorporado) como caminho para a vida? Como critério de justificação? Como demanda insatisfatória e impossível, não nos deixando opção senão confiar na graça divina?
- Quando falamos da intenção por trás do mandamento, podemos fazer distinção válida entre a intenção de Deus ao dar o mandamento para Moisés falar para Israel, a intenção de Moisés ao falá-lo e a intenção do redator da forma final de Levítico ao preservá-lo? Podemos inferir validamente múltiplas intenções divinas para os ouvintes originais e subsequentes do mandamento?

E por terceiro e último lugar, surgem questões muito específicas e diretamente da situação do intérprete cristão do século XXI. Algumas são questões sobre como entender o texto que surge quando ele é lido como Escritura cristã por um leitor do século XXI. Outras questões dizem respeito a como entender a nós mesmos e o nosso mundo à luz do texto. Mas essas duas dimensões da tarefa interpretativa são essenciais e inseparáveis para que o texto seja lido e entendido não meramente como objeto de curiosidade antiquária, mas também como guia para a compreensão cristã e a existência em nosso contexto contemporâneo. Muitas questões pertencem a essa terceira categoria, mas algumas das mais óbvias destacam-se:

- Os leitores cristãos devem considerar-se incluídos, por algum modo válido de abrangência, entre os destinatários do mandamento (o “tu” a quem o mandamento é falado), ou o mandamento é dado exclusivamente à nação de Israel?
- O que acontece com a categoria “próximo” (ou, nesse caso, a categoria “estrangeiro” de Lv 19.34) quando o povo de Deus não está mais constituído geográfica ou etnicamente? O meu próximo é o meu companheiro? O conceito é definido pela proximidade, de modo que o meu próximo é a pessoa com quem convivo ou me deparo, ou cujas ações são mais diretamente afetadas pelas minhas? Em nosso contexto contemporâneo de globalização econômica, há alguém que *não* seja o meu próximo?⁷ A tecnologia que amplia o alcance da minha visão e comunicação amplia o alcance da categoria “próximo” para além do que poderia ter ocorrido aos leitores originais do mandamento em Levítico, ou aos intérpretes cristãos nas gerações anteriores? A tela da televisão que me mostra o rosto de um estranho do outro lado do globo ou a tela do ultrassom que me mostra o rosto de um feto no útero materno dá a mim uma nova visão intuitiva sobre o alcance do mandamento bíblico e suas

implicações?⁸

- Em uma cultura que tem sua própria coleção de maneiras muito diversas (e mutuamente inconsistentes) de entender o que significa “amor”, posso entender e obedecer adequadamente ao mandamento bíblico sem expor e descompactar alguns dos meus próprios pressupostos herdados sobre o significado do amor?⁹ Será que a palavra “amor” ainda significa algo perto do que entendiam os ouvintes originais do mandamento bíblico para que sirva de tradução adequada em inglês do conceito pretendido? Há alternativa? E mesmo que haja, será que a tradição contínua de mil anos de tradução em inglês, na qual a mesma palavra foi usada, oferece razões para permanecer com a antiga e familiar palavra de quatro letras e esclarecer seu significado na glosa em vez de na tradução?¹⁰

A Finalidade da Interpretação

Uma lista de questões assim encadeadas não prova que o mandamento é obscuro ou incompreensível. Muitas das questões podem ser respondidas prontamente e com confiança, e as respostas para outras são tão óbvias que dificilmente ocorrem para a maioria dos leitores perguntar. As questões que nos podem ocorrer são marginais ao significado e intenção do mandamento, e algumas resultam mais da complexidade de nossas circunstâncias do que da obscuridade no texto.

Mas o fato é que as questões surgem, e refletir sobre o texto envolve pensar em novas questões tanto quanto responder às antigas. Se responder uma questão leva à outra, o caminho para a compreensão abrangente e certa é estendida, ao que parece, para sempre. Os escritores medievais brincaram com a metáfora de um labirinto interpretativo infundável (ou *laborintus*), fazendo trocadilhos com a

frase em latim *labor intus* como descrição dos trabalhos internos do intérprete.¹¹

A interpretação, porém, não é um fim em si mesma, e a interpretação interminável na busca de um entendimento perfeito e indescritível pode funcionar contra as intenções do autor. Søren Kierkegaard relata essa possibilidade perversa em sua parábola de uma ordenança real. Os súditos do rei, em vez de obedecer com fidelidade e prontidão à ordenança, especulam seriamente e sem parar quanto ao significado: “Tudo é interpretação, mas ninguém lê a ordenança real de maneira a agir de acordo”.¹²

Claro que nem todas as comunicações são decretos reais, que pedem um bater nos calcanhares e obediência imediata. Há textos que são enviados para o mundo exatamente na esperança de que se tornem forragem para ruminção. Mas a interpretação ainda serve para um fim além de si mesma, mesmo no caso de textos que exigem um pouco de digestão. No caso da Bíblia, como declarou Agostinho memoravelmente, o objetivo da interpretação é amar: “Quem pensa ter entendido as Escrituras divinas ou parte delas, mas, por seu entendimento, não pode construir esse duplo amor de Deus e do próximo, ainda não conseguiu entendê-las”.¹³ E, se já houve um texto em que isso era evidente de forma transparente, com certeza é o texto do mandamento de Levítico 19.18.

Se estamos lendo este mandamento como Escritura cristã, então o lemos (pelo menos em parte) para motivar-nos a amar o nosso próximo e fazer as boas obras que expressam visivelmente esse amor.¹⁴ Justifica-se certa reflexão hermenêutica se esse amor tem de ser informado pela sabedoria. O zelo que não “se baseia no conhecimento” pode até estar cheio de obras, mas a probabilidade é que essas obras serão o trabalho errado feito pelas razões erradas.¹⁵ Mas o tempo devidamente atribuído a essa reflexão não é infindável. No fim das contas, chegamos a um

ponto em que temos de colocar de lado as questões interpretativas não resolvidas, adiar as conversas e decidir, pelo menos provisoriamente, como interpretaremos o que o mandamento exige.

Em certas circunstâncias, a interpretação adotada pode ser um entendimento coletivo decidido pelo consenso de uma comunidade interpretativa. Às vezes, pode ser uma interpretação autorizada passada para uma comunidade por aqueles que têm o direito de fazer tais declarações. E, às vezes, a decisão interpretativa — para o bem ou para o mal — é feita por um indivíduo que se sente em liberdade (ou sob compulsão) de adotar um entendimento próprio.

Em virtude dos múltiplos significados possíveis do texto, em virtude da diversidade de motivos e pré-entendimentos que diferentes leitores trazem para o texto, em virtude das disfunções pecaminosas que distorcem nossa compreensão e comunicação e em virtude da quantidade de tempo finito que pode ser atribuído à conversa interpretativa, o consenso abrangente e universal é um objetivo ilusório. Mesmo dentro de determinada comunidade, somos deixados a escolher entre um simples entendimento comum, determinado por uma autoridade interpretativa e uma multiplicidade de entendimentos adotados pelos vários indivíduos e subcomunidades que compõem o grupo.

O Aperto do Intérprete Evangélico

Esta situação é particularmente grave para os protestantes evangélicos, que reivindicam a Bíblia como suprema autoridade pela fé e conduzem e abordam a tarefa da leitura da Bíblia sem a direção de uma infalível tradição da igreja para governar as decisões interpretativas. A dificuldade do intérprete evangélico tem sido discutida frequentemente nos últimos anos. Duas realidades destacam-se na discussão. A primeira é a realidade da *interpretação* em si: os

evangélicos foram exortados a confessar francamente o fato de que eles estão envolvidos em interpretar as Escrituras, não apenas em descobrir e reafirmar um significado não interpretado, transparente e universalmente óbvio.

Uma articulação particularmente aguçada deste desafio encontra-se no livro de James Smith intitulado *The Fall of Interpretation* (A Queda da Interpretação).¹⁶ Um dos principais temas do livro é a crítica perspicaz daquilo que Smith chama de “atual modelo de imediação” pressuposto ou defendido em grande parte da teologia evangélica contemporânea. De acordo com este modelo, como ele mesmo o descreve, “interpretação [...] é a mediação que tem de ser superada, restaurando a imediação pré-lapsariana (pré-queda)”. A típica abordagem evangélica à leitura da Bíblia é, segundo Smith, “uma espécie de escatologia realizada: a maldição da interpretação é levantada aqui e agora (i.e., para o cristão evangélico)”.¹⁷

Contra esse pressuposto, Smith sustenta que “as condições da hermenêutica — tradição, cultura, história” — não devem ser vistas como meras distorções e barreiras ao verdadeiro entendimento, mas, sim, como dimensões constitutivas da existência humana criada.¹⁸ Interpretamos não só porque somos alienados, cegos e confusos, mas também porque somos finitos, situados e humanos. Não há escapatória da interpretação, e isso é uma coisa boa.

A segunda realidade da dificuldade do intérprete evangélico é a *pluralidade* das interpretações evangélicas. Esse é, novamente, um tema importante no trabalho de James Smith:

Sempre já há interpretação em cada relação, o que vale dizer que também há espaço para a pluralidade, ou, mais exatamente, a pluralidade é o resultado necessário de uma diferença irreduzível. Abandonamos, além do mito da “objetividade”, o monólogo de uma hermenêutica de imediação que afirma liberar a única e verdadeira interpretação. Mas, se a interpretação faz parte do ser humano, então o seu análogo é uma diversidade criacional: uma

infinidade de maneiras de “ler” o mundo.¹⁹

Uma declaração mais polêmica deste tema como problema para o protestantismo evangélico acha-se em um livro escrito por outro Smith: o popular e controverso *The Bible Made Impossible* (A Bíblia Tornada Impossível), de Christian Smith. Depois de delinear o que ele entende ser a hermenêutica “biblicista” da maioria dos protestantes evangélicos contemporâneos,²⁰ Smith procura demonstrar que a abordagem biblicista à interpretação e uso da Bíblia na igreja não consegue manifestamente fazer o que deveria ser capaz de fazer caso a teoria fosse uma teoria lógica:

A mesma Bíblia — que os biblicistas insistem que é perspicua e harmoniosa — dá origem a entendimentos divergentes entre leitores inteligentes, sinceros e comprometidos com o que ela diz sobre a maioria dos temas de interesse. O conhecimento dos ensinamentos “bíblicos”, em suma, caracteriza-se por um *pluralismo interpretativo generalizado*. Por conseguinte, o significado disso é: em sentido crucial, não importa se a Bíblia é tudo o que os biblicistas afirmam teoricamente quanto à sua autoridade, infalibilidade, consistência interna, perspicuidade e assim por diante, visto que, no seu funcionamento, a Bíblia produz um pluralismo de interpretações.²¹

A crítica de Christian Smith ao “pluralismo interpretativo generalizado” que é gerada pelas práticas hermenêuticas do protestantismo evangélico não é, obviamente, uma nova queixa. Ela já existia no nascimento do protestantismo, na bula papal *Exsurge Domine*, que Leão XXIII publicou em resposta aos escritos proscritos de Martinho Lutero:

Alguns, deixando de lado a verdadeira interpretação da Sagrada Escritura [i.e., interpretação dada pela Igreja Católica Romana], foram cegados mentalmente pelo pai da mentira. Sábios a seus próprios olhos, de acordo com a antiga prática dos hereges, eles interpretam essas mesmas Escrituras diferentemente do que o Espírito Santo exige, inspirados apenas por seu próprio senso de ambição. [...] Descobrimos que esses erros ou teses não são católicos, como supramencionados, e não devem ser ensinados. Mais

exatamente, são contra a doutrina e tradição da Igreja Católica e contra a verdadeira interpretação das Sagradas Escrituras recebidas da Igreja.²²

Numerosas críticas semelhantes à abordagem de Lutero foram expressas nos séculos subsequentes. Por exemplo, perto de nossos dias, há a crítica dolorosa na história da Reforma alemã de Joseph Lortz, na qual Lortz insiste que “nenhuma objetividade religiosa é possível, a menos que [seja] acompanhada passo a passo por um intérprete vivo”, considerando Lutero responsável pelo triunfo do subjetivismo que “dividiu a Alemanha”, dissolveu “a unidade da igreja, do cristianismo, do mundo” e levou ao “caos da vida moderna e irrestrita”.²³

Escritura como sua Própria Intérprete

Lutero respondeu a tais críticas quando afirmou vigorosamente a clareza da autointerpretação da própria Escritura, articulando um princípio que se tornaria regra fundamental da hermenêutica protestante:

Diga-me, se puder, por qual julgamento resolve-se a questão, se as declarações dos pais estão em conflito umas com as outras? A Escritura tem de dar o veredito, o qual não pode ser dado, a menos que demos à Escritura o principal lugar em todas as coisas, algo que é reconhecido pelos pais: de modo que ela seja, por si só, de todas as coisas a mais certa, a mais simples, a mais clara, interpretando-se [*sui ipsius interpretes*], provando, julgando e iluminando todas as coisas.²⁴

Em resposta à acusação de que ele era culpado de interpretar a Escritura de acordo com seu próprio espírito particular (*proprio spiritu*),²⁵ “inspirado apenas por [seu] próprio senso de ambição”,²⁶ Lutero insistiu que seu desejo era que a Escritura não fosse interpretada nem pelo próprio espírito dele, nem por nenhum outro espírito humano, mas pelo *suo spiritu*, ou seja, pelo próprio espírito dela: “Eu não quero ser elogiado por ser mais culto do que todos, mas por ter somente a Escritura por regra. Também não quero que ela seja

interpretada pelo meu próprio espírito ou por qualquer espírito humano, mas entendida por si própria e por seu próprio espírito [*per seipsam et suo spiritu intelligi*].²⁷

A afirmação de que a Escritura é sua própria intérprete (*Scriptura sacra sui ipsius interpretres*, como a máxima veio a ser formulada)²⁸ pode ser entendida em diversos sentidos. Mais comumente, o significado da máxima é descompactado em sentido passivo, como uma reivindicação sobre a perspicuidade do texto nas mãos do intérprete. A paráfrase de Kevin Vanhoozer é típica:

Lutero afirmou que qualquer cristão tinha o direito de interpretar a Bíblia. Asseverou também a “perspicuidade” ou clareza da Bíblia, alegando que o significado era claro para quem presta atenção à gramática do texto e à liderança do Espírito. Calvino, da mesma forma, defendeu que o significado e autoridade da Escritura não dependiam da igreja. Pelo contrário, “a Escritura interpreta a Escritura”. Com esta frase, os reformadores indicavam que as passagens obscuras deveriam ser lidas à luz das mais claras.²⁹

Há apoio para esse sentido passivo da máxima na própria linguagem de Lutero. Por exemplo, quando afirmou que a Escritura tem de “ser interpretada [...] [e] entendida por si própria e por seu próprio espírito” e quando descreveu que a Escritura é “de todas as coisas a mais certa, a mais simples, a mais clara”. A ideia de que a Escritura contém “passagens obscuras” que “deveriam ser lidas à luz das mais claras” também encontra certo apoio nos escritos de Lutero,³⁰ bem como em uma longa linha de precedentes que remontam a Agostinho e Ireneu,³¹ aos quais Lutero explicitamente apelou.³²

Mas o sentido passivo da máxima não esgota o significado. Ao lado das descrições da Escritura como objeto claro e acessível de interpretação, a prosa de Lutero também contém insinuações da Escritura como sujeito ativo, “interpretando [...], provando, julgando e iluminando”.

Em parte, o que Lutero tem em mente aqui é a agência da Escritura

em relação ao leitor e suas circunstâncias.³³ Nas imagens do salmo ao qual Lutero imediatamente se volta, o objeto implícito da atividade de interpretar, provar, julgar e iluminar a palavra está o salmista e seu mundo: “os meus pés” e “o meu caminho” (Sl 119.105). Gerhard Forde enfatiza proveitosamente este aspecto da linguagem de Lutero: “O intérprete não permanece parado como sujeito em oposição ao texto como objeto a ser interpretado. Em vez disso, no engajamento com a escritura, é a escritura que vem interpretar o exegeta. É tarefa do exegeta permitir que o Espírito da Escritura, a matéria em si, fale”.³⁴

Contudo, ainda há mais a dizer. Na interseção entre o sentido passivo da máxima (que fala da Escritura como objeto de interpretação acessível e claro) e o sentido ativo (que fala da agência da própria Escritura em iluminar e interpretar o mundo do leitor), há um terceiro sentido reflexivo — possivelmente o sentido primário da frase de Lutero —, que fala da agência da Escritura na interpretação *de si mesma*.

Ao que o terceiro sentido reflexivo refere-se não é a atividade do leitor em usar um texto da Escritura (um texto “claro”) para interpretar outro (um texto “óbvio”). Também não se preocupa principalmente com a agência interpretativa do texto em particular, nem com a Escritura como um todo, interpretando o leitor e o mundo do leitor. Além desses sentidos e integralmente ligado a ambos, o terceiro sentido reflexivo da máxima apela para a autoria plural e humana da Escritura e fala do trabalho interpretativo que os próprios autores bíblicos realizam em entender e aplicar os textos e tradições antecedentes que funcionaram para eles como a Escritura funciona para nós.³⁵

Gerald Bruns expõe o argumento com clareza:

Devemos procurar os primórdios da interpretação bíblica dentro das próprias Escrituras. Os estudiosos hoje reconhecem que a formação das Escrituras foi um processo hermenêutico em que os antigos materiais bíblicos foram reescritos para torná-los inteligíveis e aplicáveis a situações posteriores.

[...] Isso ajuda a explicar uma antiga percepção hermenêutica. Como os rabinos Agostinho e Lutero sabiam, a Bíblia, apesar da sua heterogeneidade textual, pode ser lida como um livro com glosas próprias. Aprendemos a estudá-la seguindo o método pelo qual uma parte do texto ilumina outra. As gerações de escribas que modelaram e remodelaram as Escrituras conceberam-nas, pelo visto, para que fossem estudadas dessa maneira.³⁶

Encontramos declaração semelhante na justificativa que Brevard Childs oferece para dar uma abordagem canônica à interpretação do Antigo Testamento:

Um *corpus* de escritos religiosos que foi transmitido em uma comunidade por mais de mil anos não pode ser comparado com fragmentos inertes que ficaram no solo durante séculos. Esta observação é especialmente importante quando reconhecemos que o entendimento religioso desenvolvido de Israel — a Bíblia fala do encontro de Deus com Israel — deixou sua marca na literatura em um processo contínuo de remodelação e crescimento. [...] O método canônico [...] procura trabalhar dentro dessa estrutura interpretativa que a Bíblia recebeu daqueles que a formaram e usaram como escritura sagrada.³⁷

A atenção ao terceiro sentido da máxima é crucial para que a afirmação de que a Escritura é *sui ipsius interpres* tenha plena força e validade como princípio de hermenêutica.

O primeiro sentido passivo é uma inferência legítima da unidade e coesão da Escritura como produto de um único autor divino, e esse sentido funciona de maneira óbvia e bem reconhecida como guia de interpretação. Mas, se for considerada independente, o sentido passivo da máxima corre o risco de certa arbitrariedade na forma como é aplicada. Quem tem de dizer quais textos são “obscuros” e quais são “claros”? O que impede o intérprete de usar um texto “claro” (e compatível) para abafar a voz de um texto “obscuro” (e incompatível)? Quando Lutero, por exemplo, apela para João 6.27 (“a este [i.e., o Filho do Homem] o Pai, Deus, o selou”, por ser aquEle de quem nossa salvação depende) como “texto claro e explícito” que deve controlar

nosso entendimento de outros textos que, ao que parece, tornam a doação de esmolas condição de salvação (Dn 4.27; Lc 6.37,38; 16.9),³⁸ ele deixa-se aberto a perguntas desse tipo. Será que os textos de doação de esmolas foram realmente *interpretados* ou meramente marginalizados? E a função do texto “claro” no contexto original em João 6 sugere realmente seu uso como pronunciamento contra a necessidade de doação de esmolas para a salvação, ou está sendo forçado por Lutero para servir de veículo para seus pré-compromissos dogmáticos?³⁹

Embora possa ser um exercício inteiramente legítimo de interpretação teológica buscar a compreensão de um texto que se harmonize com o significado de outro, as decisões tomadas pelo intérprete devem ser informadas (como defenderei mais adiante) por uma disciplina de atenção anterior ao trabalho interpretativo que os próprios escritores bíblicos fazem quando invocam as palavras de outros textos bíblicos, interpretando-os e, por sua vez, pedindo para serem interpretados à luz deles.

O segundo sentido ativo também é uma inferência legítima da natureza das Escrituras como comunicação divina, e Forde faz uma observação importante quando insiste que o ouvinte (e o pregador) da Escritura tem de preocupar-se em descobrir “o que a Escritura significa” e também experimentar “o que a Palavra faz”.⁴⁰ Mas as duas tarefas do ouvinte nunca devem ser divorciadas: experimentar o que a Palavra faz vai de mãos dadas com determinar o que as Escrituras significam. Se quisermos entender o texto bíblico — o texto que ilumina o nosso mundo —, sem ficar em cima dele como se fosse um objeto inerte para o nosso exame, então precisaremos prestar atenção à maneira como a Escritura interpreta-nos e, da mesma forma, à maneira como a Escritura interpreta *a si mesma*.⁴¹

Se temos de levar a sério a forma como a Escritura foi-nos dada,

como coleção canônica do trabalho de múltiplos autores humanos ao longo de mil anos ou mais dentro de uma tradição interpretativa simples (embora, às vezes, complexa), então tem de haver mais para a doutrina da autointerpretação da Escritura do que apenas o uso de textos bíblicos claros para interpretar os textos bíblicos obscuros e uma abertura à agência da Escritura para interpretar-nos. Crucial para a afirmação de que “a Escritura interpreta a Escritura” é a consciência e atenção à significância das relações intertextuais entre os livros bíblicos e o trabalho interpretativo dos próprios autores bíblicos.

Círculos, Espirais e Bolas de Neve

Para que nossa imaginação capture a importância da dinâmica para a disciplina da hermenêutica, necessitamos de uma nova metáfora, colocada ao lado das imagens tradicionais que os teóricos usam para descrever a tarefa interpretativa. Há séculos que os escritores sobre hermenêutica usam a metáfora do círculo hermenêutico para falar da relação recursiva entre analisar as partes e apreender o todo,⁴² ou entre as pré-interpretações do leitor e as divulgações do texto.⁴³ Nos últimos anos, Grant Osborne (entre outros) procurou modificar a imagem do círculo hermenêutico, reconfigurando-o como algo mais semelhante a uma espiral:

Uma espiral é uma metáfora mais adequada, pois não é um círculo fechado, mas um movimento irrestrito que vai do horizonte do texto ao horizonte do leitor. Não se trata de andar por um círculo fechado que nunca poderá detectar o verdadeiro significado, mas de movimentar-se por uma espiral, aproximando-se cada vez mais do significado pretendido de um texto, à medida que aprimoro minhas hipóteses e permito ao texto que continue a desafiar e corrigir as interpretações alternativas, para então orientar minha formulação de sua significação para minha situação atual. Nesse sentido, é importantíssimo observar que a espiral é um cone, não algo que sobe espiralando indefinidamente, sem que se veja um fim, mas uma espiral que vai se fechando em torno do significado do texto e de sua importância para

hoje.⁴⁴

Sem querer desvirtuar a utilidade de qualquer uma dessas metáforas, desejo colocar ao lado delas uma terceira imagem: as Escrituras como um tipo de bola de neve. Diferente das metáforas do círculo e da espiral, ambas as quais se concentram na relação entre o texto bíblico e o leitor contemporâneo, a imagem da Escritura como bola de neve tem como objetivo dizer algo sobre as relações interpretativas entre as partes constituintes da Escritura. Não se trata de uma metáfora para o caminho do leitor no texto, mas, sim, de uma metáfora para (um aspecto de) a natureza do próprio texto, com implicações sobre a maneira como temos de lê-lo e compreendê-lo.

Ainda que a teologia e a hermenêutica cristãs falem corretamente da Escritura como unidade, trata-se de uma unidade volumosa, complexa e cheia de camadas. A Bíblia não caiu do céu como um floco de neve; ela desceu rolando o monte da história da salvação, acrescentando camadas à medida que avançava. Cada nova camada da coleção acumulada pressupõe o que vem antes e envolve-se em torno de si. Dessa forma, oferece orientação sobre como lê-la e, por sua vez, pede para ser interpretada à luz disso.

O significado que ganhamos quando lemos a Bíblia deriva-se não só dos movimentos circulares entre análise e síntese, pré-entendimento e divulgação, ou de nossa abordagem em espiral em relação ao texto, por mais úteis que essas imagens possam ser. O texto que abordamos também é um texto que passou a existir através da história na qual já nos abordava, descendo rolando do monte em nossa direção por centenas de anos, acumulando camadas de autointerpretação ao longo do caminho.

Como todas as metáforas, a imagem da Escritura como “bola de neve hermenêutica” não conta toda a história. Entre os muitos limites da metáfora, dois merecem atenção particular. Primeiro, não devemos ler

a imagem como a implicar um modelo simples e unidimensional de “revelação progressiva” para o modo como as estruturas internas do cânone são configuradas. Ainda que Jesus e os escritores do Novo Testamento reivindicuem, sem dúvida, certa finalidade e conclusividade quanto à forma como a autorrevelação de Deus em Cristo está relacionada com as Escrituras do Antigo Testamento, eles não envolvem as palavras em torno do Antigo Testamento de maneira a tornar a mensagem original inacessível ou a privar-lhe de voz própria que possa abordar o leitor cristão diretamente.⁴⁵ Também não articulam a relação entre o que Deus disse “antigamente [...] aos pais, pelos profetas” e o que Deus disse “a nós [...], nestes últimos dias, pelo Filho” (Hb 1.1,2) como exemplo particular de um princípio geral da superioridade do vinho novo sobre o velho.⁴⁶

Segundo, a imagem da Escritura como bola de neve não fornece prontamente uma maneira de descrever as continuidades e descontinuidades entre a interpretação interiormente bíblica e a pós-bíblica. Será que devemos imaginar a bola de neve que desce rolando o monte da história da salvação, prosseguindo em seu caminho descendente ao longo dos séculos da história do recebimento na igreja e acumulando mais camadas de interpretação à medida que desce? Ou devemos imaginá-la atingindo a base do monte no ponto do fechamento do cânone e retratar a história de seu uso na igreja por meio de outra metáfora — talvez, em consideração ao exercício, por meio da metáfora da bola de neve totalmente formada sendo apanhada, recalcada e jogada ao redor?⁴⁷

Ambas as possíveis extensões da metáfora têm seus atrativos. É verdade que nossas interpretações contemporâneas da Escritura estão inevitavelmente situadas no fim de uma tradição de 20 séculos de história do recebimento completo da Bíblia e que a igreja, dentro da qual lemos e interpretamos a Bíblia hoje, reivindica uma unidade

católica com a igreja da era apostólica e dos séculos intervenientes. As recentes buscas de um “*ressourcement*”⁴⁸ evangélico” que inclui um conhecimento renovado da herança patrística e medieval do protestantismo são uma correção bem-vinda das várias tendências não históricas, sectárias e modernistas que têm assolado grande parte da exegese e teologia evangélica. Mas a linha da continuidade eclesial entre a igreja do Novo Testamento e a nossa não é a única realidade que uma hermenêutica teológica precisa levar em conta. Se temos de honrar a distinção da Escritura como palavra escrita de Deus, então nosso entendimento da tarefa hermenêutica também precisa reconhecer a descontinuidade entre a interpretação internamente bíblica e pós-bíblica e o papel de autoridade exclusivamente desempenhado pela Escritura.⁴⁹

Ao invés de apoiar uma dessas realidades em oposição à outra, estendendo o alcance da metáfora de uma das duas maneiras sugeridas, uma abordagem melhor é reconhecer os limites da metáfora e procurar uma linguagem imaginativa diferente com a qual falar sobre o significado teológico da história do recebimento da Bíblia na (e fora da) igreja nos últimos 20 séculos. Sem, por um momento, querer sugerir que essa história pode ser descartada ou desconsiderada como irrelevante, este livro focará a dinâmica da hermenêutica *interiormente* bíblica e seu significado para a interpretação teológica da Escritura.

O Intérprete Trabalha como Aprendiz

O fato de a Escritura ser um livro autointerpretativo (no sentido reflexivo que defendi acima, ou mesmo em qualquer um dos outros sentidos da frase) não alivia o intérprete contemporâneo da responsabilidade de trabalhar para entendê-la. O próprio Lutero, com todos os seus protestos sobre a clareza autointerpretativa da Escritura, ainda pode escrever vividamente sobre o “suor” e o “esforço

persistente” que são exigidos ao intérprete fiel:

Por conseguinte, há esforços a serem feitos, não para deixar de lado as Sagradas Escrituras com vistas a esticar o pescoço apenas em direção dos escritos humanos dos Pais, mas, pelo contrário e antes do tudo, para deixar de lado todos os escritos dos homens e ainda mais fortemente absorver com nosso suor somente as Sagradas Escrituras. Dessa forma, onde o perigo estiver presente, podemos entendê-las por nosso espírito, o exercício desse empreendimento assíduo e, tendo vencido o perigo de todos os tipos, podemos certificar-nos do Espírito da Escritura, que não se encontra em absolutamente nenhum lugar, exceto na Escritura.⁵⁰

Entretanto, uma boa interpretação requer não apenas o suor, mas também a habilidade; e não apenas a habilidade, mas também o caráter. A interpretação das Escrituras é como uma profissão ou ramo de atividade que temos de aprender para estabelecer as conexões certas, fazer os saltos intuitivos certos e aplicar as disposições, afeições e virtudes certas.⁵¹ Entre os vários exemplos pelos quais podemos aprender os hábitos e práticas necessários para a interpretação sábia e fiel, a própria Escritura é suprema e exclusivamente autorizada.

A noção de “aprendizagem” de Kevin Vanhoozer é uma imagem útil da maneira pela qual as práticas interpretativas interiormente bíblicas dos escritores da Bíblia moldam o julgamento do intérprete contemporâneo:

A conversa primária que leva à compreensão é a conversa capacitada pelo Espírito que ocorre dentro e entre os próprios livros canônicos. [...] O bom julgamento teológico é, em grande parte, embora não exclusivamente, questão de ser aprendiz do cânone: de ter a capacidade de julgar (uma capacidade que envolve imaginação, razão, emoção e vontade) formada e transformada pelo conjunto das práticas canônicas que constituem a Escritura.⁵²

Henri Blocher, em discussão do princípio intimamente relacionado da “analogia da fé”, ao qual os reformadores frequentemente apelavam,

faz afirmação similar, defendendo que a natureza autointerpretativa das Escrituras deveria ser apelada não apenas como critério negativo de julgamento, que opera no fim do processo interpretativo como uma espécie de guilhotina que corta as bordas irregulares. Uma aplicação limitada e negativa do princípio, empregada caso a caso em julgamentos exegéticos individuais, não considera suficientemente o papel desempenhado pelo pré-entendimento, disposição e hábito no trabalho de interpretação. Indo além dessa aplicação mais limitada do princípio, Blocher apela para um registro mais expansivo do papel positivo e formativo desempenhado pela autointerpretação das Escrituras para moldar os instintos e expectativas do intérprete contemporâneo:

Hesitamos em restringir a aplicação da analogia da fé ao final do processo de estudo. Isso também produz benefícios preciosos na formação de nossas expectativas, estímulo de nossa imaginação científica, equilíbrio de nossos horizontes. [...] Nossa ajuda vem do controle geral dos ensinamentos bíblicos, se cuidamos diligentemente em investigar a respeito e, especialmente, pesquisar em lições e sugestões hermenêuticas oferecidas pelos próprios livros bíblicos: a “metalinguagem” na Escritura e sínteses preliminares ensinadas pela inspiração divina fornecem-nos ajuda inestimável. O uso e manuseio dos escritores neotestamentários do Antigo Testamento, se sabemos avaliar corretamente, é parte de seus ensinamentos autorizados e melhor educa nossa mente exegética.⁵³

Ao falar do intérprete contemporâneo da Escritura como “aprendiz” para os intérpretes interiormente bíblicos, não quero reduzir o papel do intérprete contemporâneo a um mimetismo inconsiderado e sem imaginação. É importante reconhecermos a distinção entre a interpretação interiormente bíblica e a nossa tarefa hermenêutica, mesmo que coloquemos de um lado as questões levantadas pelas diferenças históricas de salvação entre a situação dos escritores do Antigo Testamento e a nossa, e foquemos exclusivamente as práticas

interpretativas do Novo Testamento. A resposta que ofereceria à pergunta de Richard Longenecker: “Podemos reproduzir a exegese do Novo Testamento?” é o lugar entre o “não” de Longenecker e o “sim” de Richard Hays.⁵⁴

Por um lado, Hays está correto em insistir que “a interpretação das Escrituras é a matriz teológica dentro da qual o querigma tomou forma” e em advertir contra o pressuposto ingênuo de que é possível “arrancar e preservar a flor da doutrina apostólica” ao mesmo tempo em que a decepa de suas “raízes hermenêuticas generativas”.⁵⁵ Mas Longenecker, por sua vez, está correto em destacar a “posição revelatória” dos escritores do Novo Testamento e as dimensões “circunstanciais [e] *ad hominem*” envolvidas na contextualização e aplicação dos textos bíblicos que citam.⁵⁶

Os escritores do Novo Testamento (e o próprio Jesus, por sinal) são intérpretes, mas o que escrevem e pregam nunca é apresentado como *apenas* interpretação, seja no sentido mais estrito da exegese histórico-gramatical ou no sentido mais amplo da exposição contextualizada. Eles têm algo próprio a dizer — testemunhos próprios a dar, argumentos próprios a fazer, exortações próprias a oferecer — e sua interação com a Escritura do Antigo Testamento é incorporada em gêneros textuais que servem de veículos para esses outros interesses. Mais do que isso: no que têm a dizer, eles mesmos estão falando como testemunhas e porta-vozes da revelação divina, no sentido que os pregadores e escritores contemporâneos não são.⁵⁷ Ao citar a Escritura do Antigo Testamento, eles raramente estão oferecendo textos de “prova” para afirmações teóricas, as quais, de outra forma, permaneceriam suspensas no ar por falta de fundamento,⁵⁸ e o efeito retórico que pretendem que as citações tenham é direcionado a determinada situação em que estão escrevendo, a qual nunca corresponderá totalmente com a nossa. Tampouco a autoridade

interpretativa que reivindicam é a autoridade de especialidade técnica superior nos métodos da exegese histórico-gramatical.

No entanto (como Hays acertadamente enfatiza), o evangelho que proclamam ainda é um anúncio hermenêutico irreduzível. Eles não estão meramente transmitindo fatos brutos e não interpretados, mas, sim, pregando Jesus como “Cristo” e “Senhor”, “segundo as Escrituras”, procurando induzir os leitores à “mente de Cristo” e (nEle) a “toda a sabedoria”.⁵⁹ Até esse ponto, cuja extensão não é pequena dada a amplitude e ousadia de tais afirmações, sua postura e método como intérpretes são normativos para nós. Somos seus aprendizes na arte da leitura da Escritura, aprendendo com eles como entender Cristo (e todas as coisas) à luz da Escritura e a Escritura (e todas as coisas) à luz de Cristo.

O intérprete aprendiz não é um intérprete infalível; nem concluímos o curso de aprendizagem do cânone em um tipo de autoridade interpretativa magistral própria. A aprendizagem das práticas autointerpretativas da Escritura não é a solução abrangente para o problema do “pluralismo interpretativo pervasivo” do protestantismo evangélico. Certa quantidade de pluralidade na interpretação é (como James Smith defende) uma expressão valiosa de nossa diversidade criada e humana,⁶⁰ e uma medida adicional é consequência inevitável de nossa falibilidade, nosso mau uso pecaminoso do texto e das discordâncias interpretativas que surgem na ausência de um magistério autorizado. Mas o aumento da nossa atenção às práticas interpretativas dos escritores bíblicos e a prontidão em ensinar nossas faculdades interpretativas à luz dessas práticas funcionam como correção saudável dos piores excessos de arbitrariedade interpretativa e promovem uma conversação interpretativa mais saudável e mais fiel.

Este Livro

O que tenho em mente para este livro não é um sistema para integrar todo o conteúdo da Bíblia ou uma chave para desbloquear todos os seus mistérios, mas, sim, alguns breves exercícios de aprendizagem de suas práticas interpretativas. Há lugar para sistemas teológicos e chaves hermenêuticas, contanto que sejam esboçadas a lápis (no caso dos sistemas) e desde que não estejam enfiadas forçosamente em cada bloqueio (no caso das chaves). O objetivo deste livro, porém, é um pouco menos ambicioso.

O que haverá nos capítulos adiante é uma série de estudos de caso em hermenêutica interiormente bíblica, concentrando-se, em cada caso, em um aspecto do trabalho interpretativo realizado em determinado livro bíblico e relacionando-o com uma questão teológica ou ética que a igreja tem enfrentado hoje ou nos séculos intermediários. Cada capítulo concentrar-se-á em um livro da Bíblia e em uma questão-chave interpretativa que surgirá nele, rastreando o trabalho interpretativo do autor, redator ou compilador bíblico em relação aos horizontes dos primeiros leitores do texto⁶¹ antes de extrair as implicações do estudo de caso na interpretação internamente bíblica para a hermenêutica teológica cristã. Este livro não enfocará o avanço da ciência exegética (por mais digno que seja o objetivo), mas a obtenção da sabedoria hermenêutica, no que diz respeito ao que significa receber os escritos bíblicos como Sagrada Escritura e como nos apropriar de suas palavras para aplicá-las em nossa situação. Claro que a última tarefa (i.e., a tarefa da hermenêutica teológica) não pode ser realizada de forma satisfatória sem dar a devida atenção à primeira (i.e., a tarefa da exegese bíblica). Mas tampouco a primeira tarefa pode ser considerada tão suficiente, pelo menos para os propósitos pertinentes à igreja, a menos que seja informada pela última e contribua para ela.

O objetivo aqui não é a abrangência, nem o número de livros

bíblicos sugeridos ou mesmo a cobertura das questões hermenêuticas levantadas em cada livro. Espero, todavia, que a variedade de livros examinados e o leque de questões discutidas sejam suficientemente amplos e representativos para, pelo menos, apresentar as possibilidades de aprender a arte da interpretação bíblica dos próprios escritores bíblicos e dar-nos um vislumbre dos hábitos mentais e do coração que informou a leitura das Escrituras e que deveria moldar a nossa.



CAPÍTULO 1

“NA SUA LEI MEDITA DE DIA E DE NOITE”

O Saltério e a Hermenêutica do Prazer

Um Caminho para a Sagrada Escritura

Em algum momento entre 1525 e 1532, William Tyndale publicou um panfleto (baseado no prólogo de sua tradução do Novo Testamento publicada em 1525) sob o título *Um Caminho para a Sagrada Escritura*. O conteúdo centralizava-se deliberadamente nas questões controversas dos seus dias: “Acima de tudo, para lembrá-lo de certos pontos, que são, para que você bem entenda o que essas palavras significam; o Antigo Testamento; o Novo Testamento; a Lei; o Evangelho; Moisés; Cristo; a natureza; a graça; fazer obras e crer; atos e fé”.¹ Para Tyndale e seus leitores-alvos, indicar um caminho para a Escritura envolvia a tarefa polêmica de cortar o emaranhado de trepadeiras e arbustos que anteriormente dificultavam o acesso — ou, para mudar a metáfora, rasgar o “véu das falsas glosas no rosto de Moisés” que foram pregadas pelos prelados da igreja.²

A controvérsia de Tyndale com os “falsos mestres e líderes cegos” da igreja sobre as questões específicas da graça, fé e obras, bem como o próprio ato de traduzir o Novo Testamento e colocá-lo nas mãos do proverbial rapaz do campo, levantou a grande questão da relação entre a Bíblia e a igreja, que se tornou tema de um acalorado debate entre Tyndale e Thomas More, o senhor Chanceler da Inglaterra. Para More, a Escritura era o livro da igreja, e a única maneira correta de “percorrer” as Escrituras era mediante os ensinamentos autorizados da igreja.³

Em meio a muitos desacordos ferozes e ruidosos entre Tyndale e More, havia pelo menos um ponto de acordo implícito: os leitores da Bíblia não começam dentro do texto, mas *abordam* o texto por meio de um caminho de expectativas e pré-interpretações. É uma verdade para

todos os leitores da Bíblia, de todos os tempos e em todos os lugares. Para alguns, a jornada à Escritura começa na infância, quando pais e avós ensinam seus filhos e netos a praticar a leitura bíblica na comunhão da igreja. Outros conheceram a Escritura quando se converteram na adolescência ou idade adulta, ou quando fizeram as primeiras abordagens à Escritura ao longo de um caminho de investigação cética ou curiosa. Nenhum de nós nasceu nas páginas da Bíblia.

O fato de abordarmos a Bíblia com expectativas e pré-entendimentos próprios não significa que a leitura da Escritura esteja presa na gaiola de nossa própria subjetividade ou aprisionada incorrigivelmente nas tradições em que fomos criados. A própria Escritura oferece “caminhos” próprios, convidando-nos a entrar no texto. São caminhos que confirmam e desafiam as formas nas quais a abordamos. Os que estão procurando encontram, mas nem sempre encontram exatamente o que pensavam que encontrariam.

A convergência de todos esses caminhos está na pessoa de Cristo, pois Ele mesmo é o único “Guia” de seu povo (Mt 23.10, ARA) e o único “caminho” ao Pai (Jo 14.6). Mas a presença de Cristo na junção de todos os caminhos das Escrituras não elimina a necessidade de caminhos próprios. Não existe verdadeiro conhecimento de Cristo que não seja “segundo as Escrituras”, assim como não existe verdadeiro conhecimento das Escrituras que não esteja de acordo com Cristo. Nossa abordagem às Escrituras, e não apenas a primeira abordagem, mas todo o conjunto de propósitos e expectativas com que voltamos às Escrituras todos os dias, precisam ser testados e renovados pelas próprias Escrituras, para que nossos pés andem pelos caminhos que as Escrituras abrem para nós.

O Saltério como Torá

No Antigo Testamento, um dos caminhos mais espaçosos e bastante percorridos para a Escritura acha-se no Saltério. Os louvores de Israel, conforme foram oferecidos nos primeiros santuários, no primeiro e segundo templos e nas sinagogas do exílio e da diáspora, desempenharam um papel crucial em ensinar aqueles que adoravam a como considerar e receber as palavras da Lei, profecia, narrativa, poesia e sabedoria que foram coletadas como as Escrituras de Israel. Entre os discípulos de Jesus e os membros da Igreja Primitiva, os salmos continuaram a ser lidos, cantados e lembrados como meio pelo qual os crentes eram encorajados a ensinar e admoestar uns aos outros quando se reuniam (Cl 3.16; cf. Ef 5.19; 1 Co 14.26; Hb 3.7–4.13). Nos salmos, eles encontraram um testemunho profético pertinente a Jesus e uma liturgia de orações e louvores que o próprio Jesus usou. Quando oravam e cantavam os salmos, eles estavam ensinando uns aos outros a confiar em Cristo e a juntar seus louvores e orações com os dEle.

Esta função de ensino dos salmos é enfatizada pelo modo como eles faziam suas reuniões e davam forma canônica ao Saltério. A estrutura de cinco livros do Saltério imita a estrutura de cinco livros do Pentateuco, insinuando sua função como uma espécie de “Torá de Davi”.⁴ Os cânticos que são cantados de dia pela assembleia têm de ser meditados sozinhos à noite (Sl 77.6,12; cf. Sl 16.7; 42.8; 63.2-6). Um masquil de Asafe, que recita a antiga história das obras de YHWH, é apresentado como “ensino [tôrâ]” para o povo de Deus (Sl 78.1, NVI, NTLH), sugerindo função semelhante para os outros salmos históricos.⁵ Uma série de salmos da sabedoria, que estão espalhados pelo Saltério (e.g., Sl 1; 32; 34; 37; 49; 112; 127; 128; 133), procuram inculcar naqueles que os leem o sentimento de bem-aventurança de temer YHWH e evitar o mal. Na estrutura canônica do Saltério, as categorias de privado e público, litúrgico e instrutivo sobrepõem-se e interpenetram-se: “Não há como distinguir os salmos litúrgicos dos

poemas sapienciais ou didáticos. [...] As orações privadas foram adaptadas para uso público. Os cânticos litúrgicos tornaram-se uma oração pessoal”.⁶

A função instrutiva do Saltério não sobrepõe ou toma o lugar da sua forma litúrgica. É exatamente como coletânea de orações e louvores que faz o seu ensino. Os adoradores que ouvem e falam suas palavras são convidados a aprender de seus preceitos e proposições e, também, de suas práticas. Quando oramos os salmos, estamos sendo ensinados a cantar, a dar graças, a lamentar, a protestar e a louvar juntamente com o salmista e em companhia de todo o povo de Deus.

O Saltério e a Torá

Embora a linguagem e a estrutura do Saltério indiquem seu uso como livro de instruções, ele não se apresenta como currículo autossuficiente, encapsulando nos 150 salmos tudo o que os leitores precisam aprender. A “Torá de Davi” não dirige a atenção dos leitores para longe da “Torá de Moisés” e de vários outros canais orais e escritos da palavra de YHWH para Israel.

O encorajamento no Salmo 1.2 para meditar dia e noite na “lei do Senhor” ecoa o encargo de Josué em Josué 1.8 de meditar sobre a Lei de Moisés, sendo enfaticamente reforçado nos outros dois “Salmos da Torá” que ocupam lugar tão proeminente na coleção: o Salmo 19, situado no centro do primeiro livro, e o Salmo 119, atuando como dobradiça entre o Hallel egípcio (Sl 113–118) e os Cânticos dos Degraus (Sl 120–134) e dominando o quinto livro por seu tamanho. Esses três salmos e seu lugar no Saltério expressam fortemente a importância da Lei bíblica para os editores da coleção.⁷

Mas não é apenas nos “Salmos da Torá” que a atenção dos leitores é dirigida do Saltério para o restante das Escrituras e suas tradições constitutivas, ou para a voz viva de YHWH encontrada nos oráculos dos

profetas. Os mandamentos e estatutos de YHWH são celebrados ao longo dos salmos como caminho para os adoradores andarem (e.g., Sl 17.4,5; 18.21,22; 37.30,31; 111.10), em imagens que se encaixam bem com a linguagem em que os salmistas pedem que Deus guie-lhes os passos (e.g., 5.8; 25.5; 27.11; 86.11) ou expressam a confiança de que é o que Ele faz (e.g., 16.11; 23.3; 25.8-10). O teor de mandamentos particulares e individuais também é especificamente utilizado no ensino ético do Saltério e nos protestos de inocência dos salmistas.⁸

Os salmistas também apelam para a aliança de YHWH com a nação, com Abraão e com o rei Davi como base para petições e lamentos (e.g., Sl 44.18; 89.19-37; 132.10-12) e celebram a aliança como a estrutura na qual a fidelidade de YHWH é vivida (e.g., 103.7-18; 105.8-11; 111.5,9). Eles também se referem repetidamente às ações salvadoras de YHWH a favor do indivíduo e da nação. Em alguns casos, recontam detalhadamente a história das interações de YHWH com Israel (e.g., 78; 105; 106; 107); já em outros, fazem alusões passageiras às narrativas do Pentateuco (e.g., 95.8, aludindo a Êx 17.1-7 e Nm 20.1-13, e Sl 103.7-12, aludindo a Êx 32-34), o que pressupõe um leitor familiarizado com uma versão mais completa que se encontra em outro lugar.

Por fim, há a “voz” de YHWH, que é frequentemente referida no Saltério (e.g., Sl 18.13; 29.3-9; 46.6; 68.33), às vezes, com ecos da teofania no Sinai e a aparente referência aos ribombos de uma tempestade e, às vezes, de maneira a representar YHWH falando ou tendo falado dentro do santuário de forma a permitir que suas palavras fossem ouvidas e preservadas (e.g., 60.6-8; 81.5-16; 108.7-9). O oráculo profético falado em nome de YHWH no Salmo 95.7 exorta os ouvintes a abrir o coração para receber a voz dEle, não apenas nas palavras do próprio salmo, mas também ouvirem a sua voz através de outro veículo de revelação.⁹

Mais amplamente, ou seja, por trás e por baixo de todas essas referências explícitas no Saltério à voz de YHWH, suas leis e alianças, a história de seus feitos salvadores e os oráculos dos profetas, as categorias de relacionamento em que o Saltério enquadra as interações de Israel com YHWH implicam experiências de discurso e história, leitura e lembrança. Os louvores a YHWH por sua fidelidade e amor permanentes implicam aliança e promessa, mesmo onde as palavras “aliança” e “promessa” não sejam usadas.¹⁰ As categorias de “justos” e “ímpios” implicam uma distinção que é definida, ao menos em parte, pelas diferentes posições que as pessoas tomam em relação às leis de YHWH, mesmo quando essas leis não são mencionadas. O apelo ao nome de YHWH e a decisão de ter esperança nEle, confiar nEle e esperar por Ele implicam certo conhecimento de seus caminhos e certa revelação de suas intenções.

Portanto, de várias maneiras, em todas as categorias de salmos e em todos os cinco livros da coleção, o Saltério implica uma comunidade de leitores intencionais que ouvem Deus falar, que estão familiarizados com a história de seus feitos salvadores, que possuem suas leis e cujos ouvidos estão (ou deveriam estar) abertos à sua voz.

Percebendo Corretamente as Escrituras

Como as orações e louvores do Saltério ensinam os que os usam para perceber as Escrituras (ou, no caso dos primeiros usuários dos salmos, para perceber os oráculos, as leis, os provérbios e as histórias que, mais tarde, foram escritos e colecionados como as Escrituras)? Com que expectativas e pré-entendimentos abordamos as Escrituras se formos ensinados pela adoração que os salmos mostram? Muito pode ser dito em resposta a essa questão, porém quatro observações ganham destaque.

Muitos e Um

Primeiro, e talvez mais obviamente, os salmos apresentam as Escrituras como grande diversidade e unidade coerente. Por um lado, na maior parte do tempo, a linguagem que o Saltério usa para a Escritura é explícita e enfaticamente plural. É o que ocorre mais surpreendentemente no Salmo 119, onde a arquitetura maciça e acróstica do salmo implica que algo abrangente e enciclopédico está sendo dito sobre um assunto vasto e multifacetado.¹¹ No salmo, oito palavras são usadas para aludir aos enunciados de YHWH, e o salmista toca as mudanças neles em uma rodada de repetições aparentemente interminável: *tôrâ* (25 vezes, sempre no singular, traduzido por “lei” ou “instrução”); *dābār* (23 vezes, geralmente no singular, traduzido por “palavra” e referindo-se, às vezes, aos mandamentos de YHWH e, às vezes, às suas promessas); *mišpāṭîm* (23 vezes, geralmente no plural, referindo-se às decisões e pronunciamentos de YHWH como juiz); *‘ēdōt* (23 vezes, sempre no plural, referindo-se às estipulações da aliança); *ḥuqqîm* (22 vezes, sempre no plural, referindo-se aos estatutos vinculativos e permanentes da Lei de YHWH); *mišwōt* (22 vezes, geralmente no plural, referindo-se aos mandamentos de YHWH); *piqqûdîm* (22 vezes, sempre no plural, referindo-se aos enunciados autorizados de YHWH); *’imrâ* (19 vezes, geralmente no singular, traduzido por “palavra” e referindo-se à palavra de promessa de YHWH).¹² O salmista declara repetidamente que ele está falando sobre “todas” as palavras de Deus de um tipo ou de outro: “*todos* os teus mandamentos” (119.6, 86, 151, 172; grifo meu), “*todos* os juízos da tua boca” (119.13; grifo meu), “*todos* os teus preceitos” (119.128; grifo meu), “*cada um* dos teus justos juízos dura para sempre” (119.160, ARA; grifos meus), “*todos* os meus caminhos” (119.168; grifo meu).

Por outro lado, todos os salmos da Torá falam da Lei de YHWH de maneira a encorajar os leitores a ver que essa ampla gama de promessas, estatutos, ordenanças e decretos é consistente em uma

única “lei” ou “palavra”. No Salmo 1, é a “lei” de YHWH que está em vista como objeto de meditação (em contraste implícito com a multidão de “ímpios”, “pecadores” e “escarnecedores” que oferecem seus conselhos opostos). No Salmo 19, os “testemunhos” (NVI), “preceitos”, “mandamentos” (NVI) e “juízos” dos versículos 7b-9 ficam sob a bandeira da “lei” referida no versículo 7a. E no Salmo 119, os dois termos favoritos do salmo (*tôrâ* e *dābār*) são usados quase exclusivamente no singular e funcionam amplamente como termos gerais para referir-se à totalidade da revelação de YHWH, dada como promessa para confiar e como caminho para nele andar.¹³ Tanto a unidade como a pluralidade das Escrituras são importantes para os salmistas:

Este ensino é uma totalidade coerente (ensino, palavra) e algo concretizado em muitas injunções e promessas específicas (afirmações, declarações, ordens, decisões, leis, mandamentos). Sou responsável pelo meu caminho e pelos meus caminhos, tanto a andar no caminho de YHWH quanto a andar nos caminhos de YHWH. A unidade e coerência desse ensino e as injunções e promessas detalhadas têm por objetivo moldar minha vida.¹⁴

Luminoso e Iluminado

Entre as várias imagens que os salmos da Torá usam para a palavra de YHWH, um padrão recorrente que se destaca é a imagem de luz e iluminação. Ela está impressionantemente presente no Salmo 19, onde as descrições das estrelas e do sol na primeira metade do salmo ecoam na descrição da Lei de YHWH na segunda metade: “O mandamento do Senhor é puro”, declara o salmista, “e alumia os olhos” (19.8). Também ocorre repetidamente no Salmo 119 (e.g., 119.105,130,135), em combinação com um padrão convergente de referências a olhos, visão e observação. Os dois salmos retratam o resplendor da Palavra de Deus em termos de brilho como objeto a ser observado e como poder a lançar luz em outras coisas. No Salmo 19, a Lei de YHWH é um objeto

de beleza para o prazer do salmista (19.7-10), que expressa a glória de Deus como as estrelas do céu (cf. 19.1-4a), e um holofote no coração, que expõe falhas escondidas como os raios quentes e brilhantes do sol (19.11-14; cf. 19.4b-6). Semelhantemente, no Salmo 119, a Lei de YHWH é como um livro em que o salmista vê “maravilhas” (119.18), e uma lâmpada, pela qual ele espera ver o mundo e encontrar seu caminho (119.105,130). Essas duas funções da Lei estão intimamente interligadas. A orientação que o salmista espera encontrar nos decretos de YHWH é uma função do gracioso brilho do rosto de YHWH (119.135).

O salmista não apresenta essas afirmações sobre o brilho da Lei de YHWH como observações empíricas fáceis ou óbvias. O contexto experiencial que o salmo descreve está permeado de tensão e perplexidade. O salmista acorda nas primeiras horas da manhã para examinar a palavra de YHWH na escuridão (Sl 119.148). Ele tem buscado (*dārāštî*) os preceitos de YHWH (119.94) e ora para que os mandamentos não se escondam dele (119.19). Seus olhos estão desgastados por procurar a promessa de YHWH e aguardar seu cumprimento (119.82,123). Ele faz suas asseverações sobre a proximidade de YHWH e a verdade de seus mandamentos diante da ameaça e proximidade muito visível dos “que seguem aos malvados” e estão longe da Lei de YHWH (119.150). Ele, no entanto, insiste que a Lei de YHWH é a luz pela qual ele vive, e ele ora para que seus olhos sejam abertos para vê-la e percebê-la como uma “maravilha” (119.18).¹⁵

Exigente e Gracioso

O fato de os salmos da Torá expressarem tal desejo e prazer na Lei de YHWH não significa que os salmistas são cegos às suas funções de ameaça e exigência, ou que essas funções devam ser percebidas como pontos negativos que são compensados pelas funções mais positivas da

Lei. O salmista recebe todas as palavras de YHWH — os estatutos e preceitos, tanto quanto as promessas e garantias — como dons de Deus e são, na estimativa do salmista, preciosas. Os *testemunhos* (ou estatutos) ensinam sabedoria (Sl 19.7); os *preceitos* alegram o coração (19.8); os *mandamentos* alumiam os olhos (19.8). Juntos, admoestam os servos de YHWH acerca dos caminhos da destruição, direcionando-os para os caminhos da bênção e recompensa (19.11). A obediência à Torá não é a cláusula contratual impressa com letras pequenas na parte de trás do contrato de salvação, os pagamentos prorrogados em um esquema de empréstimo divino. A revelação que os salmistas comemoram é uma palavra de graça do começo ao fim, mas também é uma graça que converte e transforma. É o tipo de graça que busca a ovelha perdida, trazendo-a de volta ao caminho dos mandamentos (119.176).

Para Israel e para o Mundo

A ênfase dos salmistas na Lei de YHWH como dom gracioso vai em conjunto com as convicções que tinham sobre a bondade particular e eleita de Deus para com o povo de Israel. Foi “a Moisés” que YHWH deu a conhecer os seus caminhos e “aos filhos de Israel” que Ele revelou os seus feitos (Sl 103.7). “Mostra a sua palavra a Jacó, os seus estatutos e os seus juízos, a Israel. Não fez assim a nenhuma outra nação; e, quanto aos seus juízos, nenhuma os conhece” (147.19,20).

Quando chegamos à Escritura pelo caminho dos salmos, não podemos deixar de notar que a Bíblia que estamos aprendendo a ler é um livro que pertence a uma comunidade de adoração do povo de Deus; um livro que foi originalmente dado à determinada comunidade que era descendente de Abraão e foi constituída como nação ao pé do monte Sinai. A “lei” que se celebra não é, pelo menos no primeiro caso, uma “lei moral dentro de mim” universalmente acessível,¹⁶ mas, sim, a Lei particular que foi dada a Moisés no Sinai. A história dos feitos

poderosos de Deus (sobre os quais os salmistas pedem aos leitores que meditem) é a história das interações de YHWH com Israel (e.g., Sl 78; 105; 106; 111), e os motivos pelos quais deve ser escrita, lida, lembrada e recontada tem a ver, pelo menos em parte, com os propósitos de YHWH para a nação: “Para que a geração vindoura a soubesse, e os filhos que nascessem se levantassem e a contassem a seus filhos; para que pusessem em Deus a sua esperança e se não esquecessem das obras de Deus” (78.6,7).

Nos salmos que falam na primeira pessoa do singular — as ações de graça e lamentos individuais, por exemplo, e muitos dos salmos de sabedoria —, o “eu” do salmo ainda está localizado, de forma implícita ou explícita, dentro do “nós” da nação. O testemunho pungente e pessoal do Salmo 116, por exemplo, ainda é articulado em termos das tradições pertinentes ao credo da nação (116.5 aludindo a Êx 34.6,7) e recontado “na presença de todo o seu povo” (34.14,18). Mas nem sempre é apenas o falante nos salmos que está entre o povo, pois também está um dos seus representantes e um dos seus governantes. O título editorial que descreve o Salmo 19, por exemplo, diz “Salmo de Davi”, o que nos estimula a ler a atenção dedicada do salmista à Lei de YHWH como expressão de piedade privada de um indivíduo e, de igual forma, como articulação da postura adequada a ser tomada pelo governante do povo de Deus. Bem-aventurada é a nação cujo rei (“o teu servo”) é admoestado pelos preceitos divinos, remoa ardentemente os seus erros ocultos e não deseja ser assenhoreado pela soberba (Sl 19.11-13). Mesmo no Salmo 119 que não tem título, com a incessante e generalizada ocorrência da primeira pessoa do singular, há indícios de que o salmista não está falando como crente particular, mas como “teu servo” (11 vezes no salmo) — um governante do povo de YHWH, ameaçado pelas conspirações de príncipes, castigado por YHWH a peregrinar, porém desejando ser levado de volta aos caminhos retos e

fazer justiça entre o povo de YHWH.¹⁷

O fato de que o Saltério retrata as Escrituras como pertencentes à comunidade do povo de Deus não significa que motiva os leitores a interpretar as Escrituras como projeção da voz e vontade da nação.¹⁸ De acordo com o Saltério, a Lei de Moisés tem de ser recebida como a palavra de *YHWH* (ou, nos pronomes da segunda pessoa de oração e louvor, “sua” palavra), que aborda e confronta a nação e (às vezes) ocasiona dolorosa divisão entre o indivíduo que ouve e os “príncipes” e “mestres” que não ouvem (e.g., Sl 119.23,99,161). Semelhantemente, a história bíblica das obras poderosas de YHWH não é contada como propaganda patriótica triunfalista, mas, sim, como chamada ao arrependimento nacional, ou como expressão do compromisso ligado à aliança de YHWH, a qual é adotada pela comunidade para invocar YHWH a lembrar e honrar suas promessas (e.g., Sl 78; 89; 95; 105; 106).¹⁹

O Saltério também não encoraja os leitores a considerar as Escrituras como se fossem destinadas ao benefício exclusivo de Israel. O Deus cuja palavra é celebrada e narrada no Saltério é o Deus por cuja palavra os céus foram feitos (Sl 33.6). Ele não é apenas o Deus de Israel, mas também é o Deus de toda a terra. A história de suas obras poderosas tem de ser contada para as futuras gerações de Israel e, de igual forma, para todas as nações do mundo (e.g., Sl 22.27-31; 45.17; 67.2; 96.3-10; 105.1), e o seu decreto a respeito do seu rei ungido deve ser proclamado aos reis e governantes do mundo (2.7-12).²⁰

Recebendo Corretamente as Escrituras

O Saltério ensina os leitores a perceber o que são as Escrituras e, além disso, a receber o que as Escrituras fazem — com que propósitos abordar as Escrituras e como prever e responder corretamente às suas ações por palavras. Quando abordamos as Escrituras pelo caminho do

Saltério, estamos aprendendo uma doutrina teórica das perfeições das Escrituras e sendo treinados no tipo de práticas e disposições que devem caracterizar nosso uso do texto.²¹

O salmo de abertura encoraja os leitores a aproximarem-se das Escrituras com atenção ou aquiescência, mas também com “prazer”.²² A atividade descrita como a ocupação diária e noturna da pessoa abençoada é a meditação na Lei de YHWH. O tipo de meditação que está em vista no Saltério, tanto aqui quanto em outros lugares, não é uma contemplação desapaixorada e sem palavras, mas, sim, um sussurro e um murmúrio sincero e vocalizado que expressa um engajamento intenso e prolongado com o texto.²³

Os salmistas descrevem que a meditação tem lugar na luz pública do dia e na escuridão solitária da noite. A Lei de YHWH é um texto para ser estudado, discutido e compreendido, bem como memorizado e internalizado. Na linguagem dos salmos, esse texto tem de ser escondido no coração (e.g., Sl 119.11),²⁴ entre as fontes subterrâneas do caráter e conduta.

O tipo de internalização formativa que os salmistas recomendam está estritamente representado nos Salmos 111 e 112, que são um par de salmos acrósticos que se concentram, respectivamente, nas obras de YHWH e na conduta daqueles que o temem. De acordo com o Salmo 111, YHWH “fez lembradas as suas maravilhas” (111.4), permitindo que suas obras fossem meditadas por aqueles que nelas têm prazer (111.2, NVI). A fidelidade de suas obras é paralela à confiabilidade de seus preceitos (111.7,8, NVI), dando a entender uma conexão adicional entre meditar nas obras de Deus e ter prazer nas suas palavras. Tal implicação é retomada no salmo seguinte, que descreve a bem-aventurança daquele que “teme ao Senhor” e “em seus mandamentos tem grande prazer” (112.1). A justiça de YHWH, que é celebrada no Salmo 111, é ecoada e manifestada na justiça daqueles que o temem (Sl

112.2-9). As obras de YHWH tornaram-se um eco vivo do compromisso do credo de Israel sobre a graça e a compaixão de YHWH (Sl 111.4,5; 112.4,5; cf. Êx 34.6).

Os salmistas, entretanto, não alimentam a ilusão de que esse tipo de círculo virtuoso de piedade, prazer e prosperidade é o caminho normal pelo qual o povo de Deus encontra sua palavra. Vezes sem conta, ao longo do Saltério, as tradições bíblicas são evocadas em contextos de pecado, sofrimento e injustiça. A Lei e a aliança de YHWH e a história de suas obras poderosas são lembradas como convocação ao arrependimento ou como pano de fundo no qual os salmistas lamentam sua situação e clamam a YHWH para que Ele aja com misericórdia e justiça (e.g., Sl 78; 89; 95; 105; 106). As descrições da bem-aventurança do leitor piedoso e obediente da Lei de YHWH no Salmo 1 e Salmo 112 estão lado a lado do testemunho do pecador perdoado e instruído no Salmo 32, das petições lamentosas do peregrino punido no Salmo 119 e do recital angustiado das obras e compromissos de YHWH no Salmo 89.

A confissão e o lamento, porém, não são as últimas palavras do Saltério. A leitura e a lembrança, a reflexão e a meditação, o arrependimento e a petição, que são enunciados e descritos no Saltério, são todos direcionados para o crescendo de louvor com o qual a coleção conclui. A sequência de encerramento do Saltério começa com o Salmo 145, o último salmo davídico da coleção, no qual o salmista lembra as obras poderosas de YHWH, colocando seus próprios louvores na narrativa alegre onde uma geração fala dessas obras para a geração seguinte (145.4-6) e toda a criação declara o louvor de Deus, “para que façam saber aos filhos dos homens as tuas proezas e a glória da magnificência do teu reino” (145.10-12). Os cinco salmos restantes do Saltério seguem a liderança deste salmista, reunindo os tópicos da história das obras poderosas de Deus e convocando o povo e toda a

criação para cantar os seus louvores. Assim, o Saltério conclui com uma convocação ao louvor universal e a uma doxologia de resposta que sintetiza resumidamente o principal propósito de toda leitura da Bíblia: “Tudo quanto tem fôlego louve ao Senhor. Louvai ao Senhor!”.

Viajando pelo Caminho do Saltério

As orações e louvores do Saltério — tanto meditações privadas quanto louvores públicos — desempenham um papel indispensável em formar o caminho pelo qual o povo de Deus aborda e recebe sua palavra. As crenças cristãs sobre a Escritura e as disposições para com ela são sustentadas pelo argumento lógico e exortação fervorosa, bem como pelas práticas, como cantar e orar os salmos, que nos ensinam a articular essas crenças e disposições.

O Saltério é um poderoso lembrete de que uma doutrina viva e ativa da Escritura precisa ser orada, cantada e praticada, e não meramente definida e defendida. Nas reuniões dominicais de grande parte do evangelicalismo contemporâneo, o Saltério desapareceu de vista quase completamente, exceto pelo sentimento alegre e ocasional arrancado de um salmo como chamamento para adorar ou pela linha em uma letra de música, que fica pendurada no ar como o sorriso do gato Cheshire. Como indivíduos, também suspeito que, pelo menos para muitos de nós, há pouco espaço nos padrões de vida frenéticos e perturbadores que construímos para nós mesmos (ou que aceitamos passivamente) para o tipo de leitura, recitação e meditação no Saltério em nossa devoção privada e doméstica que poderia ajudar a remediar essa deficiência. Mas a igreja que se esqueceu do Saltério é uma igreja que abandonou um dos principais caminhos da Bíblia para o entendimento e experiência da Palavra de Deus. Talvez seja hora de dedicarmo-nos novamente ao tipo de práticas e disciplinas que nos tornem aprendizes dos salmistas e que nos reúnam com a igreja ao

longo dos tempos — e com o povo de Israel antes deles — para que voltemos a viajar por esse caminho outra vez.



CAPÍTULO 2

“NA TUA BOCA E NO TEU CORAÇÃO”

Deuteronômio e a Hermenêutica da Lei

Moisés, Agostinho e Pelágio

Nos primeiros anos do século V, mais de mil anos antes da disputa entre Tyndale e More (referida no capítulo anterior), surgiu um debate igualmente ferrenho em Roma. Esse debate estava centrado nos mandamentos de Deus e como eles devem ser recebidos e respondidos. Pelágio, mestre britânico que estava alcançando fama como asceta e reformador moral, ficou escandalizado quando ouviu um bispo citar uma passagem das *Confissões* de Agostinho. A passagem ofensiva era uma em que Agostinho recordava a dificuldade que teve com o mandamento de Deus a respeito da continência sexual antes de entregar-se desesperadamente à misericórdia de Deus: “Só na grandeza da Tua misericórdia coloco toda minha esperança. [...] Ordena-me a continência? Dá-me o que mandas, e ordena o que quiseses!”.

Pelágio ficou enfurecido por causa dessa maneira de falar sobre o mandamento de Deus e quase perdeu a compostura com o bispo.² De acordo com sua lógica, um mandamento dado por um Deus sábio e justo tem de ser recebido sem o menor problema, com obediência alegre e imediata, e não com súplicas angustiosas em busca de graça:

O próprio Deus, a majestade eterna, [...] enviou-nos as Sagradas Escrituras como a coroa de seus preceitos verdadeiramente dignos de adoração. Longe de [recebê-las] imediatamente com alegria e veneração, [...] gritamos no rosto de Deus e dizemos: “É difícil! É complicado! Não podemos! Não passamos de homens envolvidos pela fragilidade da carne!”. Que loucura cega! Que profanidade precipitada! [...] Ninguém conhece melhor a medida de nossa força do que aquEle que nos deu essa força. Ninguém entende melhor o que está dentro de nosso poder do que aquEle que nos dotou com os recursos desse poder. Não foi da sua vontade mandar algo impossível para o homem, pois Ele é justo. E Ele não condenará o homem pelo que o

homem não pode evitar.³

Seria um erro pensar na disputa de Agostinho com Pelágio como mero episódio do passado distante, sem relevância permanente para hoje. Enquanto o pelagianismo austero e ascético do século V está distante da experiência da maioria dos leitores modernos da Bíblia, um eco semipelagiano mais suave e vago continua a reverberar amplamente em nosso tempo e funciona (como escritores tão confessionalmente diversos como Roger Olson, Michael Horton, William Willimon e Christian Smith concordam) como “a teologia padrão da maioria dos cristãos americanos”.⁴ Em nosso tempo, como aconteceu no tempo de Agostinho, a batalha sobre como receber e responder aos mandamentos de Deus (incluindo os mandamentos sobre como ordenar os desejos e práticas sexuais) é travada em duas frentes. De um lado, estão os moralistas e gerentes que mineram a Palavra de Deus em busca de dicas e técnicas “bíblicas” que podemos empregar para melhorar a nós e ao nosso mundo; do outro, os maniqueístas e marcionistas⁵ que desprezam a Lei do Antigo Testamento (e todas as regras, disciplinas e tradições em geral) por considerá-la um emaranhado opressivo que foi abolido por Cristo em favor de uma conexão imediata, interior e intuitiva da alma com Deus.

“Declarar esta Lei” (Dt 1.5): Deuteronômio como Interpretação

Se pesquisarmos o cânone em busca de orientação sobre como a Lei de Moisés tem de ser recebida e considerada, então a primeira voz a ser ouvida é a do próprio Moisés. Sua interpretação mais sustentada da Lei está apresentada nos discursos, cânticos e bênçãos do livro de Deuteronômio. A característica do Deuteronômio como livro de interpretação é obscurecida pelo título dado ao livro nas traduções grega, latina, portuguesa e inglesa, o que implica que o livro deve ser lido como “segunda Lei” (em grego: *deuteros nomos*), ou seja, como

ajuda extra da mesma porção que foi servida para Israel em Horebe. Mas o Moisés do Deuteronômio é apresentado mais como intérprete e profeta do que como legislador (cf. Dt 1.5; 34.10).⁶ Embora contenha “estatutos e juízos” (especialmente nos caps. 12–26), o livro como um todo não é tanto uma compilação de leis quanto uma resposta à pergunta que Moisés coloca nos lábios do “teu filho” em 6.20: “[...] Quais são os testemunhos, e estatutos, e juízos que o Senhor, nosso Deus, vos ordenou?”.⁷

Três Futuros

Essa questão é apresentada como pergunta que precisará ser respondida “quando teu filho te perguntar, pelo tempo adiante”, fato que indica que o contexto em que Moisés faz a pergunta é algo mais amplo e longo do que o momento imediato de decisão que Israel enfrentava nas planícies de Moabe. Repetidamente, os discursos de Moisés abordam a situação das futuras gerações de Israel, “havendo-te, pois, o Senhor, teu Deus, introduzido na terra” (Dt 6.10; cf. 4.10; 5.31; 12.1; etc.), e, à medida que o livro chega ao fim, enfatiza cada vez mais que esse futuro na terra será um futuro sem Moisés, quando suas palavras precisarão ser ouvidas e lembradas na sua ausência (cf. 31.1,2,24-29; 34.9).

Mas outro futuro ainda mais distante também é abordado no livro. Estamos no seu limiar em Deuteronômio 4.25a (“Quando, pois, gerardes filhos e filhos de filhos, e vos envelhecerdes na terra”), e o próximo passo adiante é dado como possibilidade hipotética no versículo 25b (“E vos corromperdes”). Nos versículos 27 a 30, o foco está no problema da dispersão e angústia ameaçado no versículo 26 como castigo pela apostasia, e esse futuro prenunciado torna-se a nova situação abordada: “Quando estiveres em angústia, e todas estas coisas te alcançarem” (4.30a). Encontramos semelhante movimento da

contingência para a previsão no capítulo 29, onde os avisos e ameaças dos versículos 18 a 21 são seguidos pela descrição nos versículos 22 a 28 de um cenário que mostra que as piores possibilidades aconteceram.⁸ Isso, por sua vez, prepara o cenário para os primeiros parágrafos do capítulo 30: “Será que, sobrevindo-te todas estas coisas, a bênção ou a maldição, que tenho posto diante de ti”.

Em algum lugar nesses dois futuros previsíveis retratados nos discursos de Moisés, está o período de tempo implícito, no qual o narrador do livro discursa ao público (e.g., Dt 34.6,10-12) e no qual o compilador do livro em sua forma final reapresenta as palavras de Moisés para um novo público, exortando-o implicitamente a ouvir e considerar com seriedade o que foi dito aos seus antepassados nas planícies de Moabe e foi escrito “num livro” (31.24) para benefício próprio.

Mas mesmo isso não é o horizonte mais distante previsto no livro. Os discursos de Moisés apresentam um terceiro horizonte, e, para os leitores originais do livro — quer a situação ocorresse na terra sob a ameaça de exílio, ou na Babilônia no meio de sua realidade, ou no período persa, vivendo com as consequências do exílio — esse terceiro e mais distante horizonte ainda permanece no futuro. Sobre esse terceiro futuro glorioso, Moisés diz:

E o SENHOR, teu Deus, circuncidará o teu coração e o coração de tua semente, para amares ao SENHOR, teu Deus, com todo o coração e com toda a tua alma, para que vivas. [...] E o SENHOR, teu Deus, te dará abundância em toda obra das tuas mãos, no fruto do teu ventre, e no fruto dos teus animais, e no fruto da tua terra para bem; porquanto o SENHOR tornará a alegrar-se em ti para bem, como se alegrou em teus pais; quando deres ouvidos à voz do SENHOR, teu Deus, guardando os seus mandamentos e os seus estatutos, escritos neste livro da Lei, quando te converteres ao SENHOR, teu Deus, com todo o teu coração e com toda a tua alma. (Dt 30.6,9,10)

A Lei e o Coração

A ênfase no “coração” (em hebraico: *lēbāb*) nesses versículos (seis vezes em Dt 30.1-10) é característico do livro de Deuteronômio como um todo. “A retórica, o estilo didático e exortatório, os apelos urgentes, as promessas entusiásticas e os avisos terríveis são direcionados exatamente ao coração e à mente, o mundo interior da vontade e propósito.”⁹ O que é dito sobre a Lei e o coração nos discursos de Moisés em Deuteronômio corre como um fio através do livro inteiro, amarrando grande parte da narrativa, teologia e exortação do livro. Se pudermos rastrear essa linha, ela então nos levará bem em direção do nosso objetivo de responder os protestos de Pelágio com uma firme defesa da graça de Deus, sem cair no marcionismo e no maniqueísmo que estão na direção oposta.

Primeiro Discurso: Deuteronômio 1–4

“Te não esqueças daquelas coisas [...] e se não apartem do teu coração.” (Dt 4.9)

O primeiro discurso de Moisés, que vai de Deuteronômio 1.6 a 4.40, começa por recontar a história da jornada de Israel de Horebe (monte Sinai) a Moabe, enfatizando a entrada frustrada do povo na terra em Cades-Barneia (1.20-46) e as vitórias divinamente habilitadas contra Siom e Ogue (2.2–3.11). No capítulo 4, o modo do discurso muda de narração para exortação (“Agora, pois, ó Israel, ouve”), mas as narrativas dos capítulos 1 a 3 (bem como os eventos em Baal-Peor, Horebe e o Egito que são lembrados no cap. 4)¹⁰ não são deixadas para trás. Fortalecendo o apelo de 4.1,2: “[...] ouve os estatutos e os juízos que eu vos ensino”, “para os cumprirdes, para que vivais” e “para que guardéis os mandamentos do SENHOR, vosso Deus, que eu vos mando”, há um apelo para que a nação retenha no coração a lembrança do que viram com os olhos: “Tão somente guarda-te a ti mesmo e guarda bem a tua alma, que te não esqueças daquelas coisas que os teus olhos têm

visto, e se não apartem do teu coração todos os dias da tua vida, e as farás saber a teus filhos e aos filhos de teus filhos” (4.9).

O fato de que os ouvintes de Moisés nas planícies de Moabe não estavam entre os que viram as coisas é imaterial para a retórica de Moisés: A distinção entre gerações que foi enfatizada nos capítulos 1 a 3 agora desaparece em favor da ênfase na solidariedade de Israel como povo (abordada em 4.9,10 na primeira pessoa do singular). A nação tem de “lembrar-se” das coisas que viu passando a história de uma geração para a outra.

“Hoje [...] refletirás no teu coração.” (Dt 4.39)

A conexão entre lembrar a história e guardar os mandamentos é explicada no restante do capítulo. Primeiro, como Moisés enfatiza nos versículos 10 a 31, a história do que Israel viu (“semelhança nenhuma”, 4.15) fornece justificativa para o mandamento contra a idolatria. No entanto, mais tem de ser lembrado do que meramente o ídolo que Israel não viu. Quando o capítulo é encerrado na conclusão, nos versículos 32 a 40, enfatiza o que Israel experimentou: A voz de Deus falando do meio do fogo (4.33) e Deus tomando para si um povo do meio de outro povo (4.34).

O que Israel deve lembrar e refletir hoje é que “só o SENHOR é Deus em cima no céu e embaixo na terra; nenhum outro há” (4.39). Isso, de acordo com o versículo 35, é a lição fundamental tirada de tudo o que eles testemunharam, e a lógica por trás dos versículos 39 e 40 implica que refletir essa realidade no coração será a convicção interior que impulsionará a obediência a todos os testemunhos e estatutos da aliança que Ele fez com eles.

Segundo Discurso, Parte 1: Deuteronômio 5–11

“Quem dera que eles tivessem tal coração” (Dt 5.29)¹¹

O segundo discurso de Moisés começa onde o primeiro discurso

terminou: em Horebe, com YHWH falando com Israel do meio do fogo. Depois da narrativa das dez “palavras” (5.22; em hebraico: *dēbārîm*) que Ele falou diretamente com a nação, consta em 5.23-27 uma descrição da resposta dos filhos de Israel. Eles reconhecem a “glória” e a “grandeza” do que viram, ficam atônitos “que Deus fala com o homem e que o homem fica vivo” (5.24), mas, com medo de serem consumidos pelo fogo caso continuassem a ouvir, pedem a Moisés que se aproxime, ouça por eles e, em seguida, recontе-lhes as palavras de Deus: “Tu nos dirás tudo o que te disser o SENHOR, nosso Deus, e o ouviremos e o faremos” (5.27).

A reação do povo é endossada calorosamente e de forma abrangente por Deus: “[...] Eu ouvi a voz das palavras deste povo, que te disseram; em tudo falaram eles bem” (5.28). Ele, porém, não alimenta a menor ilusão sobre a probabilidade de o povo viver o que prometeu. Imediatamente após o caloroso endossamento do versículo 28, ele acrescenta uma incisiva declaração de “desejo divino”¹² no versículo 29: “Quem dera que eles tivessem tal coração que me temessem e guardassem todos os meus mandamentos todos os dias, para que bem lhes fosse a eles e a seus filhos, para sempre!”.

De certo ponto de vista, os sentimentos expressos em 5.29 são motivo de extremo pessimismo. Se há alguém que conhece o coração de Israel, esse alguém é o Deus de Israel. Como nos lembra 8.2, foi Ele que colocou Israel à prova no deserto “para saber o que estava no teu coração, se guardarias os seus mandamentos ou não”. As predições sombrias que se acumulam por todo o livro, como ameaças e advertências que se estabeleceram em realidades, não devem ser lidas como se fossem o trabalho externo de um fatalismo opressivo e malévolо, que pressiona o coração de um povo inocente para tornar má uma nação boa. Seja qual for a conclusão que chegemos de outros lugares sobre a metafísica do conhecimento prévio de Deus e a relação

entre o tempo humano e a eternidade divina, Deuteronômio apresenta as previsões lúgubres e inexoráveis de Deus sobre o futuro da nação conforme informado (em parte, pelo menos) pelo seu conhecimento perfeito do coração do povo no presente: “[...] conheço a sua imaginação, o que eles fazem hoje, antes que os meta na terra que tenho jurado” (31.21).

Entretanto, de outro ponto de vista, o lamento divino em 5.29 também é motivo de otimismo: Se o próprio YHWH, o Deus soberano que fez conhecido o seu poder no êxodo e falou do meio do fogo em Horebe, deseja que os filhos de Israel tenham um coração diferente do coração teimoso e rebelde que têm no presente, então, talvez, haja motivos para esperar que as coisas não permaneçam para sempre como estão agora.

“De todo o teu coração” (Dt 6.5)

Por enquanto, o desejo divino de 5.29 é deixado suspenso no ar, e o foco da retórica de Moisés volta-se à decisão que Israel tem de tomar no presente e à resposta que eles e seus filhos têm de dar ao que YHWH ordenou-os. Embora existam muitos mandamentos, estatutos e juízos, e todos eles têm de ser guardados (6.1,2), Moisés enfatiza, na primeira parte do discurso, o mandamento central que subjaz a todos eles: “Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR. Amarás, pois, o SENHOR, teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu poder” (6.4,5).

Seria erro ler o mandamento em 6.5 pela lente do individualismo moderno, ocidental e romântico, como se o “coração” não passasse de uma fonte de emoções espontâneas em erupção, e como se o “amor” interior e invisível estivesse desconectado da obediência exterior e visível. Em Deuteronômio e em outros textos do Antigo Testamento, o “coração” (em hebraico: *lēbāb* ou *lēb*) não é apenas o lugar das emoções, mas também o local da memória, entendimento e decisão, e o amor

que é ordenado em Deuteronômio está inextricavelmente ligado a uma obediência externa e visível aos estatutos e leis de Deus. Mas seria igualmente erro eliminar completamente a dimensão emocional e afetiva do amor (tanto o amor de YHWH pelo seu povo quanto o amor que o mandamento ordena que o seu povo tenha por YHWH), conforme Deuteronômio descreve. As palavras do mandamento: “Amarás, pois, o SENHOR, teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu poder” não são mero discurso de um programa político de fidelidade à aliança ou de um hábito de comportamento obediente. Elas também incluem uma devoção profunda, interior e afetiva, como o amor entre uma mulher e um marido ou entre um filho e um pai.¹³ Assim como Israel tem de amar YHWH “de todo o [seu] coração”, assim também tem de temer, andar em obediência e servir YHWH “com todo o [seu] coração e com toda a [sua] alma” (10.12; cf. 11.13). O amor e o temor são interpretados mutuamente,¹⁴ e a qualidade “todo o coração” é o comum denominador de ambos.

“Estas palavras [...] estarão no teu coração” (Dt 6.6)

Se Israel deve amar YHWH desta maneira, então as palavras da aliança terão de ser escritas não apenas em tábuas de pedra, mas também nos corações de Israel (6.6; cf. 11.18). Aqui, da mesma forma, a lente do individualismo moderno e romântico pode causar distorções. O que tem de estar em seus corações não é algo vago, sentimental ou sem conteúdo. São “estas palavras” (*haddēbārîm hā’ēlleh*), e o processo pelo qual serão inscritas é enfaticamente social, envolvendo recitação, repetição e ritual: “E as intimarás a teus filhos e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e deitando-te, e levantando-te. Também as atarás por sinal na tua mão, e te serão por testei­ras entre os teus olhos. E as escreverás nos umbrais de tua casa e nas tuas portas” (6.7-9).¹⁵

“Não fales no teu coração” (Dt 9.4)¹⁶

Ainda que 6.6 descreva o coração como uma tábua sobre a qual as palavras são impressas e inscritas, seria errado concluir que Deuteronômio vê o coração como uma ardósia em branco sobre a qual as mensagens são escritas pelos outros, ou mesmo uma balança de dois pratos que faz avaliações equilibradas e racionais. Nesta primeira parte do segundo discurso de Moisés, ele repetidamente descreve o coração como um lugar em que as palavras são ditas e escritas, destacando a importância do que é dito no coração (por um indivíduo ou por uma nação, coletivamente) e de como as ações e as palavras de Deus são interpretadas.

Especificamente, o tipo de solilóquio previsto e proibido nesta primeira parte do segundo discurso de Moisés é o solilóquio que engrandece o poder das nações e esquece o poder de Deus (7.17), que interpreta a riqueza e o sucesso como realização pessoal, e não como presente de Deus (8.17), ou que interpreta a dádiva da terra e a destruição das nações como recompensa pela justiça própria de Israel (9.4).¹⁷ O coração que recebe devidamente as palavras de Deus é um coração cuja conversa interior é caracterizada pela gratidão e humilde confiança.

“Circuncidai, pois, o prepúcio do vosso coração” (Dt 10.16)

Se os filhos de Israel têm de responder aos mandamentos de YHWH com o tipo de amor e temor de todo o coração como requisitado em 6.5 e 10.12,13, e (em particular) se quiserem imitar o amor de YHWH pelo órfão, viúva e estrangeiro, então eles precisarão fazer uma mudança radical e interna da atual dura arrogância. Nas palavras de 10.16 (que ecoam Lv 26.41), eles precisarão circuncidar o coração, de modo que a marca externa de fidelidade à aliança torne-se a imagem da adoção humilde e interna das estipulações da aliança.

Segundo Discurso, Parte 2: Deuteronômio 12–28

Se os primeiros capítulos do segundo discurso de Moisés concentram-se na demanda central da aliança, a segunda metade amplia o alcance da discussão, abarcando as estipulações particulares e diversas da aliança (caps. 12–26) e as bênçãos e maldições associadas a ela (caps. 27–28). Estes capítulos não abandonam o foco no coração, como vimos nos capítulos 5 a 11. No capítulo 15, por exemplo, Moisés expressa exortações sobre como receber as estipulações relativas ao ano de cancelamento de dívidas como desafio explícito ao solilóquio do credor de coração duro (15.7-11). Enquadra as estipulações concernentes ao reinado à luz do perigo de que o coração do rei seja desviado por muitas esposas (17.17) ou levantado (17.20)¹⁸ acima de seus irmãos israelitas. E as estipulações relativas à guerra (20.3,4,8) desafiam os exércitos israelitas a não serem tímidos ou moles de coração como seus antepassados (cf. 1.28), mas que levassem em conta a probabilidade de que muitos deles o serão. Os capítulos finais do discurso, que explicam as bênçãos e as maldições da aliança, também deixam claro que a raiz prevista dos vários pecados em que as maldições da aliança são pronunciadas deve-se a este fato: “Porquanto, não haverás servido [...] com alegria e bondade de coração [em hebraico: *bēṭôb lēbāb*, ou “com um coração alegre”], pela abundância de tudo” (28.47).

Terceiro Discurso: Deuteronômio 29–30

“Não vos tem dado o SENHOR um coração para entender” (Dt 29.4)

Nos capítulos 29 e 30, o terceiro discurso de Moisés começa recapitulando o principal conteúdo dos capítulos 1 a 4. Paradoxal e tragicamente, embora os olhos dos filhos de Israel tivessem visto (29.2,3, duas vezes) todos os “sinais e grandes maravilhas” do êxodo, não tinham “olhos para ver, nem ouvidos para ouvir” (29.4), porque

“não [lhes] tem dado o SENHOR um coração [em hebraico: *lēb*] para entender”. Ao afirmar que é assim “até ao dia de hoje”, a declaração de Moisés (como o lamento divino em 5.29) é um trágico resumo do que não foi aprendido em 40 anos de peregrinações no deserto e uma meia-esperança sussurrada de que, um dia, tal coração seja-lhes dado.

Nem a tragédia nem a meia-esperança estão abolindo a responsabilidade da nação ou dos indivíduos que a compõem, como se vê pela resposta dada no presente às promessas e avisos de YHWH. Trata-se de algo que está claro nos avisos solenes registrados em 29.18,19 a respeito do indivíduo cujo coração “se desvie” para servir a outros deuses, ao mesmo tempo em que invoca interiormente uma bênção complacente e hipócrita sobre si mesmo.

“O SENHOR, teu Deus, circuncidará o teu coração” (Dt 30.6a)

No capítulo 30, ocorre a pura e plena expressão da esperança que foi meio-sussurrada em 5.29 e 29.4 e prefigurada brevemente em 4.29-31:

E será que, sobrevindo-te todas estas coisas, a bênção ou a maldição, que tenho posto diante de ti, e te recordares delas entre todas as nações, para onde te lançar o SENHOR, teu Deus; e te converteres ao SENHOR, teu Deus, e deres ouvidos à sua voz conforme tudo o que eu te ordeno hoje, tu e teus filhos, com todo o teu coração e com toda a tua alma, então, o SENHOR, teu Deus, te fará voltar do teu cativeiro, e se apiedará de ti, e tornará a ajuntar-te dentre todas as nações entre as quais te espalhou o SENHOR, teu Deus. (Dt 30.1-3)

O processo descrito é doloroso, pois somente quando “todas estas coisas, a bênção ou a maldição”, sobrevierem sobre os filhos de Israel é que eles irão recordar-se delas. Isso envolve um arrependimento de todo o coração (“e te converteres ao SENHOR, teu Deus, e deres ouvidos à sua voz conforme tudo o que eu te ordeno hoje, tu e teus filhos, com todo o teu coração e com toda a tua alma”), o que equivale à circuncisão ordenada no capítulo 10, agora realizada no coração de

Israel pelo próprio Deus. O efeito do coração circuncidado será (1) um amor de todo o coração (30.6b), correspondente ao amor que foi ordenado em 6.5, e (2) a colocação da palavra do mandamento de YHWH na boca de Israel e em seu coração (30.14) para que eles obedeçam.¹⁹

Como Ler uma Lei Quebrada

Para os ouvintes originais dos discursos de Moisés nas planícies de Moabe e para os leitores originais do Deuteronômio, o dia para o cumprimento dessa sublime esperança ainda estava no futuro. Sua tarefa era ler a Lei de Deus de sua posição favorável, a saber, no meio da história. Não estavam no início da história, quando a nação era nova em folha e a Lei fora dada recentemente; e nem no final, quando todas as promessas terão sido cumpridas e toda esperança, satisfeita. A Lei que tinham de ler era uma Lei que fora repetidamente quebrada (desde o primeiro dia em que lhes fora dada, como é lembrado em Dt 9); não era uma fórmula fácil de dez passos para o sucesso, dada a um povo prístino.

Então, como você deve ler uma lei quebrada?

Com Arrependimento...

A primeira parte da resposta é óbvia: com arrependimento. O mandamento: “Aplicai o vosso coração a todas as palavras que hoje testifico entre vós” (como o coloca Moisés em Dt 32.46), significa aplicar o coração a uma palavra que fala como “testemunha [...] contra eles” (31.19,26,28). A lamentação e a oração de Moisés em 9.18-29 fornecem um modelo para o que seria aplicar o coração a esse tipo de testemunho.

...E Fé

Mas a palavra à qual o coração deve ser aplicado não é apenas uma

palavra de condenação que sentencia o passado, mas também uma palavra de esperança que orienta o futuro. Os mandamentos da aliança estão ligados à promessa de que, um dia, serão escritos no coração de Israel, e o povo de Deus será capacitado a amá-lo. Nesse sentido, o mandamento, lido à luz da promessa, tem de ser recebido como “a palavra da fé” (cf. Rm 10.8). Tem de ser recebido com a confiança de que Deus, um dia, ocasionará o cumprimento da “justiça” do mandamento (cf. Rm 8.4) e com a oração para que essa capacitação, mesmo que seja apenas um antegozo, seja vivida no presente.

Lendo os Mandamentos Hoje

Nossa situação não é, obviamente, idêntica à dos primeiros ouvintes de Moisés e dos leitores originais de Deuteronômio. Neste lado da reconstituição do povo de Deus em Cristo, a justiça da Lei que tem de ser cumprida em nós é muito diferente da que teria sido se fôssemos membros da nação com a qual YHWH fez sua aliança em Horebe,²⁰ e a descrição de Paulo: “Nós [...] andamos [...] segundo o Espírito” (Rm 8.4) lembra-nos de que vivemos nos dias em que o Espírito de Deus já foi derramado sobre o seu povo.

Todavia, mesmo para nós, a experiência do Espírito é apenas uma experiência das “primícias”. Ainda não estamos na era em que a esperança tornou-se visível. Se entendermos nosso coração mesmo que um pouco, saberemos que há algo extremamente deficiente no moralismo elementar e autoconfiante de Pelágio. Quando lemos os mandamentos de Deus, há boas razões para, junto com Agostinho, entregarmo-nos à misericórdia divina e orarmos fervorosamente (embora não desesperadamente) pela graça capacitadora divina. “Só na grandeza da tua misericórdia coloco toda minha esperança. [...] Dá-me o que mandas, e ordena o que quiseses!”.²¹

A graça à qual nossas esperanças são direcionadas em Deuteronômio

não é uma graça barata, desprovida das demandas morais ou do poder transformador. Deuteronômio é um livro que nos compunge o coração e engrandece a seriedade de nosso encontro com os mandamentos de Deus. Mas é, ao mesmo tempo, um livro que situa esses mandamentos e a totalidade de nossa vida numa história que é, do começo ao fim, uma história da graça divina. Se quisermos receber os mandamentos de Moisés com a gratidão e seriedade que merecem, relacionando-os corretamente à história e à promessa da graça de Deus — se desejamos repelir, de um lado, os moralistas e, de outro, os marcionistas —, então precisamos passar um tempo primeiro com o próprio Moisés, ouvindo com atenção sua interpretação dos mandamentos e colocando nossa interpretação como aprendiz da dele.



CAPÍTULO 3

“ESTA... BENEFICÊNCIA”

Rute e a Hermenêutica da Virtude

Virtude e Interpretação

Que tipo de leitores tornam-se os melhores intérpretes (das Escrituras ou de qualquer texto)? Nas últimas décadas, um número crescente de escritores tem afirmado que a boa interpretação requer não apenas habilidade, mas caráter também. Afirmam que, em igualdade de condições, pessoas virtuosas, cujas interações com o mundo caracterizam-se por hábitos de atenção, caridade, honestidade, coragem e humildade são as mais suscetíveis de entender os textos e de fazer-lhes justiça na forma como respondem.¹

Stephen Fowl faz a afirmação sucintamente:

Dado que os cristãos são chamados para interpretar a Escritura como parte de sua jornada contínua ao aprofundamento da comunhão com Deus, não é surpreendente que aqueles que crescem e avançam na virtude tendem a ser intérpretes magistrais da Escritura.²

Questionando a Virtude

Embora muitas das declarações feitas pelos defensores da hermenêutica da virtude sejam óbvias e importantes, a abordagem não está ausente de seus críticos. Para começar, as questões dizem respeito à noção da “virtude” em si e suas origens nas antigas culturas pagãs em que homens ricos e livres competiam uns com os outros para demonstrar proeza, exhibir magnanimidade e acumular títulos de honra:

Se a linguagem e a lógica da virtude indicam uma direção, ela está longe do cristianismo e direcionada ao contexto grego no qual se originou. Para os cristãos, pode ser usada com grande recompensa, mas tem de ser purificada conforme o uso ou, então, dará frutos ruins.³

Além dessas questões gerais sobre o conceito da virtude em si, estão as questões particulares que podemos fazer sobre sua aplicabilidade à nossa interação com o texto da Escritura. A ilustração de Fowl do intérprete “magistral” que leva ao texto um complemento pleno de disposições virtuosas levanta questões teológicas óbvias. A leitura fiel da Escritura é realmente uma questão de “maestria”? Se há lugar para a “virtude” na forma como descrevemos a interação entre as Escrituras e seus leitores, será que está na descrição que oferecemos do caráter que o leitor *leva* para as Escrituras ou no caráter que as Escrituras *formam* no leitor?⁴

Os comentários de Calvino no “Discurso Prefacial” às *Institutas* fornecem exemplo memorável do desconforto protestante sobre a noção da virtude como descrição de algo que levamos a Deus e à sua palavra:

Pois, que melhor se coaduna com a fé e mais convenientemente do que reconhecer que somos despidos de toda virtude, para que sejamos vestidos por Deus; vazios de todo bem, para que sejamos por ele plenificados; escravos do pecado, para que sejamos por ele libertados; cegos, para que sejamos por ele iluminados; coxos, para que sejamos por ele restaurados; fracos, para que sejamos por ele sustentados; despojando-nos de todo motivo de glória pessoal, para que somente ele seja glorioso e nós nele nos gloriemos?⁵

Rute e Hermenêutica

Que luz a Bíblia derrama sobre o papel do caráter virtuoso na interpretação fiel e sábia? Um canto do cânone ao qual somos sábios em visitar quando contemplamos uma questão desse tipo é o livro de Rute, que, no Antigo Testamento, funciona como estudo de caso sobre a interpretação virtuosa.⁶

Na forma, o livro de Rute apresenta-se como história ou novela curta, curiosa e gentilmente cômica.⁷ Logo abaixo da superfície da história, espreita uma série de questões interpretativas sobre como entender e

aplicar os mandamentos da Lei de Moisés — em particular, a lei sobre a redenção de terra em Levítico 25; as disposições concernentes ao levirato em Deuteronômio 25; as estipulações relativas à colheita de espigas caídas em Levítico 19 e 23; e a proibição pertinente aos moabitas em Deuteronômio 23. Abaixo dessas, há, por sua vez, questões de fundamental importância sobre o caráter de YHWH, conforme está descrito nas confissões centrais da nação de Israel e como tem de moldar a conduta do seu povo.

O Intérprete Virtuoso

Grande parte da história contada pelo livro de Rute está apoiando o papel da virtude na interpretação. Pelo menos de certo ângulo, Boaz atua como intérprete virtuoso paradigmático, o “bem-aventurado” celebrado em textos como Salmos 1, 41, 112 como o leitor ideal da Torá. Barry Webb destaca o modo como a conduta de Boaz, conforme narrada em Rute 2, encoraja-nos a vê-lo como “israelita piedoso, com um refinado senso de suas obrigações e a prontidão em aceitá-las”.⁸

A narrativa mostra que o mesmo não se pode presumir com segurança de todos os homens israelitas. Boaz ordena aos seus homens que não “toquem” em Rute (2.9), e Noemi avisa a ela: “Melhor é, filha minha, que saias com as suas moças, para que noutra campo não te encontrem” (2.22). A obediência de Boaz às leis mosaicas relativas à colheita de espigas caídas é generosa e sem arrependimento (2.15,16), e, no capítulo 4, sua prontidão entusiástica em cumprir os requerimentos da lei de Levítico 25 concernente à redenção da terra — ao mesmo tempo em que aguenta a pressão de ser um *levir* (“cunhado”, cumprindo a responsabilidade descrita em Dt 25.5,6) de Rute — contrasta surpreendentemente com a timidez egoísta de seu parente chegado.

Se sairmos do mundo conceitual do Antigo Testamento, vemos que o

caráter de Boaz tem afinidades óbvias com o “homem magnânimo” que é exemplo de virtude na obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.⁹ O próprio nome Boaz, que, em hebraico, significa “nele está a força” (nome que, mais tarde, foi dado a um dos pilares físicos do templo de Salomão), indica sua posição social.¹⁰ Como *’îš gibbôr hayil*, ou seja, “homem de posição” (cf. Rt 2.1, NVI), ele lê a lei de Moisés da posição da riqueza e prestígio social e usa seus recursos liberalmente para o bem dos outros.¹¹ Ele tem o bom senso da honra e vergonha, evitando prudentemente o escândalo potencial que poderia ter surgido por conta da visita noturna de Rute à eira (3.14) e conduzindo habilmente as negociações públicas à porta da cidade no dia seguinte (4.1-12).

Em suma, nas suas motivações, habilidades e posição social, Boaz é o modelo perfeito do intérprete virtuoso. Considerando sua proeminência na narrativa e seu envolvimento em todas as ações que exigem a interpretação e aplicação da Torá, o livro de Rute é um bom estudo de caso sobre a importância da virtude que o leitor lê na interpretação bíblica.

Duas Leitoras Vazias

Boaz, no entanto, não é o único leitor de Deus e seus propósitos que nos é apresentado no livro. Entre os outros personagens, os mais proeminentes são Noemi e Rute, que leem as palavras e ações de Deus de um ângulo muito diferente.¹² A função delas na narrativa espousa um desafio significativo para a suficiência da “virtude” como categoria da hermenêutica teológica.

Em contraste com a plenitude virtuosa de Boaz como *’îš gibbôr hayil*, Rute e Noemi chegam a Belém, cada uma “vazia” (1.21), pelo menos segundo a avaliação de Noemi. Diferentemente de Boaz, cujo lugar no mundo da história é seguro e estável como ocupante bendito e próspero da terra, elas entram no palco pela esquerda, retornando (no

caso de Noemi) ou chegando (no caso de Rute) depois de um episódio laconicamente narrado de casamentos e lutos em Moabe.

É tentador caracterizar a Noemi do capítulo 1 como uma *má* leitora paradigmática de Deus e seus propósitos, pois projetou a “amargura” de sua situação na leitura dos motivos de Deus em suas interações com ela (1.20) e rejeitou tacitamente o amor fiel de sua nora como indigno de consideração em comparação com o marido e os filhos que ela perdeu em Moabe (1.21).¹³ É difícil negar que, pelo menos até certo ponto, “seu arrependimento é falho, e a percepção de sua condição, distorcida”.¹⁴ Mas o arrependimento ainda é, como vemos enfatizado pelo uso repetido da linguagem da “volta” (em hebraico: *šûb*),¹⁵ um arrependimento ocasionado e motivado pelas notícias do fim da fome em Judá, interpretado como obra do Senhor ao visitar o seu povo e dar-lhe pão (1.6).

Vista da perspectiva de Rute e Noemi, a ação de Deus em terminar com a fome, as disposições mosaicas para que os rebuscadores encontrem grãos nos cantos do campo e a generosa hospitalidade de Boaz devem ser compreendidas como expressões da “beneficência” (*hesed*, ou “bondade, misericórdia”) de YHWH (2.20; cf. NVI, KJA). As ações que as duas tomam para voltar para Judá e rebuscar o campo de Boaz refletem, como Boaz corretamente percebe, a decisão de abrigarem-se sob as asas de YHWH (2.12). Como leitoras vazias, elas recorrem à Palavra de Deus, não principalmente para esclarecer a extensão das suas exigências para com elas, mas para abrigarem-se em suas promessas e no Deus que as fez conhecidas.

Leituras Intersectadas

A leitura virtuosa de Boaz sobre os requisitos da Lei mosaica e os ousados empreendimentos de confiança de Noemi e Rute, nos quais elas lançaram-se na beneficência de YHWH, não ocorrem como eventos

independentes e sem ligação. Ao tratar Rute com honra e generosidade, Boaz é motivado, ao menos em parte, pelo que ele ouviu da beneficência e fidelidade de Rute a Noemi e da decisão que tomou de juntar-se ao povo de Israel e abrigar-se sob as asas do Deus de Israel (2.11,12). As esperanças crescentes de Noemi, que culminaram no esquema potencialmente escandaloso do capítulo 3, são, por sua vez, motivados pelo que Rute reporta a ela sobre a generosidade extravagante de Boaz (2.18-23).

Subjacente a ambos os desenvolvimentos — a onda cada vez maior da generosidade de Boaz e a ousadia progressiva de Noemi e Rute — são conexões intuitivas e imaginativas que cada um deles extrai das ações do outro e da beneficência de YHWH. Na situação de penúria das duas viúvas e na condição de Rute como estrangeira na terra (destacadas nas primeiras palavras que ela disse a Boaz em 2.10), Boaz recebe, como se tivesse olhos para ver, um reflexo da história de sua nação e um lembrete da identidade do “SENHOR, Deus de Israel” (2.12), como abrigo para a viúva e a estrangeira (cf. Dt 10.18,19) e como doador original de toda a abundância que Boaz desfruta (1.6; cf. Dt 8.6-18).¹⁶ Nesse contexto, Boaz interpreta a fidelidade de Rute a Noemi (como Noemi interpretou-a em Rt 1.8) como ato de *hesed* análogo à beneficência de YHWH com a qual Boaz espera que ela será recompensada (2.11,12; 3.10). Dependendo de como interpretar suas palavras em 3.10, Boaz também se vê incluso entre aqueles a quem ela estendeu seu *hesed*.¹⁷ Noemi e Rute, por sua vez, ficam animadas pelas palavras da bênção que ele proferiu em 2.12 (“O SENHOR galardoe o teu feito, e seja cumprido o teu galardão do SENHOR, Deus de Israel, sob cujas asas te vieste abrigar”) para arriscar tudo em um apelo noturno a Boaz: “[...] estende, pois, tua aba [literalmente “asa”] sobre a tua serva” (3.9), pede ela, desafiando-o a agir de acordo com suas palavras.¹⁸

Relacionada a todas essas avaliações convergentes de caráter e circunstância está a leitura audaz e impressionante da Lei de Moisés, que serve de apoio para a proposta de Rute em 3.9 e sua aceitação por Boaz. Ao vincular o apelo dela (que Boaz estendesse sua roupa sobre ela em casamento) com a posição dele como *gō'el* de Noemi e sua família, Rute implica que há uma conexão entre o fundamento lógico da lei do levirato e o fundamento lógico das disposições pertinentes à redenção de propriedade. Ela suplica uma ação de Boaz que vai muito além da letra da Lei de Moisés e de qualquer coisa (até onde sabemos) que fosse estritamente exigido pelo costume israelita.¹⁹ O seu apelo a Boaz é profunda e explicitamente inspirado pelas leis e costumes de Israel, mas não é um simples pedido para ele cumprir seu dever legal e costumeiro. O seu apelo lê as leis e costumes de Israel não apenas como prescrições de dever, mas também como expressão do *hesed* de YHWH, que tem de ser imitado e manifestado nas ações do seu povo.

A proposta de Rute em 3.9 e a aceitação por Boaz nos versículos 10 e 11 são notáveis por irem além dos rigorosos requisitos legais da lei do levirato e da lei do resgate da terra. São também (e muito mais) notáveis pelo fato de que o casamento que Rute propõe e Boaz aceita é entre um homem israelita e uma mulher moabita, apesar da proibição em Deuteronômio 23.3-6 de moabitas entrarem na assembleia de YHWH, do terrível precedente de Números 25 e da proibição explícita em Deuteronômio 7.1-6 de casamento com as sete nações na terra.²⁰

Ainda que as proibições deuteronômicas de moabitas e os casamentos com os habitantes originais da terra nunca tenham sido citados explicitamente no livro de Rute, a descrição repetida de Rute como “moabita”²¹ deixa claro que essa dimensão da história não pode ser ignorada. Por que, então, Rute e Boaz estão tão confiantes de que as proibições de moabitas e casamentos inter-raciais não se aplicam a eles? A implicação da narrativa é que a firme certeza de Rute e Boaz

concernente ao propósito das proibições deuteronomicas e as limitações de sua aplicabilidade deriva-se de conhecerem o *hesed* de YHWH. É esse *hesed* que ecoa nas beneficências de Rute, é apelada por Rute e Noemi e é experimentada e imitada por Boaz. Uma lei concebida a salvaguardar o amor leal de Israel por YHWH e promulgar juízo sobre as crueldades de Moabe não pode ser invocada contra um casamento de uma mulher que abandonou os deuses de Moabe e tornou seu o Deus de Israel, que demonstrou graciosa fidelidade que reflete inconfundivelmente a beneficência de YHWH relacionada a fazer e cumprir a aliança e que, junto de sua amada sogra, se lançou em tempos de extrema necessidade na misericórdia de YHWH e seu povo.²²

O último capítulo do livro confirma publicamente a justiça deste julgamento (de acordo com a previsão de Boaz em Rt 3.11). O entendimento mútuo de Rute e Boaz, fundamentado e amoldado pela confissão israelita central de YHWH como “grande em *hesed*” (Êx 34.6), é endossado pelo povo e pelos anciãos da cidade. Em Rute 4.11,12, a bênção que deram confirma ainda mais a justeza do casamento, situando-o na história maior das interações de YHWH com seu povo, invocando a correspondência tipológica entre Rute, a viúva moabita sem filhos, e Tamar, a viúva canaanita sem filhos (e, talvez, também, insinuando a correspondência entre o desespero justo do estratagema de Tamar, que levou à concepção de Perez, e o estratagema de Noemi, que levou à concepção de Obede). No versículo 13, YHWH responde às preces por bênção permitindo que Rute conceba (após um casamento sem filhos de dez anos em Moabe). As mulheres da cidade oferecem louvores a Deus nos versículos 14 e 15, em linguagem que, gentilmente, porém enfaticamente, inverte o modo como Noemi interpretou anteriormente sua história em 1.20,21.²³ Nos versículos 17 a 22, o narrador adiciona sua voz ao coro de confirmação, lembrando aos

leitores o que ele e eles, abençoados com uma visão retrospectiva, já sabem: que esta narrativa precária de exílio e volta, vazio e cheio, deve ser lida como um capítulo na história de como a linhagem de Perez continuou até chegar a “Jessé, pai de Davi”.

Virtude, Amor e Hermenêutica

Concluimos que o que o livro de Rute demonstra é que a interpretação apropriada da Torá não é questão de aplicação habilidosa dos princípios objetivos da jurisprudência científica. Ler corretamente a Lei e saber interpretar suas implicações para moldar a conduta das pessoas requer amor, coragem, generosidade e humildade. Neste ponto, o livro confirma fortemente as reivindicações feitas pelos defensores da hermenêutica da virtude.

Mas o universo moral no qual essas virtudes do leitor desenvolvem-se e no qual podem ser entendidas como a posse igual de uma *’ēšet ḥayil* (“mulher de caráter nobre”) indigente, viúva e moabita e de um *’iš gibbôr ḥayil* rico, latifundiário e israelita é muito mais expansivo do que o universo pressuposto na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. O amor, a coragem, a generosidade e a humildade que contribuem para a interpretação correta do livro de Rute dependem de uma visão mais ampla da beneficência de YHWH, que é manifestada na história das interações divinas com o seu povo. O leitor generoso não é meramente um indivíduo que entende a honra pública concedida à virtude da generosidade, mas um indivíduo que se entende como destinatário da generosidade de Deus. O leitor corajoso não navega somente pelo canal entre a imprudência e a timidez, mas interpreta e age com uma ousadia que é inspirada e sustentada pelo favor e fidelidade de Deus.

A matriz social em que a história da beneficência de Deus é lembrada e ressoada é uma que requer algo muito mais complicado e bonito do que o pequeno círculo de homens ricos, livres e virtuosos que

Aristóteles imagina que são necessários para salvaguardar o desenvolvimento de um bom caráter.²⁴ A “bondade [...] radical e controversa”²⁵ que é promulgada no livro de Rute ocorre quando os mandamentos de YHWH e a história de seus caminhos são lidos juntos por ricos e pobres, homens e mulheres, nativos e estrangeiros, cheios e vazios, à medida que suas vidas são cruzadas na comunidade do povo de Deus e sob sua mão soberana. A boa leitura da Bíblia — não menos em nossos dias do que na época dos leitores originais do livro de Rute — floresce em comunidades moldadas pela lembrança e extensão da beneficência salvadora de Deus. E a boa leitura da Bíblia, por sua vez, gera e desenvolve essas comunidades. Esse é, de fato, um círculo virtuoso!



CAPÍTULO 4

“PARA QUE SE CUMPRISSE A PALAVRA DO SENHOR”

1 e 2 Crônicas e a Hermenêutica da História

Depois da História

História é algo precioso. Podemos ter uma ideia do quanto ela é preciosa ao imaginar um mundo sem história. Talvez, a tentativa mais memorável na literatura moderna para realizar a façanha é o livro de George Orwell, *1984*. No mundo distópico que Orwell imagina, a história (como uma série de eventos) não parou de acontecer, mas a *escrita* da história, como disciplina cuidadosa e crítica destinada a criar um relato verdadeiro, durável e significativo do passado, foi sistematicamente extinta. O herói do livro, Winston Smith, passa os dias no ironicamente chamado Ministério da Verdade, trabalhando em conjunto com o Departamento de Registro para ajustar e melhorar o passado, consignando todos os fatos inconvenientes nos fornos e reescrevendo o passado para atender às necessidades do Partido: “Dia a dia e quase minuto a minuto, o passado era atualizado. [...] A história não passava de um palimpsesto, raspado e reescrito tantas vezes quantas fosse necessário”.¹

Claro que a incineração e reescrita sistemática não é a única maneira como a consciência histórica pode ser extinta. *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley imagina um futuro em que a história foi obliterada com não menos eficácia — “espanada” como poeira grossa —, mas por meios muito diferentes. Na versão de Huxley relativa ao futuro, a história não foi tanto incinerada e reescrita quanto considerada redundante e retirada de circulação. Ela foi trancada nos escritórios da elite e expulsos da mente da maioria por uma névoa intoxicante de prazer e distração.² Seja como for, a consequência imaginada é assustadora. Uma civilização que incinera ou tranca a história é uma civilização fraca, rasa e tola, pateticamente vulnerável ao engano e à

propaganda.

Embora toda história seja importante, a história bíblica tem (ou deveria ter) uma importância única para a fé e compreensão cristãs. A importância da história bíblica para entender cristãmente Deus e o mundo pode ser medida, embora, grosso modo, pela proporção da Escritura dada aos “livros históricos”, conforme foram tradicionalmente categorizados. Considerados juntos e sem contar as seções narrativas do Pentateuco, dos Profetas e das cartas do Novo Testamento, os livros históricos constituem quase um terço do Antigo Testamento e mais da metade do Novo. Aprender a ler a história bíblica não é parte insignificante de aprender a ler a Bíblia, e o relaxo silencioso que a história bíblica sofre em grande parte do cristianismo contemporâneo — vociferada pela tripla tirania do relevante, do eficiente e do eudemônico — torna a tarefa ainda mais difícil e urgente.

Crônicas como História e Interpretação

Se vasculharmos o cânone em busca de um lugar para começar nosso aprendizado como intérpretes da história bíblica, os dois livros do cronista, que se apresentam como história e interpretação, são o candidato óbvio.³

Os livros do cronista são eles mesmos uma história. Depois de uma prolongada introdução genealógica, eles narram a história da dinastia davídica e do Templo de Jerusalém desde a morte de Saul até o édito de Ciro, que decretou a volta dos exilados e a reconstrução do Templo. Ao longo dos livros, há referências frequentes a fontes de informação das quais se serviu o autor (“estas coisas já são antigas”, como coloca o autor em 1 Cr 4.22). Isso implica a afirmação de que o autor está transmitindo testemunho e tradição, e não inventando ficção piedosa, e a admissão de que ele está selecionando de grande conjunto de informações o material que é relevante para seus temas e propósitos.⁴

É possível, como defendem certos estudiosos, que as estreitas correspondências de conteúdo e redação entre 1 e 2 Crônicas e os livros de 1 e 2 Samuel e 1 e 2 Reis (Samuel-Reis) derivam-se unicamente do fato de que ambas as histórias dependem de uma fonte comum.⁵ A maioria dos comentaristas, no entanto, opta pela explicação mais simples e sustenta que o cronista usa Samuel-Reis como uma de suas fontes⁶ e escreve um novo relato da história do Templo de Jerusalém e da monarquia para atender às necessidades de seu tempo após a volta do exílio e a reconstrução do Templo. Ao fazer assim, seu propósito não é tomar o lugar da história anterior de Samuel-Reis e consigná-la ao incinerador. Apesar do amplo escopo do seu trabalho, que se estende de Adão até Ciro, muito do que ele escreve (nas genealogias de 1 Crônicas 1–9 e nas narrativas que compõem o restante de 1 e 2 Crônicas) faz sentido apenas se seus leitores já estivessem familiarizados com a narrativa maior e mais confusa no Pentateuco e nos livros dos Profetas Anteriores.⁷ Seu relato, ao que parece, tem por objetivo colocar-se ao lado deles, interpretá-los e ampliá-los, e não os tornar redundantes.

Se assim for, 1 e 2 Crônicas não são apenas história bíblica, mas também história bíblica *interpretada* e, portanto, de particular relevância para o tema deste capítulo. Como todas as histórias, eles interpretam acontecimentos e fontes, contando uma história própria acerca do passado. Mas, ao mesmo tempo, pelo modo como recontam a história contada anteriormente na história bíblica de Samuel-Reis, eles interpretam um texto escrito que (pelo menos para nós, não importa qual tenha sido seu prestígio no tempo do cronista) pertence às Escrituras canônicas. Ao consultar fontes fora de Samuel-Reis e ampliar, editar e complementar a história que esses livros contam, 1 e 2 Crônicas ultrapassam os limites da mera “interpretação” (em qualquer sentido da palavra) e superam em muito os limites mais estreitos da

pura “exegese”.⁸ Entretanto, ainda existe uma dimensão interpretativa irreduzível do trabalho que fazem, a qual é realizada com criatividade, cuidado e intenção manifesta e deliberada. 1 e 2 Crônicas oferecem uma leitura de Samuel-Reis que coloca a história contada naqueles livros dentro da história maior das interações de Deus com Israel e o mundo (voltando até Adão e avançando para o tempo do cronista e seus leitores), interpretando-a à luz da Lei e dos profetas. O trabalho do cronista resulta em nada menos que a “tentativa de interpretar o Antigo Testamento do começo ao fim”.⁹ Para o nosso propósito, três breves estudos de caso ilustram a abordagem interpretativa do cronista sobre a história bíblica que ele leu em Samuel-Reis.

Davi (1 Cr 11–29)

O relato do reinado de Davi em 1 Crônicas 11 a 29 difere marcadamente da versão em 1 e 2 Samuel. Por um lado, o cronista omite quase inteiramente o longo e impressionante relato de 1 e 2 Samuel sobre o surgimento de Davi da obscuridade, seu aprendizado com Saul, os anos de banimento da corte de Saul e o processo prolongado pelo qual ele consolidou o poder após a morte de Saul, bem como o caso com Bate-Seba, o assassinato de Urias e a maioria dos outros acontecimentos obscuros e escandalosos do reinado de Davi.¹⁰ Por outro lado (principalmente em 1 Crônicas 22–29), o cronista acrescenta à história uma enorme quantidade de material sobre os preparativos de Davi para Salomão, seu filho, construir o Templo e o agrupamento das divisões de sacerdotes e levitas para supervisionar sua liturgia.

No meio, no capítulo 21, o cronista coloca sua narrativa do evento que ele apresenta como o grande pecado de Davi, a saber, o arrogante projeto (incitado, de acordo com o cronista, por Satanás)¹¹ de comandar um censo de todo o Israel para determinar o número dos

guerreiros. Ao omitir a referência em 2 Samuel 24.1 de YHWH ter incitado Davi a fazer o recenseamento, fortalecer as referências à oposição de Joabe ao projeto (1 Cr 21.3,6; cf. 2 Sm 24.3,8) e deixar claro que Davi arrependeu-se somente depois que YHWH punira a nação (1 Cr 21.7; 2 Sm 24.10), o cronista acentua a ênfase na culpa de Davi. Também vemos essa tendência nas próprias palavras de Davi ditas a YHWH em 2 Crônicas 1.17, que (ainda mais enfaticamente do que o discurso correspondente em 2 Sm 24.17) coloca a culpa dos eventos nos ombros de Davi e só de Davi.¹² Tendo confessado o pecado e suplicado a favor da nação e tendo visto YHWH mostrar misericórdia e deter a mão do anjo destruidor, Davi recebe a ordem nos versículos de encerramento do capítulo de assegurar que a eira de Araúna, o jebuseu, seja o lugar no qual ele deve construir um altar e oferecer orações e sacrifícios. No início do capítulo seguinte, ele anuncia que aquele é o novo lugar para a construção da casa de YHWH.

Ao longo do relato que o cronista faz de Davi e seu reino, a linguagem usada destaca os paralelos e conexões entre esses eventos e os eventos anteriores narrados no Pentateuco: o “anjo destruidor” de 1 Crônicas 21.15, por exemplo, é descrito em linguagem baseada em Êxodo 12.23, e o “fogo do céu” em 1 Crônicas 21.26 lembra o fogo que caiu sobre o sacrifício de Arão no início de seu ministério sacerdotal (Lv 9.24).¹³ Segundo, as palavras do narrador são reflexos da linguagem dos salmos (e.g., Sl 136.1 em 1 Cr 16.41), e as narrativas do cronista acerca das orações e louvores de Davi contêm grandes blocos de material comum ao Saltério (e.g., os louvores que Davi ordena para Asafe e seus associados cantar em 1 Cr 16.8-36; cf. Sl 96; 105; 106) e incluem breves frases correspondentes aos salmos (e.g., 1 Cr 29.15; cf. Sl 39.12; 102.11). Terceiro, e crucialmente importante, o relato do cronista destaca o papel das palavras dos profetas na história de Davi e suas consequências, enfatizando particularmente o significado das

promessas da aliança dadas a Davi através de Natã (1 Cr 17.1-15). As promessas e termos da aliança davídica são recordadas como modelo de obediência no contexto inicial do comissionamento de Salomão e construção do Templo (1 Cr 22.6-13; 28.2-10; 2 Cr 6.4-11,14-17) e como chamada ao arrependimento e esperança no contexto posterior de queda de sucesso de seus sucessores (e.g., 2 Cr 13.5,8; 21.7; 23.3; 36.23).

A história do reinado de Davi, conforme narrada em 1 e 2 Samuel, não é duplicada em 1 e 2 Crônicas, ou complementada com alguns *paraleipomena* (“coisas deixadas de lado”, como dá a entender o título dos livros na LXX). É tratada como objeto de nova narrativa cuidadosa, propositada e interpretativa, à luz da história subsequente de Israel e do contexto mais amplo da Lei, dos Profetas e dos Salmos. O efeito geral é um retrato de Davi que (como sustenta Steven Tuell) “não [é] tanto idealizada quanto *focada* específica e precisamente”.¹⁴ O Davi do cronista é um exemplo não de perfeição, mas de penitência, e sua penitência está diretamente ligada ao papel que ele desempenha em estabelecer Jerusalém como o lugar central de toda a adoração prestada por Israel. Sua história funciona para os leitores dos dias do cronista como uma chamada ao arrependimento, adoração e esperança e, de igual forma, como lente pela qual toda a mensagem da Lei, dos Profetas e dos Salmos é refratada na situação dos leitores.

Manassés (2 Cr 33)

Outra variação marcante no conteúdo e ênfases de Samuel-Reis achase na narrativa do reinado de Manassés que o cronista apresenta em 2 Crônicas 33. Samuel-Reis apresenta Manassés com incessante negatividade. Ele fez o que era mal aos olhos de YHWH, imitando as piores práticas dos amorreus e de Acabe, rei de Israel. Foi ele quem fez com que se desviassem os homens de Judá, de modo que superaram o

mal das nações que YHWH tinha expulsado diante deles, e foi em resposta à idolatria e ao derramamento de sangue do seu reinado que YHWH pronunciou a terrível sentença de destruição em 2 Reis 21.10-14.

Em 2 Crônicas 33, a descrição dada a Manassés começa muito semelhantemente à narrativa feita em 2 Reis 21. A descrição de seus pecados em 2 Crônicas 33.1-9 reproduz quase textualmente o relato feito em 2 Reis 21.1-9, e onde a descrição afasta-se da redação do original (e.g., quando se refere a levantar altares a “baalins” [plural], fazer “bosques” [plural] e fazer passar os “filhos” [plural] pelo fogo), as mudanças têm o efeito de intensificar um quadro que já está negro. Nos versículos 10 a 17, no entanto, a narrativa toma um rumo dramaticamente diferente. Enquanto 2 Reis 21 enfatiza a sentença divina da futura destruição, a narrativa do cronista alude apenas brevemente a essa mensagem divina (2 Cr 33.10, onde é apresentada, por implicação, mais como aviso do que como decreto fixo). Em seguida, fala imediatamente de um juízo que sobreveio a Manassés e ao povo durante a vida do rei, que implicava ele ser preso com correntes e ser conduzido pelo nariz para a Babilônia (cf. NVI). Em resposta ao juízo, conta-nos o cronista, Manassés humilhou-se.¹⁵ Ele pediu o favor de YHWH e foi trazido de volta para Jerusalém, onde reconstruiu os muros da cidade, purgou-a dos deuses estrangeiros e restaurou a adoração no Templo (33.11-17).

Os versículos de encerramento da narrativa afirmam que toda a história de Manassés — não apenas o relato de seus pecados, mas também “a sua oração [...], as palavras dos videntes que lhe falaram em nome do Senhor [...] [e] [...] como Deus se aplacou para com ele” — não foi extraída da imaginação teológica do cronista, mas de fontes antigas: “O livro da história dos reis de Israel” e “os livros dos videntes”.¹⁶ No entanto, não é difícil ver como os detalhes que o

cronista reteve de 2 Reis e adicionou de outras fontes encaixam-se com os temas gerais da história maior que ele está contando.

Como Davi, o Manassés do cronista torna-se exemplo de arrependimento e restauração, e a localização babilônica do seu cativeiro (um surpreendente detalhe, dado que, em seu tempo, os soberanos imperiais eram os assírios, e não os babilônios) indica associação óbvia com a posterior história do exílio e da restauração de toda a nação. Como Davi, ele também modelou um arrependimento centrado na *adoração*, que envolvia dar atenção energética ao culto no Templo em Jerusalém, oferecer sacrifícios (no seu caso, ofertas pacíficas e ofertas de louvor após a restauração) e chamar a nação de volta à devoção exclusiva a YHWH.

Josias (2 Cr 34–35)

Se a narrativa do cronista referente ao reinado de Manassés introduz uma nota de arrependimento e restauração numa história que foi, na antiga narrativa em 2 Reis, focada incansavelmente no pecado e no juízo, seu relato do reinado de Josias volta-se para outra direção. Ele adiciona à história original um episódio crucial quando conta o fracasso de Josias em atender à palavra de YHWH e ao associá-la aos trágicos acontecimentos que levaram à morte do rei.

O Josias do cronista, assim como o Josias de 2 Reis, não era alguém que não se arrependera. Quando o livro da Lei é descoberto e lido para ele, ele rasga suas vestes e manda os servos consultar YHWH. A mensagem que ouve em resposta é de misericórdia: a nação será realmente julgada em consonância com as maldições da aliança, mas YHWH também assegura: “Como o teu coração se enterneceu, e te humilhaste perante Deus, ouvindo as suas palavras contra este lugar e contra os seus habitantes, e te humilhaste perante mim, e rasgaste as tuas vestes, e choraste perante mim, também eu te tenho ouvido, diz o

SENHOR. [...] e os teus olhos não verão todo o mal que hei de trazer sobre este lugar e sobre os seus habitantes” (2 Cr 34.27,28). E como aconteceu com Davi e Manassés antes dele, o arrependimento e a restauração de Josias são expressos na vida de adoração da nação: tendo renovado a aliança e purgado a terra dos ídolos, Josias, em 2 Crônicas 35.1-19, passa a presidir uma enorme e prodigiosa celebração da Páscoa, como nunca fora vista em Israel.

Os profusos e amorosos detalhes com os quais o cronista narra as celebrações da Páscoa orquestradas por Josias expandem-se significativamente no relato minimalista em 2 Reis 23.21-23, mas sua versão do desastre que ocorre no restante de 2 Crônicas 35 difere ainda mais surpreendentemente do modo como é apresentado em 2 Reis. Por um lado, a narrativa em 2 Crônicas 35 não contém o brilhante sumário final do reinado de Josias que 2 Reis 23.25 oferece, ou o lembrete no versículo seguinte de que nem mesmo as reformas de Josias conseguiram evitar a inexorável sentença de destruição que pairava sobre a nação por causa dos pecados de Manassés. Por outro, acrescenta à história uma série de longas expansões concernentes à narrativa da morte de Josias, que a versão original em 2 Reis 23 apresenta como um conciso e trágico pós-escrito de dois versículos depois da fórmula final em 2 Reis 23.28. O cronista, ao contrário do autor de 2 Reis, conta-nos que Josias resolveu entrar em batalha contra o faraó Neco, apesar da mensagem de Neco assegurar a Josias que ele (Neco) nada tinha contra Josias e adverti-lo da destruição divina caso se opusesse a Deus ao envolver-se em batalha. De acordo com a versão do cronista, Josias morreu porque “não deu ouvidos às palavras de Neco, que saíram da boca de Deus; antes, veio pelejar no vale de Megido” (2 Cr 35.22).

O cronista claramente não queria que este acréscimo enegrecesse o nome de Josias ou esvaziasse o patos da história de sua morte. No

resumo conclusivo de seu reinado, a versão do cronista passa a contar as lamentações que “todo o Judá e Jerusalém”, inclusive o profeta Jeremias, levantaram sobre Josias, além de enfatizar os “atos de Josias, e [...] suas beneficências, conforme está escrito na Lei do SENHOR”. No entanto, a narrativa ressalta tragicamente a importância de dar ouvidos à palavra de YHWH, mesmo quando tal palavra vem dos lábios de Faraó, sublinhando o fato de que as interações de YHWH com a nação pela resposta coletiva à sua palavra não limita a significação das várias respostas que os indivíduos dão ao que dele ouvem. Aqui, assim como em outros textos em 1 e 2 Crônicas (mais obviamente em 2 Cr 24–32), as palavras de Ezequiel 18 sobre a resposta e a responsabilidade individuais ressoam alto no subtexto da história.¹⁷

Como Ler a História Bíblica

A tarefa interpretativa que o cronista realizou não é, de forma alguma, idêntica à tarefa que realizamos quando interpretamos a história do Antigo Testamento. Ele leu a história do Templo e dos reis de Judá de uma posição privilegiada diferente na história da salvação e com acesso a fontes e tradições que não temos. O relato que ele escreveu sob a inspiração do Espírito funciona como autoridade entre o povo de Deus que nossos livros e sermões jamais podem ter. Contudo, quando essas diferenças são levadas em conta, podemos aprender muito com o cronista sobre como ler uma história bíblica.

Historicamente

Primeiro — e com o risco de afirmar o óbvio —, o uso do cronista de Samuel-Reis oferece precedentes e apoio para a validade de ler a história bíblica *historicamente*, ou seja, fazer uso dos textos da história bíblica como fonte, ao lado de outras, para reconstruir os acontecimentos do passado e sua relação uns com os outros. O tipo de perguntas que o historiador faz não são as únicas a serem feitas na

leitura de uma história bíblica, mas são legítimas. Se não fizermos tais perguntas, não levaremos a sério as reivindicações do texto sobre a ação de Deus na vida real de homens e mulheres, famílias e nações.

Intertextualmente

O fato é que as perguntas do historiador não são as únicas a serem feitas na interpretação de uma história bíblica. As fontes paralelas de evidências extrabíblicas, para as quais o historiador olha em busca de comparação e contextualização, não são os únicos textos aos quais as histórias bíblicas devem ser relacionadas. A grande quantidade de ecos e citações da Lei, dos Profetas e dos Escritos que o cronista evoca ao recontar a história em Samuel-Reis lembra-nos da importância de ler a história bíblica intertextualmente e (em última análise) canonicamente. O povo de Deus deve ler a história bíblica por causa de sua função como testemunha dos acontecimentos da história do mundo e, também, por causa da forma como funciona na economia canônica da comunicação divina e relacionada à aliança.

Lidas nesse contexto, as diversas e particulares histórias do envolvimento salvífico e julgador de Deus na vida de seu povo precisam ser interpretadas em relação à fala e à ação anterior e posterior de Deus. As ações dos personagens humanos na história devem ser avaliadas em relação à Lei de Deus, aos padrões da ação divina e humana, que são oferecidos nas Escrituras como exemplos (para o bem ou para o mal), e às expressões do propósito divino, que as ações dos personagens humanos atendem ou se opõem. Assim, o cronista (como o autor ou autores de Samuel-Reis antes dele) avalia constantemente as ações dos reis em sua história pela forma como se conformam ou não ao padrão estabelecido pelos “estatutos e [...] juízos, que o SENHOR mandou a Moisés acerca de Israel” (1 Cr 22.13; cf. 1 Cr 29.19; 2 Cr 7.17,19; 33.8; 34.31) e pelos exemplos positivos e negativos de seus

antepassados (e.g., 2 Cr 33.2,3,22,23; 34.2). Semelhantemente, as consequências das suas ações são entendidas não em termos de um conjunto de leis de causação impessoais e mecanicistas, mas, sim, em termos dos propósitos e promessas de Deus (e.g., 2 Cr 33.7,8,12,13; cf. 2 Cr 7.12-18, 36-39).

Do mesmo modo, temos de discernir as várias funções possíveis das narrativas históricas não apenas pelo exame dos próprios eventos, aos quais testificam, mas também pela ponderação das advertências, mandamentos, provérbios ou promessas que essas narrativas podem estar dramatizando, reforçando, qualificando ou problematizando. O relato que o cronista fez dos reinados de Jotão, Acaz e Ezequias, por exemplo, em 2 Crônicas 27 a 32, funciona (pela seletividade com a qual ele inclui ou omite eventos e a linguagem com a qual os narra) como ilustração histórica dos cenários descritos em Ezequiel 18.1-20, dando a entender que os relatos de Manassés, Amom e Josias nos capítulos seguintes devem ser lidos em relação ao mesmo esquema profético.¹⁸

Tipologicamente

Uma dimensão fundamental da leitura intertextual da história bíblica é o discernimento de correspondências tipológicas entre os eventos e os personagens da história.¹⁹ Por causa da conexão genealógica entre o passado e o presente, trazida para o primeiro plano em 1 Crônicas 1 a 9, e a unidade e consistência dos caminhos e planos de Deus, conforme são conhecidos ao longo de 1 e 2 Crônicas nas recordações dos livros da Lei e das palavras dos profetas, podemos entender os determinados eventos e personagens em relação uns aos outros, em padrões de recorrência e correspondência. No relato do cronista sobre a história de Israel, a tipologia “serve como referência cruzada de um incidente para outro, convidando o leitor a traçar paralelos e determinar conclusões que vão além da declaração imediata do texto”.²⁰

Esse tipo de leitura tipológica envolve necessariamente certa quantidade de seletividade e estilização. O cronista omite quase todos os detalhes da história de Saul, por exemplo, para permitir o foco claro e restrito no fato de que ele foi “infiel ao SENHOR [e] não foi obediente à palavra do SENHOR” (1 Cr 10.13, NVI), prevendo a futura infidelidade e rebelião de toda a nação e de vários dos seus reis (e.g., 1 Cr 5.25; 9.1; 2 Cr 28.19; 29.19; 33.19). A narrativa do reinado de Davi também é feita de modo a destacar sua função como tipo do rei arrependido e patrocinador da adoração fiel,²¹ omitindo grande parte do material que pudesse obscurecer ou desviar a atenção desse foco. A reformulação que o cronista fez da história de Manassés mostra como o modelo do arrependimento de Davi dá forma à narrativa do arrependimento e restauração de seu descendente. Aliás, isso também destaca a seletividade da narração anterior em 2 Reis, na qual (ao omitir o material sobre o arrependimento de Manassés que o cronista mais tarde inclui) o escritor escolhe apresentar Manassés como modelo de impiedade.²²

Escatologicamente

A interpretação de Samuel-Reis em 1 e 2 Crônicas não é apenas aquela que discerne uma unidade coerente e padrões de correspondência tipológica na história. É também aquela que lê escatologicamente os acontecimentos do reinado de Davi e suas consequências como parte de uma história que está aberta para o futuro e que deve ser lida com esperança no futuro cumprimento das promessas de YHWH dadas ao seu povo.

O tema da escatologia em 1 e 2 Crônicas tem sido ponto de debate. De acordo com muitos intérpretes, o ponto de vista da história em 1 e 2 Crônicas é extremamente não escatológico, e a apresentação da história de Israel mostra ter alcançado uma conclusão satisfatória

(embora um tanto quanto decepcionante) na restauração pós-exílica de Jerusalém como província do Império Persa e centro hierárquico de culto.²³

Existem, no entanto, boas razões para rejeitar essa interpretação de 1 e 2 Crônicas. Os contextos nos quais o cronista rememora a aliança davídica (e.g., 2 Cr 21.7; 23.3) não indicam que ele entende que o cumprimento da aliança completou-se no reinado de Salomão ou se obliterou pela infidelidade dos reis de Israel, ou que ele interpreta a “casa” que a aliança fala como alusão unidimensional ao Templo de Jerusalém, e não (também) à dinastia dos descendentes de Davi.²⁴ O culto em Jerusalém que é celebrado no relato do cronista não simplesmente endossa o *status quo* hierocrático, como também prevê o futuro glorioso em que Israel será totalmente livre e todas as nações unir-se-ão em louvores a Deus (1 Cr 16.23-36).²⁵ Para o cronista, a história de Israel é uma história inacabada, e há motivos nas promessas de Deus e em seu amor firme para esperar uma salvação vindoura que gloriosamente ofusca a medida do cumprimento encontrado no édito de Ciro, com o qual se encerra o capítulo final.

Arrependidamente

As fortes notas de esperança que ressoam em 1 e 2 Crônicas não abafam a urgência do chamado do livro ao arrependimento. O cronista conta a história da casa de Davi de forma a destacar sua função como lembrete solene de que Deus restaura o penitente e destrói os impenitentes. O escritor transmite esta mensagem, em parte, pelas orações e oráculos programáticos de profetas e reis (e.g., 2 Cr 6.14-42; 30.6-9; 34.23-28), junto às palavras de YHWH faladas diretamente a Salomão em uma visão (2 Cr 7.13-16) e, em parte, pelos exemplos positivos e negativos de Davi e seus sucessores. Ainda existe um lugar na teologia do cronista para juízo adiado e acumulação coletiva de

culpa (e.g., 2 Cr 34.28; 36.15-19)²⁶ e para os propósitos divinos e incondicionais de bênção e salvação (e.g., 1 Cr 16.13,14,25-27; 2 Cr 21.7), mas essa perspectiva maior e de mais longo alcance é complementada por uma perspectiva mais próxima e mais imediata das interações de YHWH individualmente com reis e gerações, que se arrependem (ou não se arrependem) em resposta à sua palavra.

Doxologicamente

A forma e o conteúdo da nova narrativa que o cronista fez da história de Davi e seus sucessores modelam a importância de interpretar a história bíblica (e, por sinal, toda a história e toda a realidade criada) doxologicamente. O foco de 1 e 2 Crônicas no Templo e no culto lembra aos leitores que Israel foi criado para os louvores de YHWH e que seus juízos e livramentos devem ser respondidos com oração e ação de graças. Os salmos que são cantados, citados e repetidas vezes ressoados ao longo da história do cronista conectam os eventos passados que os livros narram com a adoração presente dos leitores dos salmos. As palavras familiares do Saltério ressoam novamente na narrativa, de modo que os leitores da história, como destinatários originais dos salmos, veem-se convocados a lembrarem-se das maravilhas que Deus têm feito, dos seus prodígios e dos juízos da sua boca (1 Cr 16.12).²⁷ O próprio refrão de Crônicas (recorrente em 1 Cr 16.41; 2 Cr 5.13; 7.3,6; 20.21) ressoa o Salmo 136.1: “Louvai ao SENHOR, porque ele é bom; porque a sua benignidade é para sempre”.

As palavras finais de Davi escritas pelo cronista (que vêm diretamente das ideias sensatas do Sl 39.12; 102.11 em 1 Cr 29.15) convocam o povo a louvar: “Então, disse Davi a toda a congregação: Agora, louvai ao SENHOR, vosso Deus. Então, toda a congregação louvou ao SENHOR, Deus de seus pais; e inclinaram-se e prostraram-se perante o SENHOR e perante o rei” (1 Cr 29.20). Aqui, assim como em outros pontos do

trabalho do cronista, passado e presente, história e liturgia convergem-se e chamam o leitor a responder a Deus em humildade prostrada e louvor alegre.



CAPÍTULO 5

“MAIS DO QUE TESOUROS OCULTOS”

Provérbios, Jó e a Hermenêutica da Sabedoria

Não É um Livro Fácil

Ler a Bíblia não é fácil. Outros livros também requerem trabalho árduo para serem devidamente lidos, mas a Bíblia espose certas dificuldades particulares para os intérpretes cristãos. Primeiro, como sendo um livro sobre o Deus que é apresentado em suas páginas iniciais como criador de todas as coisas, há implicações para entendermos a forma e o propósito da existência criada. Todos os detalhes pequenos e confusos na Bíblia estão conectados, de uma maneira ou de outra, com as grandes questões universais da vida. Segundo, paralelamente a isso, a Bíblia é-nos dada não só para instruir nosso entendimento, mas também para orientar nossos passos. Por ambas essas duas razões, a tarefa de entender a Bíblia está, para nós, inextricavelmente ligada à tarefa de entender o mundo inteiro, incluindo as circunstâncias imediatas em que temos de escolher nosso caminho e dar sentido às nossas experiências. Terceiro, lemos a Bíblia como um livro que não é apenas *sobre* Deus, mas *de* Deus, como o principal veículo para a autocomunicação autorizada do Deus com quem temos uma relação de aliança. Se lutamos para entender ou crer no que ela diz, então nossas dificuldades não são apenas intelectuais, mas também emocionais, existenciais e espirituais. Interpretar a Bíblia é interpretar o universo, e lutar com a Bíblia é lutar com Deus.

“Como a Tesouros Escondidos” (Pv 2.4): Provérbios e a Aquisição de Sabedoria

As interconexões entre interpretar a Escritura e interpretar tudo na vida (e os desafios pertinentes a ambas as tarefas) estão indicadas nos capítulos iniciais de Provérbios e voltam a ser tema mais tarde no livro

(particularmente, no cap. 28).

O prólogo de Provérbios (caps. 1–9) funciona hermeneuticamente, convidando o leitor a buscar a sabedoria e fornecendo uma descrição dos propósitos e benefícios da sabedoria, que preparam o caminho para os provérbios e admoestações dos capítulos 10 a 29, bem como as poesias e instruções nos capítulos 30 e 31.¹ Mais do que isso, os versículos de abertura do livro afirmam que a própria sabedoria, como ensinada na coleção a seguir, funciona hermeneuticamente:

Provérbios de Salomão, filho de Davi, rei de Israel. Para se conhecer a sabedoria e a instrução; para se entenderem as palavras da prudência; para se receber a instrução do entendimento, a justiça, o juízo e a equidade; para dar aos simples prudência, e aos jovens conhecimento e bom siso; para o sábio ouvir e crescer em sabedoria, e o instruído adquirir sábios conselhos; para entender provérbios e sua interpretação, como também as palavras dos sábios e suas adivinhações. (Pv 1.1-6)

Em outras palavras, há um círculo interpretativo envolvido na aquisição de sabedoria. A sabedoria é necessária “para se entenderem as palavras da prudência”, “para entender provérbios e sua interpretação, como também as palavras dos sábios e suas adivinhações”; e a sabedoria é, por sua vez, fornecida pelos “Provérbios de Salomão, filho de Davi, rei de Israel”, conforme foram reunidas no livro. Entretanto, percorrer o círculo não é questão de fazer o simples, rápido e fácil ciclo do esclarecimento: a mesma sabedoria que dá “aos simples prudência, e aos jovens conhecimento e bom siso” também convida os sábios a “ouvir e crescer em sabedoria” e os instruídos a “adquirir sábios conselhos”. A viagem em direção à sabedoria é, ao que parece, uma espiral longa e lenta.

Dentro desse avanço lento e espiral em direção à sabedoria e ao entendimento, a sabedoria é adquirida (e requerida) não apenas pela interpretação de textos, mas também pela interpretação de experiências e observações. O estudante da sabedoria é incentivado a

sentar-se no gabinete de trabalho para meditar nas coleções de provérbios dos sábios e a olhar, pelas grades da janela, as atividades na rua (Pv 7.6-27), ou passar tempo ao ar livre para observar as formigas (6.6-8). Sem esse tipo de especialização abrangente em sabedoria, os provérbios e as exortações colecionadas nos livros didáticos da sabedoria tendem a ser mal interpretados e erroneamente aplicados. Aqueles que “entende[m]” e “acham o conhecimento” conseguem ver como as palavras da boca da sabedoria são “retas” e “justas” (8.8,9), mas, na boca dos tolos, o provérbio é como “as pernas do coxo, que pendem frouxas”, ou (pior) como “o espinho que entra na mão do ébrio” (26.7,9).

Essa interligação entre a interpretação sábia da sabedoria proverbial e a interpretação sábia das pessoas e circunstâncias deriva-se, em parte, da natureza dos provérbios como generalizações da experiência — um aspecto da natureza dos provérbios que é francamente admitido na coleção (e.g., 26.4,5). A capacidade de decidir ou instintivamente reconhecer que determinada situação é uma em que devemos responder ao tolo segundo a sua tolice (para que ele não seja sábio aos seus olhos) ou uma em que *não* devemos responder ao tolo segundo a sua tolice (para que não nos façamos semelhantes a ele) exige algo mais do que apenas a recordação verbal e a compreensão dos provérbios relevantes: “Precisamos não só conhecer os provérbios, mas também ler as pessoas e circunstâncias para saber qual provérbio deve ser aplicado. Do contrário, os provérbios são inúteis ou até perigosos”.²

Por essa e por outras razões, o prólogo dos Provérbios descreve que o caminho para a sabedoria é árdua e onerosa:

E, se clamares por entendimento, e por inteligência alçares a tua voz, se como a prata a buscares e como a tesouros escondidos a procurares, então, entenderás o temor do SENHOR e acharás o conhecimento de Deus. (Pv 2.3-5)

A sabedoria é a coisa principal; adquiere, pois, a sabedoria; sim, com tudo o que possuis, adquiere o conhecimento. (Pv 4.7)

Aqueles que pensam que podemos comprar a sabedoria a preços baixos e dominá-la rapidamente, como se ela fosse um livro-texto comprado e estudado às pressas durante a noite antes da prova, são os únicos culpados se não funcionar espetacularmente quando aquilo que sabem for posto à prova.

“Provérbios das Cinzas”: Jó e os Limites da Sabedoria

Um dos exemplos do mau funcionamento da sabedoria proverbial encontra-se no conselho que os amigos de Jó dão a ele nos três longos ciclos de debate que constituem o núcleo do livro. Não podemos afirmar com segurança que o livro de Jó é uma interpretação da forma final do livro canônico de Provérbios, mas o debate que contém foi construído no formato em que os amigos de Jó apresentam-se como porta-vozes da sabedoria proverbial. Em suas monótonas interações de discussões e acusações, as lacerações que eles infligem enquanto circulam ao redor de Jó demonstram vividamente o dano que pode ser feito por um “espinho que entra na mão do ébrio”.

Os “Amigos” de Jó Explicam

A função dos amigos de Jó como autodenominados mestres da sabedoria é mais óbvio em Elifaz, o primeiro a responder à queixa de Jó.³ Desde o início, seu discurso está recheado de alusões à linguagem dos provérbios. Começa educadamente: o temor de Jó (*yir’ātēkā*; mais literalmente seu “medo”) deve ser sua confiança (Jó 4.6; cf. Pv 3.26; 14.26), e ele tem de consolar-se pelo fato de que, como as observações de Elifaz confirmam, “os que lavram iniquidade e semeiam o mal segam isso mesmo” (Jó 4.8; cf. Pv 22.8). À medida que o tom em direção a Jó torna-se sombrio e mais hostil, as ideias e linguagem de

Elifaz continuam a recorrer a fontes proverbiais, descrevendo implicitamente que Jó está entre os tolos que “morrem, mas sem sabedoria” (Jó 4.21; cf. Pv 5.23; 10.21) e exortando-o a não desprezar “o castigo do Todo-poderoso” (Jó 5.17; cf. Pv 3.11,12). Somente se Jó submeter-se à disciplina de seus sofrimentos é que, na velhice, ele virá “à sepultura, como se recolhe o feixe de trigo a seu tempo” (Jó 5.26; cf. Pv 10.27). Quando Jó continua na resistência obstinada aos seus sábios conselhos, Elifaz demonstra frustração: “[...] foste gerado antes dos outeiros? Ou ouviste o secreto conselho de Deus e a ti somente limitaste a sabedoria?” (Jó 15.7,8; cf. Pv 8.25). Jó deve unir-se a Deus, unindo-se a Elifaz, visto que a torrente de sabedoria proverbial da boca de Elifaz está vindo da boca de Deus (Jó 22.21,22; cf. Pv 2.6).

Enquanto Elifaz assume a liderança em apropriar-se da tradição sapiencial e aplicá-la à situação de Jó, os outros amigos de Jó não ficam muito atrás. Bildade começa apelando às “gerações passadas” e a “seus pais” (Jó 8.8) para apoiar o aviso dado a Jó sobre as esperanças perecíveis dos hipócritas (Jó 8.13; cf. Pv 10.28; 11.7) e sua garantia: “Se fores puro e reto, certamente, logo [...] restaurará a morada da tua justiça” (Jó 8.6). A advertência retorna como tema dominante de seu segundo discurso quando o tema é mais uma vez apresentado na linguagem dos provérbios. Exasperado, ele lembra Jó forçosamente e em detalhes o caminho em que “a luz dos ímpios se apagará” (Jó 18.5,6; cf. Pv 13.9; 20.20; 24.20), de modo que “sua memória perecerá” e “pelas praças não terá nome” (Jó 18.17; cf. Pv 10.7). Zofar, da mesma forma, serve-se da linguagem dos provérbios para expressar sua frustração na recalcitrância de Jó. Há uma pergunta retórica logo na primeira linha do discurso: Será que a “multidão de palavras” (*rōb dēbārīm*) ficará sem resposta (Jó 11.2; cf. Pv 10.19)? Quando a vez de Eliú chega, ele imediatamente destaca que “os grandes não são os sábios, nem os velhos entendem o que é reto” (Jó 32.9), mas o teor de

seus discursos serve-se tão fortemente quanto os discursos dos outros amigos serviram-se da linguagem e das ideias dos provérbios, incluindo a lembrança das obras retributivas da providência (Jó 34.11; cf. Pv 24.12) e a natureza autodestrutiva da maldade humana (Jó 35.6-8; cf. Pv 8.36; 9.12).

As Réplicas de Jó

Os discursos de Jó em resposta aos seus amigos deixam claro que eles não são os únicos que estão familiarizados com a linguagem e ideias dos provérbios. Às vezes, ele fica feliz em pintar com a paleta de cores que os provérbios oferecem a ele, usando a linguagem dos provérbios para lamentar a maneira como sua situação assemelhava-se às descrições assustadoras da sabedoria proverbial acerca do destino dos ímpios (e.g., Jó 3.25; cf. Pv 10.24), ou para expressar a lembrança nostálgica dos dias em que sua vida refletia a descrição dos provérbios relacionada à vida abençoada dos justos (Jó 29.4; cf. Pv 3.32), ou da estima e influência de um rei entre os seus súditos (Jó 29.23-25; cf. Pv 16.15). Em outras ocasiões, a extremidade de suas experiências e a crueza de suas emoções exigem que ele pinte com tons muito mais escuros e com pinceladas mais violentas, colocando a moderação relativa dos provérbios que ele faz ecoar e parodiar em nítido contraste. Se a mãe de Lemuel prescreve bebida forte e vinho como opiáceos para os angustiados (Pv 31.6), Jó insiste em ir mais longe, perguntando por que o “miserável” e os “amargurados de ânimo” recebem vida e luz (Jó 3.20). Se o prólogo de Provérbios exorta o leitor a buscar a sabedoria “como a prata” e a procurar “como a tesouros escondidos” (Pv 2.4), Jó pergunta sobre a situação aflitiva das pessoas cuja miséria é tamanha que desejam o esquecimento, “que esperam a morte, e ela não vem; e cavam em procura dela mais do que de tesouros ocultos” (Jó 3.21).

Ao longo dos discursos, Jó critica o pressuposto de seus amigos

referente à situação de Jó ser sinal do desagrado divino e evidência de pecado oculto, questionando fortemente a maneira como seus amigos tomam as generalizações dos provérbios como se fossem leis universais facilmente verificadas. Se Bildade está feliz em ressoar os sentimentos dos provérbios sobre o apagamento da lâmpada dos ímpios, empunhando-os contra Jó como advertências ameaçadoras (Jó 18.5,6; cf. Pv 13.9; 20.20; 24.20), Jó, por sua vez, insiste que Bildade dê uma olhada honesta em todas as situações em que os ímpios *não* são apagados, mas “na prosperidade gastam os seus dias e num momento descem à sepultura” (Jó 21.13):

Quantas vezes sucede que se apaga a candeia dos ímpios, e lhes sobrevém a sua destruição? E Deus, na sua ira, lhes reparte dores! (Jó 21.17)

Estimulado pela intensidade de seus sofrimentos e pelas suposições presunçosas de seus amigos, Jó faz perguntas vigorosamente formuladas sobre a frequência com que as generalizações de Provérbios tornam-se realidade e sua adequação como resposta ao fenômeno do mal (impune) e do sofrimento (imerecido). Isso, porém, não significa que ele rejeita cabalmente a mensagem dos provérbios.⁴ Se seus amigos brandem provérbios como armas contra ele, o próprio Jó pode brandir provérbios como armas contra seus amigos (e.g., Jó 13.5; cf. Pv 17.28) e, na defesa de que ele arma-se contra as acusações de seus amigos, ele apela aos axiomas éticos e teológicos que os provérbios ensinam: tanto quanto eles, ele está feliz em afirmar que Deus vê tudo (Jó 31.4; cf. Pv 5.21; 15.3), que foi Deus quem estabeleceu os limites do universo (Jó 26.10; cf. Pv 8.29), que tanto ricos quanto pobres são formados no útero pelas mesmas mãos (Jó 31.15; cf. Pv 22.2), que o encobrimento do pecado é pernicioso e inútil (Jó 31.33,40; cf. Pv 28.13) e que o pecado em si é um crime culposo e um fogo destrutivo (Jó 31.9-12; cf. Pv 6.27-29). Seus clamores de protesto contra as contradições que ele vê entre, de um lado, os fenômenos que testemunhou e experimentou

e, de outro, o mundo ordenado descrito nos provérbios afirmam, à sua maneira, a justeza dessa ordem aos seus olhos.

Ainda que os enunciados proverbiais ressoados por Jó e seus amigos sejam um foco notável e importante do cabo de guerra interpretativo entre eles, não são as únicas tradições bíblicas que são ressoadas e interpretadas no livro. A luta angustiada de Jó com os provérbios e a maneira pela qual seus amigos interpretam-nos e aplicam são acompanhadas por uma série de outras referências intertextuais à Torá (e.g., os ecos do Decálogo em Jó 31) e, ainda mais destacadamente, aos Salmos e aos Profetas.⁵

Os ecos dos provérbios nos discursos de Jó (e nos de seus amigos) estão no contexto do discurso *sobre* Deus, mas os ecos de Jó ligados aos Salmos e aos Profetas estão no contexto do discurso *dirigido a* Deus,⁶ ou das queixas e imprecações feitas expressamente para Deus ouvir. O padrão é definido na queixa dolorosa com a qual Jó quebra o silêncio no capítulo 3, que abre com um eco estendido das lamentações de Jeremias (cf. Jr 10.18; 15.10; 20.14-18) e fecha com uma série de ecos dos Salmos (e.g., Sl 6.6; 22.1,14; 38.8; 42.3,4; 80.5). No capítulo 7, Jó dirige-se a Deus mais diretamente, culminando na amarga paródia-salmo que encerra o capítulo:

Que é o homem, para que tanto o estimes, e ponhas sobre ele o teu coração, e cada manhã o visites, e cada momento o proves? Até quando me não deixarás, nem me largarás, até que engula a minha saliva? [...] E por que me não perdoas a minha transgressão, e não tiras a minha iniquidade? Pois agora me deitarei no pó, e de madrugada me buscarás, e não estarei lá. (Jó 7.17-19, 21)

Ao parodiar os Salmos, Jó não os rejeita, mas usa-os como veículo para seus protestos contra os argumentos de seus amigos e contra os sofrimentos que Deus permitiu ou infligiu. Will Kynes expõe um argumento muito bom em relação à paródia que Jó faz do Salmo 8 em Jó 7.17-19:

Se Jó rejeitasse o salmo, ele concordaria com Elifaz [em Jó 15.14-16; cf. também Bildade em 25.5,6] que a humanidade é indigna dos cuidados amorosos de Deus e, dessa forma, minaria sua defesa contra Deus, removendo a base para argumentar que Deus deve tratá-lo de forma diferente. É mais razoável sustentar que, embora Jó parodie o salmo, ele assim o faz não para ridicularizar ou o rejeitar, mas para apelar mais fortemente ao paradigma da relação divino-humana que o salmo apresenta a fim de fortalecer seu apelo contra Deus. Se sua paródia cria “rivalidade” entre a visão de Deus que ele descreve e a visão dada no salmo, é uma disputa que ele espera que o salmo vença.⁷

Podemos apresentar argumento semelhante em relação aos ecos de Jó referentes à linguagem dos Profetas (e.g., os múltiplos ecos de Is 40–55 em Jó 9.2-12; 12.7-25).⁸ Kynes comenta:

Embora cada uma das afirmações de Isaías 40–55 [ecoada nas paródias de Jó] traga consolo quando colocada no contexto soteriológico do texto, todas transmitem um aspecto ameaçador, que Jó experimenta e queixa-se, e seus amigos usam para silenciar suas queixas. Contudo, se Jó usou suas paródias para tentar e convencer Deus a mudar os caminhos de Deus, então o lado positivo da imagem também tem de sustentar suas interpretações. Ele sente a ameaça, mas anseia pelo consolo que Isaías 40–55 oferece. Esse texto, portanto, é um recurso ideal para expressar sua frustração.⁹

As paródias angustiadas de Jó e os ecos dos Salmos e dos Profetas sublinham as altas expectativas de Deus que aprofundam e intensificam sua interação com a sabedoria bíblica e seus intérpretes. Ele espera de Deus a supervisão distante de um sistema puro de equilíbrio retributivo, e uma preocupação expressa em visitar, redimir e reconfortar seu povo. O Deus em quem ele crê (e contra quem ele protesta com tanta veemência) é um Deus intervencionista, por mais que a lógica e o tempo de suas intervenções permaneçam envoltos em mistério.

YHWH Julga

No fim — e levou muito tempo para chegar —, Jó recebe o que deseja. O próprio YHWH fala com Jó do meio de uma tempestade e (após a resposta e arrependimento de Jó em 42.1-6 e sua intercessão por seus amigos em 42.7-9) age para restaurar-lhe os bens e devolver-lhe o conforto e as bênçãos para sua casa. Ainda que as palavras de YHWH para Jó conttenham um elemento de repreensão severa (e.g., 38.2–40.2), elas não endossam a abordagem dos seus amigos (cf. 42.7). Tampouco devemos entender que o “arrependimento” de Jó em 42.6 seja concessão às acusações dos seus amigos. Ler o pano de fundo dos discursos de YHWH nos capítulos 38 a 41 e as respostas de Jó em 40.4,5 e 42.1-5, bem como as palavras de arrependimento de Jó em 42.6 (ainda que tenham de ser traduzidas)¹⁰ funcionam não como vindicação da sabedoria de seus amigos, mas como admissão dos limites da sua sabedoria — uma concessão: “Falei do que não entendia” (42.3; cf. 38.2).

O veredito divino sobre a “sabedoria” dos amigos de Jó é incrivelmente negativo: “A minha ira se acendeu contra ti, e contra os teus dois amigos”, diz YHWH a Elifaz, “porque não dissestes de mim o que era reto, como o meu servo Jó” (42.7). Por mais corretos que os amigos de Jó tenham reiterado o teor da sabedoria proverbial, a maneira como a relacionaram com as circunstâncias de Jó deixa claro que não a entendiam, nem entendiam Jó. O fracasso é resultado, em parte, de não estarem dispostos a ouvir Jó (6.26), a avaliar seus sofrimentos (cf. 6.1-3) e a tratar honestamente com as evidências que tinham diante dos olhos (13.7,8). É ainda agravada pela incapacidade de ver a lacuna entre a sabedoria perfeita e o conhecimento total possuídos por Deus e as percepções verdadeiras, porém parciais, concedidas aos humanos.

É essa lacuna que é o tema principal dos discursos de YHWH nos capítulos 38 a 41, com sua turnê vertiginosa dos recantos majestosos,

misteriosos, incontrolláveis e inexplicáveis da criação:

A poesia de Deus permite que Jó vislumbre acima de sua situação humana um mundo imenso de poder, e beleza, e forças de guerra impressionantes. Esse mundo está permeado com a preocupação ordenadora de Deus, mas, como a vivacidade do versículo deixa claro, apresenta aos olhos humanos um emaranhado de contradições, variedade vertiginosa, energias e entidades que [os humanos] não podem aceitar. [...] Se, na primeira resposta ao Senhor (40.2,4,5), Jó confessou que não esperava lutar com Deus e, em seguida, ter paz, na segunda resposta (42.2-6), após a conclusão do segundo discurso divino, ele admite humildemente que foi presunçoso, que, na verdade, encobriu o conselho de coisas que ele não entendia.¹¹

Essa perspectiva, implícita tão fortemente pelas imagens vívidas e pelo bombardeio de perguntas retóricas nos capítulos 38 a 41, é prevista explicitamente no poema da sabedoria do capítulo 28. Apesar da genialidade e ousadia da exploração e descoberta humanas, a sabedoria (do tipo possuído por Deus) permanece inacessível à investigação humana: “Está encoberta aos olhos de todo vivente e oculta às aves do céu” (28.21). Só Deus, cujos olhos veem tudo, sabe o caminho para chegar a ela. A verdadeira sabedoria humana não é uma visão do universo tida pelo olho de Deus, mas um engajamento com os mistérios do mundo a partir de uma posição de humildade e integridade: “Eis que o temor do Senhor é a sabedoria, e apartar-se do mal é a inteligência” (28.28).

Adquirindo Sabedoria

O livro de Jó não é uma negação da sabedoria, mas, sim, uma reafirmação dela. A busca por sabedoria é uma missão digna. A sabedoria vale mais do que ouro e prata, é muito mais preciosa do que os rubis (Jó 28.15-19; cf. Pv 3.14,15; 8.10,11,19; 16.16; 20.15; 31.10). A sabedoria que é declarada pelo livro de Jó como acessível aos humanos é, no entanto, uma sabedoria humilde e limitada, que teme a Deus e

evita o mal.

A formulação crucial no final de Jó 28 (v. 28 acima) não deve ser lida isoladamente dos círculos concêntricos de debate e narrativa que a cercam. “O temor do Senhor” é, afinal, o tema tradicional na linguagem da sabedoria israelita e, mesmo no livro de Jó, dificilmente se pode dizer que emerge no final do capítulo 28 como nova ideia. Desde os primeiros parágrafos do discurso de abertura de Elifaz, os amigos de Jó não tiveram problemas em falar do “temor de Deus” (4.6; 15.4, ARA; 22.4, ARA) como a posição básica que eles recomendam para Jó, ecoando a linguagem e os sentimentos dos provérbios. Mas é Jó, e não eles, que percebe que “o temor do Senhor” está muito mais envolvido do que a recitação sentenciosa de textos bíblicos (cf. 6.14,15), e, desde o início, o texto descreve Jó como sendo aquele que vive uma vida que pratica esse tipo de temor (1.1,8,9).

Ainda que possamos apelar para o Jó do epílogo da história (42.7-17) como encorajamento para a esperança cristã (cf. Tg 5.11b), é o Jó dos 41 capítulos anteriores que deve servir de exemplo da sabedoria cristã. O temor do Senhor que está no centro da sabedoria interpretativa ensinada pelo livro de Jó não é uma chave mágica que destranca o significado de textos difíceis ou resolve as tensões entre a Escritura e a experiência. Esse temor não transforma a tarefa da leitura da Bíblia em um exercício fácil ou indolor; nem equivale a uma vontade inquestionável de engolir toda a panaceia tradicional da piedade convencional. O que significa, deste lado da ressurreição, é uma maneira de viver com perguntas sem resposta, que ainda dá o testemunho verdadeiro, guarda a fé com os amigos, mantém a integridade e as esperanças em Deus. Sobre a sabedoria desse tipo, o livro de Jó pronuncia uma bênção solene e sincera.



CAPÍTULO 6

“VEIO A PALAVRA DO SENHOR”

Zacarias e a Hermenêutica da Profecia

Profecia e Posteridade

Profecia preditiva é um gênero perigoso sobre o qual discorrer para quem espera alcançar a posteridade literária. Por um lado, se a profecia for cumprida, levanta a questão da utilidade contínua: uma vez que a previsão tornou-se realidade, qual é a razão para guardá-la, mais do que pensaríamos em guardar a previsão do tempo para ontem ou mesmo o da semana passada? Por outro lado, se a previsão persiste em pairar no ar, irrealizada, começa a surgir a questão da plausibilidade: por quanto tempo devemos perseverar na esperança (ou medo), agarrando-nos na profecia e dando-lhe o benefício da dúvida?

Nas culturas do antigo Oriente Próximo, profecias de vários tipos não eram incomuns, e versões escritas das palavras dos profetas eram, às vezes, produzidas, seja para transmitir as palavras ao destinatário imediatamente intencionado, seja para guardá-las para a posteridade nos arquivos dos reis.¹ Contudo, nada é exatamente paralelo à coleção de rolos proféticos que surgiram entre o povo de Israel e de Judá e veio a tornar-se proporção tão substancial da Bíblia hebraica.² Algo pertinente à natureza da profecia hebraica e do papel que a profecia desempenhava na economia das interações de Deus com o seu povo gerou o ímpeto para reter e colecionar os oráculos proféticos em forma escrita e em grande escala, incluindo-os no cânone da Escritura. Se quisermos aprender a ler a Bíblia, grande parte da tarefa será aprender o que fazer com as vastas coleções de profecias que ela contém.

É óbvio que nem toda profecia é predição: há o bom senso na máxima citada de que profecia bíblica é questão de “pregação” e de “predição”.³ No entanto, a dimensão preditiva da profecia ainda está inconfundivelmente presente e saliente em todos os livros dos profetas

do Antigo Testamento, esposando desafios hermenêuticos particulares para os leitores cristãos da Bíblia. O que devemos fazer com suas predições — cumpridas, parcialmente cumpridas e ainda não cumpridas? Como devemos relacioná-las com a história do antigo Israel, a história de Jesus, nossas circunstâncias (locais e globais, pessoais e políticas) e o futuro do mundo?⁴ O que significa quando dizemos que a profecia é *bíblica* — escrita, guardada, compilada e autorizada na vida do povo de Deus?

Lógico que não podemos dar uma resposta completa e cabal a essas questões sem levar em consideração o testemunho neotestamentário dado a Jesus como cumprimento da Escritura. É onde aprendemos o que significa quando dizemos que profecia é Escritura *cristã*. Mas iniciemos a resposta esboçando o que encontramos nos livros proféticos, no modo como se apropriam das palavras faladas dos profetas e relacionam-nas com o mundo dos leitores. Neste capítulo, focarei como o livro de Zacarias apropria-se da profecia como Escritura.⁵

“Não Sejais como Vossos Pais” (Zc 1.4):

Zacarias e os Antigos Profetas

O livro de Zacarias abre com um parágrafo introdutório que imediatamente nos dirige a atenção para a longevidade da profecia e sua permanente função como Escritura além do tempo de seu cumprimento.⁶ Os versículos de abertura mostram Zacarias entregando às pessoas do seu tempo uma palavra de YHWH sobre os antepassados deles e as palavras que os profetas falaram com eles:

No oitavo mês do segundo ano de Dario, veio a palavra do SENHOR ao profeta Zacarias, filho de Baraquias, filho de Ido, dizendo: O SENHOR tem estado em extremo desgostoso com vossos pais. Portanto, dize-lhes: Assim diz o SENHOR dos Exércitos: Tornai para mim, diz o SENHOR dos Exércitos, e eu tornarei para vós, diz o SENHOR dos Exércitos. E não sejais como vossos pais,

aos quais clamavam os primeiros profetas, dizendo: Assim diz o SENHOR dos Exércitos: Converti-vos, agora, dos vossos maus caminhos e das vossas más obras. Mas não ouviram, nem me escutaram, diz o SENHOR. Vossos pais, onde estão eles? E os profetas, viverão eles para sempre? Contudo, as minhas palavras e os meus estatutos, que eu mandei pelos profetas, meus servos, não alcançaram a vossos pais? (Zc 1.1-6a)

A pontuação das traduções tem dificuldade em acomodar a extensão à qual o parágrafo de abertura coloca citações dentro de citações. No versículo 4, por exemplo, no centro do parágrafo, o narrador está falando aos leitores do livro sobre o que YHWH disse a Zacarias que este disse ao povo o que YHWH disse acerca do que os primeiros profetas (ou “antigos profetas”, 1.4, NVI) disseram referente ao que YHWH dissera aos pais (ou “antepassados”, 1.4, NVI) do povo nos dias de Zacarias. Os antepassados a quem essas palavras foram originalmente faladas há muito tinham morrido, como nos lembra o versículo 5, e o mesmo é verdade acerca dos profetas que eram seus contemporâneos.⁷ Mas as palavras que foram ditas para eles viviam, reverberando solenemente como citação de uma citação de uma citação de uma citação, embutidas no centro da introdução ao livro.

As palavras proféticas citadas no versículo 4 não são apresentadas como as palavras exatas de determinado profeta sobre determinada ocasião. São sinopses da mensagem dos “antigos profetas” (NVI) aos “vossos pais”. Se procurarmos um profeta original que possa ter servido de modelo para a redação do resumo, o candidato mais próximo que surge é Jeremias 25.5, versículo no qual o próprio Jeremias está, por sua vez, resumindo a mensagem que YHWH falou ao povo de Judá através de “todos os seus servos, os profetas”, “madrugando” (Jr 25.4; “sempre de novo”, NAA; ou “dia a dia”, NVI).⁸ Para os leitores do livro de Zacarias, os profetas devem ser lembrados não por uma colcha de retalhos de previsões discrepantes e exortações ocasionais, mas, sim,

por uma mensagem única proclamada consistente e repetidamente aos seus antepassados.

Essa mensagem, como Zacarias 1.4 resume, não é, estritamente falando, predição, mas exortação: “Convertei-vos, agora, dos vossos maus caminhos e das vossas más obras”. O contexto, no entanto, com a lembrança de como essa palavra alcançou seus antepassados (Zc 1.6a), obriga-nos a ler as exortações dos antigos profetas em estreita conexão com suas advertências e predições, sobretudo as predições do exílio que acometeria Judá, caso o povo não se convertesse como estavam sendo exortados.⁹ O livro de Zacarias recorda aos leitores os terríveis acontecimentos do exílio para ressaltar a gravidade da palavra de YHWH e apoiar a exortação do versículo 4a: “Não sejais como vossos pais”.

A esse respeito, o lembrete da mensagem profética dada em Zacarias 1.4 funciona um tanto quanto diferente do lembrete em Jeremias 25.5. No versículo de Jeremias, um oráculo falado antes do exílio lembra a longa história de Judá não dar ouvidos aos profetas (inclusive a história dos 23 anos em que as profecias de Jeremias foram ignoradas) como prelúdio à sentença inexorável de Jeremias 25.8-11.¹⁰ No versículo de Zacarias, já na época pós-exílica, Zacarias exorta os ouvintes a não replicar a impenitência de seus antepassados, e, no versículo 6b, o livro lembra aos leitores o arrependimento que resultou: “Assim como o SENHOR dos Exércitos fez tenção de nos tratar, segundo os nossos caminhos e segundo as nossas obras, assim ele nos tratou”.

A mensagem profética, ignorada em seus dias, continua na vida do povo de Deus como manifestação permanente da palavra de YHWH. As advertências, agora plenamente realizadas nos eventos do exílio, devem ser lembradas como evidências da justiça de YHWH e sua firmeza de propósito. As exortações mantêm a prevalência e devem ser recebidas com mais seriedade diante da luz do cumprimento das advertências

que as acompanharam. Na história da nação relacionada à aliança, a resposta dos ouvintes de Zacarias simultaneamente expressa solidariedade com seus antepassados (lembrando o juízo do exílio como evento que “nos” sobreveio, pois “ele nos tratou” “segundo os nossos caminhos e segundo as nossas obras”) e radicalmente a inverte. Diferentemente dos antepassados, eles levam a palavra a sério e respondem-na com arrependimento.

Apesar da seriedade, a breve narrativa no primeiro parágrafo de Zacarias dá início ao livro com uma nota de esperança e possibilidade. A mensagem dos profetas continua, e o histórico de rejeição nas gerações anteriores não foi esquecido. Mas o arrependimento dos ouvintes de Zacarias modela uma resposta à mensagem que é um desenvolvimento genuinamente novo na história da nação.

Os capítulos que se seguem estão cheios de ecos das promessas de restauração pós-exílica dos antigos profetas. São promessas agora trazidas provocativamente perto da conclusão dos “setenta anos” do exílio babilônico (Zc 1.12; cf. Jr 25.12-14) e da contrição e arrependimento oferecidos pelo povo em Zc 1.6. Na narrativa da primeira visão noturna de Zacarias, por exemplo, o oráculo climático em 1.14-17 está saturado de alusões a Isaías 54.1-12. A terceira visão noturna (narrada em Zc 2.1-13 [2.5-17, TM]) e a quarta visão noturna (narrada em Zc 3.1-10) recorrem fortemente à linguagem e imagens de Ezequiel 40 a 48. O ato-sinal narrado em Zc 6.9-15 faz eco das promessas de um “Renovo justo” e um sacerdócio restaurado em Jeremias 23.1-8 e 33.14-26.¹¹

No capítulo 7, quando a mensagem dos antigos profetas é lembrada pela segunda vez (numa passagem que narra um incidente ocorrido no ministério de Zacarias apenas dois anos depois do incidente narrado no capítulo de abertura), a autenticidade e a durabilidade do arrependimento comunal descrito em 1.6 começaram a parecer um

pouco menos certas. Uma delegação de Betel pergunta aos sacerdotes em Jerusalém se o jejum do quinto mês deve ser continuado, agora que se passaram “tantos anos” desde a queda de Jerusalém e a cidade começou a ser reconstruída. A profecia que Zacarias dá como resposta à pergunta questiona retoricamente: “[...] Quando jejuastes e pranteastes, no quinto e no sétimo mês, durante estes setenta anos, jejuastes vós para mim, mesmo para mim?” (7.5) e passa a lembrar ao povo as palavras faladas pelos antigos profetas “quando Jerusalém estava habitada e quieta, com as suas cidades ao redor dela, e o Sul e a campina eram habitados” (7.7). O resumo da mensagem dos antigos profetas que consta nos versículos 8 a 10, descrevendo o tipo de arrependimento que teria sido necessário para que o exílio fosse evitado, concentra-se nas exigências éticas da aliança e vale-se fortemente do sermão pregado no templo e registrado em Jeremias 7: “Assim falou o SENHOR dos Exércitos, dizendo: Executai juízo verdadeiro, mostrai piedade e misericórdia cada um a seu irmão; e não oprimeis a viúva, nem o órfão, nem o estrangeiro, nem o pobre, nem intente o mal cada um contra o seu irmão, no seu coração”.

A alusão ao sermão de Jeremias anunciado no templo (e uma série de outras profecias pré-exílicas) em Zacarias 7 expõe forte e importante argumento sobre como as promessas de restauração, refratadas pelas visões noturnas dos capítulos 1 a 6, devem ser interpretadas: se a restauração pós-exílica prometida pelos profetas era condicional ao arrependimento da nação, então a comunidade nos dias de Zacarias precisava saber que o arrependimento exigido deles envolvia mais do que a expressão de contrição e o compromisso de reconstrução do templo.¹² As promessas gloriosas do capítulo 8 são, da mesma forma, acompanhadas por uma série de imperativos que enfatizam a transformação ética exigida para que o povo de Judá e Jerusalém experimentasse a plenitude da restauração prometida: “Eis

as coisas que deveis fazer: falai verdade cada um com o seu companheiro; executai juízo de verdade e de paz nas vossas portas; e nenhum de vós pense mal no seu coração contra o seu companheiro, nem ame o juramento falso; porque todas estas coisas eu aborreço, diz o SENHOR” (8.16,17).

A discussão no capítulo 7 também é evocada pela promessa em 8.19 de uma reversão dos jejuns exílicos, não apenas o jejum do quinto mês (cf. 7.3) ou os jejuns do quinto e do sétimo meses (7.5), mas também os jejuns do quarto, do quinto, do sétimo e do décimo meses, e não só a cessação do jejum, mas também a transformação dos jejuns em festividades alegres. Com a promessa vem um imperativo que também evoca os mandamentos do capítulo 7: “Amai, pois, a verdade e a paz” (cf. 7.9,10). A restauração prometida é, em outras palavras, muito maior do que qualquer coisa experimentada pelo remanescente nos dias de Zacarias, mas é condicional a um arrependimento que é muito mais profundo do que a mera construção do templo e a observância de culto.¹³ Mark Boda resume o argumento de forma ordenada:

Zacarias 1.1-6 e 7.1-8.23 chamam a atenção para a mensagem dos antigos profetas a fim de enfatizar que o arrependimento é essencial para a realização da restauração. Zacarias 1.1-6 apresenta um modelo apropriado de resposta da comunidade à antiga mensagem dos profetas, conforme o profeta resume a mensagem deles (1.2-6a) e o povo responde por arrependimento e confissão de culpa (1.6b). Essa pequena perícopes molda nossa leitura de 1.7-6.15, lembrando ao leitor que a reconfortante mensagem de restauração que se segue é dada para uma comunidade penitente. Depois desta mensagem reconfortante com sua ampla agenda de restauração, o texto de 7.1-8.23 leva o leitor à mensagem e tom iniciais de 1.1-6 e revela que a restauração não será realizada a menos que a comunidade inteira renuncie os padrões do passado e viva com fidelidade à aliança. A imagem final é uma esperança gloriosa, mas ela só será realizada quando houver uma transformação nos padrões comportamentais da comunidade.¹⁴

A imagem composta que emerge de Zacarias 1-8 é um forte lembrete

da continuidade e durabilidade da profecia como Escritura na vida do povo de Deus: o livro de Zacarias lembra os leitores da mensagem do profeta Zacarias, que, por sua vez, era eco e lembrete da pregação de Jeremias (lembrete da mensagem de “todos os profetas”), dizendo à nação: “Convertei-vos, agora, cada um do seu mau caminho e da maldade das suas ações” (Jr 25.5). O livro diz aos leitores, assim como Zacarias dissera aos ouvintes: “Não sejais como vossos pais”.

“Assim, Sabereis” (Zc 2.9): Profecia e Vindicação

A apropriação da profecia como Escritura, como argumentou a seção anterior deste capítulo, permite o contínuo trabalho de exortação na vida do povo da aliança: o chamado ao arrependimento que os profetas deram para o povo de seus dias soa e ressoa para as gerações subsequentes, com força ampliada pelos juízos divinos que cumprem suas ameaças e advertências.

Mas o início dos processos envolvidos na escrita, guardamento e compilação de profecias não espera até que todas as suas predições tenham sido cumpridas. Os vislumbres passageiros que nos dão os livros proféticos nos estágios iniciais deste processo indicam a disposição dos profetas e seus discípulos de assumir riscos, tanto epistemológicos quanto políticos, como continuação e extensão dos riscos envolvidos na proclamação original das profecias. Em Isaías 8, por exemplo, o “testemunho” deve ser ligado pelo próprio profeta e selado entre os discípulos (Is 8.16,20). Os discípulos, assim como o profeta, precisam esperar no “SENHOR, que esconde o rosto da casa de Jacó” (8.17). Da mesma forma, no episódio narrado em Jeremias 36, a escrita e reescrita das palavras do rolo que prediziam a destruição da terra de Judá e a queda do reino de Jeoaquim ocorreram quando Jeoaquim ainda estava no trono, pronto e prestes a cortar a profecia em pedaços e queimá-la no fogo.

No caso de Zacarias, o risco epistemológico envolvido em apropriar-se da profecia como Escritura é capturada na fórmula citada pelo profeta, quando a anexou quatro vezes aos oráculos nos primeiros oito capítulos do livro: “Assim, sabereis vós que o SENHOR dos Exércitos me enviou” (2.9,11; 4.9; 6.15). A fórmula é tradicional, pois expressa “o pensamento de Deuteronômio 21.18 [...] no vocabulário de Ezequiel e Jeremias”,¹⁵ mas realiza importante função, tanto na retórica do profeta quanto na retórica do livro. Quando o profeta proclama pela primeira vez as profecias, ele pede aos ouvintes que aceitem suas declarações com confiança. Eles têm de recebê-lo sob o pressuposto de que ele é, como afirma, um mensageiro de YHWH. Somente quando suas predições forem cumpridas é que essa confiança (e o próprio profeta) será vindicada. É “*assim*” que eles saberão que ele foi enviado, como afirmou ser, por YHWH.

Na época em que o livro foi editado em sua forma final (e, com toda probabilidade, na época em que os oráculos e visões contidos na primeira metade do livro foram coletados e promulgados),¹⁶ pelo menos algumas dessas predições já se haviam cumprido. As mãos de Zorobabel, que lançaram a fundação do templo, já o haviam concluído (em cumprimento da profecia em 4.9). Mas a plena extensão do que foi prometido nos quatro oráculos ainda está muito longe de qualquer coisa experimentada nos primórdios do período persa. Seja lá como interpretarmos as palavras em 2.8,9 referentes ao castigo das “nações que vos despojaram”¹⁷ e o que quer que façamos com o misterioso ato-sinal em 6.9-15,¹⁸ o futuro prometido, descrito em 2.10,11, suplanta claramente a narrativa mais otimista que poderia ser feita sobre as realidades da Jerusalém pós-exílica. Os leitores do livro podem reforçar a confiança nas credenciais do profeta, lembrando os eventos que já ocorreram no cumprimento de sua palavra, mas a mensagem do livro como um todo equivale a mais do que apenas um chamado ao

arrependimento e um registro de profecia cumprida. Nas dimensões ainda não cumpridas das profecias preditivas do livro, seus leitores são convocados à obediência e à esperança — uma esperança que tem a vindicação final da decisão de confiarem no profeta e em seu trabalho.¹⁹

“Voltarei” (Zc 8.3): Profecia e Esperança

A função do livro de Zacarias como chamado à esperança assume elevada urgência no pano de fundo dos acontecimentos que estão por trás dos oráculos e atos-sinais dos capítulos 9 a 14 e da composição da forma final do livro. Se a primeira metade do livro reflete um tempo de restauração e reconstrução, sob uma liderança cuja integridade e legitimidade o profeta respalda vigorosamente, a segunda metade do livro aborda uma geração entregue a pastores corruptos e sem valor e prevê tempos vindouros ainda piores (10.3; 11.4-17).²⁰ Byron Curtis oferece o seguinte resumo:

Em Zacarias 1 a 8, o autor escreve para apoiar um líder incipiente e prever uma liderança messiânica. Em Zacarias 9 a 11, o autor escreve para condenar uma liderança tirânica e prever uma liderança messiânica. Em Zacarias 12 a 14, o autor escreve para repreender a casa de Davi e prever uma liderança divina. Portanto, em relação ao tema da liderança, os capítulos 9 a 14 dão aos capítulos 1 a 8 continuidade parcial e descontinuidade parcial.²¹

Nesse contexto, o livro preserva as palavras de Zacarias como chamado à esperança paciente e duradoura. A convocação alegre de 2.10 (“Exulta e alegra-te, ó filha de Sião, porque eis que venho e habitarei no meio de ti”) não está apenas retida na primeira metade do livro, mas é reciclada em 9.9, com ênfase renovada e força redobrada:

Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém; eis que o teu rei virá a ti, justo e Salvador, pobre e montado sobre um jumento, sobre um asninho, filho de jumenta. E destruirei os carros de Efraim e os cavalos de Jerusalém, e o arco de guerra será destruído; e ele anunciará paz às nações; e

o seu domínio se estenderá de um mar a outro mar e desde o rio até às extremidades da terra. Ainda quanto a ti, por causa do sangue do teu concerto, tirei os teus presos da cova em que não havia água. Voltai à fortaleza, ó presos de esperança; também hoje vos anuncio que vos recompensarei em dobro. (Zc 9.9-12)

Ainda que a linguagem de 9.9 ressoa inconfundivelmente 2.10, a cena descrita não é idêntica. A volta divina anunciada e prevista em 2.10 é apresentada em 9.9 como a manifestação da chegada de um “rei” (humano), aquele que é “justo e Salvador, pobre e montado sobre um jumento”. A mensagem ainda é uma palavra de esperança — na verdade, a nota é ressaltada —, mas é uma mensagem de esperança sendo proclamada aos “presos” (9.11,12), para quem a vinda de YHWH significa libertação da “cova em que não havia água” (9.11), por meio de um rei que é, ele mesmo, o objeto pobre da libertação divina.²²

Como o chamado ao arrependimento emitido pelos antigos profetas, a promessa de Zacarias referente à libertação divina é uma palavra durável, que ressoa nas circunstâncias alteradas da forma final do livro com uma força permanente, uma referência mais definida e expandida e uma expectativa equilibrada dos dias sombrios e terríveis entre a doação da promessa e o futuro cumprimento.²³ O livro como um todo não é somente um chamado para voltar a YHWH, mas também uma promessa da volta de YHWH. A promessa de volta proclamada pelo livro em geral atinge um ponto distante muito mais além da volta imediata em bênçãos e proteção prometidas em 1.3 para a geração dos ouvintes originais de Zacarias e condicionadas pelo arrependimento comunal deles. Esse ponto fala de um dia de YHWH que é catastrófico, glorioso e certo, um dia que não aguarda o arrependimento de Israel, mas ocasiona-o (12.10–13.9), e um dia em que YHWH será não só rei em Jerusalém, mas também rei sobre toda a terra (cf. 12.1-9; 14.1-21).

Lendo a Profecia como Escritura

O que aprendemos com o livro de Zacarias sobre o que significa receber profecia, não só como palavra falada de YHWH para determinado povo em determinado tempo, mas também como *Escritura*, para ser escrita, guardada, compilada e lida como discurso divino autorizado para o povo de Deus? Três coisas destacam-se do que vimos neste capítulo sobre como a pregação de Zacarias apropria-se da mensagem dos antigos profetas e como as próprias profecias de Zacarias são compiladas e republicadas no livro.

Em primeiro lugar, o livro faz afirmações implícitas sobre a unidade e a coerência da mensagem dos profetas: ainda que seja verdade que a Palavra de Deus veio pelos profetas (nas palavras de Hb 1.1) “muitas vezes e de muitas maneiras”, o livro de Zacarias lembra-nos como os profetas e seus redatores entenderam suas muitas e variadas palavras não como uma coleção discrepante de oráculos, mas como uma tradição única que soa e ressoa na vida do povo da aliança — as palavras de “todos os profetas”, compendiadas por Jeremias, ressoadas na pregação de Zacarias e republicadas de forma definitiva do livro.

Em segundo lugar, o livro lembra-nos da estreita integração entre “predição” e “pregação” na função contínua da profecia como *Escritura*. Mesmo quando se cumpriram as palavras preditivas do profeta, elas continuam a garantir a autenticidade do profeta e a ampliar a urgência da mensagem como exortação perpétua para o povo de Deus. A profecia como *Escritura* não se torna lei, mas (como lei) serve para instruir e exortar o povo de Deus, orientando os passos e formando o caráter do povo.

Em terceiro e último lugar, as dimensões ainda não cumpridas da profecia como *Escritura* (mesmo após a volta a terra e a reconstrução do templo) lembram-nos da natureza orientada para o futuro de todo o Antigo Testamento, como revelação que aponta para além de si mesma para um dia em que o próprio YHWH virá e o rei de Jerusalém

proclamará a paz às nações. Ao mesmo tempo, o fato de essas promessas grandes e universais permanecerem por cumprir-se (mesmo deste lado da vinda de Cristo) continua a exigir do leitor a disposição de aceitar os riscos ao receber os profetas como eles afirmam ser, a saber, mensageiros de YHWH, esperando o dia em que a profecia será vindicada em sua totalidade.



CAPÍTULO 7

“TODAS AS COISAS QUE EU VOS TENHO MANDADO”

Mateus e a Hermenêutica da Obediência

Cristãos das Letras Vermelhas

Na primavera de 2005, como parte de uma turnê promocional do seu novo livro *God's Politics* (A Política de Deus), Jim Wallis sentou-se para dar uma entrevista a um apresentador de rádio de Nashville:

— Eu sou compositor judeu de música *country* secular e *disk jockey* — disse meu entrevistador em uma estação de rádio de Nashville. — mas gosto de seus livros e tenho acompanhado sua turnê para promover o livro.

Então, disse-me que ele acreditava que estávamos começando um novo movimento, mas percebeu que ainda não tínhamos um nome.

— Tenho uma sugestão — disse ele. — Acho que vocês deveriam se chamar “Os Cristãos das Letras Vermelhas”. Estou me referindo às Bíblias em que as palavras de Jesus estão impressas em vermelho. Gosto muito dos textos das letras vermelhas. Os demais textos não me fazem falta.¹

E foi assim que o movimento embrionário de pregadores, ativistas, escritores e teólogos recebeu seu nome. Desde o início, críticos mais conservadores estavam hesitantes quanto à legitimidade da abordagem à Escritura implícita pelo nome do movimento, argumentando que privilegiar as letras vermelhas necessariamente tira a autoridade das letras pretas. Os comentários de Stan Guthrie na revista *Christianity Today* (Cristianismo Hoje), artigo publicado não muito depois do lançamento oficial do movimento, são um exemplo representativo de tais críticas:

Embora eu possua várias Bíblias com as palavras de Cristo impressas em vermelho, sempre achei o conceito um pouco duvidoso. Afinal de contas, nós, evangélicos, cremos na inspiração plenária ou plena das Escrituras, não é? Destacar os dizeres de Jesus dessa forma implica que eles são mais sagrados do que os que estão impressos em tinta preta normal. Claro que os cristãos

entendem que Jesus, a Palavra encarnada, cumpre a Palavra escrita. Mas, se toda a Escritura é inspirada por Deus, então, em princípio, as declarações bíblicas de Jesus são, para nós, a Palavra de Deus tanto quanto são as de Pedro, Paulo, Maria ou Ezequiel.²

Quando Tony Campolo publicou um pequeno livro no ano seguinte como manifesto do movimento, ele teve o cuidado de deixar claro que, diferentemente do entusiasmado *disk jockey* de Nashville, ele e seus colegas cristãos das letras vermelhas “sentem muita falta” dos demais textos da Bíblia: “Reafirmamos a autoridade de toda a Bíblia, não apenas dos enunciados explícitos de Jesus, muitas vezes destacados em vermelho. [...] Somos cristãos com elevada opinião das Escrituras. Os escritores das Escrituras, acreditamos, foram invadidos pelo Espírito Santo e exclusivamente guiados por Deus enquanto escreviam, fornecendo-nos um guia infalível para a fé e prática”.³ No entanto, insistiu ele, ser cristão das letras vermelhas significava enfatizar particularmente as palavras de Jesus e conceder a elas a prioridade interpretativa de algum tipo na tarefa de entender e aplicar o restante das Escrituras: “Enfatizamos as ‘letras vermelhas’, porque acreditamos que você só pode entender o restante da Bíblia quando as lê da perspectiva fornecida por Cristo”.⁴

Mas o livro de Campolo não deixa claro a natureza exata dessa prioridade interpretativa. Em alguns capítulos, não há letras vermelhas. O capítulo sobre o meio ambiente, por exemplo, no qual Campolo faz a primeira investida na lista de questões específicas que o livro trata, começa com Gênesis 1.26-28 (com apelo a João Calvino e Ron Sider como intérpretes que veem as implicações desses versículos para a ética ambiental) e, depois, passa a falar sobre os escritos de Paulo sem sequer mencionar uma palavra de Jesus. “Sempre que prego sobre a chamada dos Cristãos das Letras Vermelhas para o meio ambiente”, escreve Campolo, “cito Romanos 8.19-22”.⁵ Em outros capítulos, as palavras de Jesus estão presentes (e.g., a bem-aventurança pronunciada sobre os

pacificadores em Mt 5.9 é citada no capítulo sobre o conflito israelense-palestino, e as palavras cortantes de Jesus em Lc 17.2 sobre “fazer tropeçar um destes pequenos” são referidas como base para o interesse cristão na economia da política educacional⁶), mas é difícil dizer como funcionam como lente interpretativa pela qual o restante das Escrituras é lido. Nas páginas do livro, o mais próximo que Campolo chega para explicar como as letras vermelhas guiam-nos na interpretação das letras pretas é a declaração no capítulo inicial de que “o que diferencia os Cristãos das Letras Vermelhas de outros cristãos é nosso compromisso apaixonado com a justiça social”.⁷ Fora disso, o livro lança surpreendentemente pouca luz sobre como a postura hermenêutica implícita no título deve ser interpretada. Se o ponto é tão importante para ser o divisor de águas entre dois tipos de cristãos, então uma atenção cada vez mais focada e mais cuidadosa tem de ser oferecida.

Mateus e a Hermenêutica da Obediência

O primeiro e mais óbvio lugar para começar nossa investigação para entender como as letras vermelhas do ensino de Jesus referem-se às letras pretas do restante das Escrituras é o Evangelho de Mateus. O foco do Evangelho de Mateus não são, obviamente, os debates políticos que surgem na democracia moderna sobre como o poder do estado secular deve ser exercido. Entretanto, no que diz respeito às mais amplas (e relacionadas) questões de justiça que os cristãos devem investigar e no que tange à obediência, à qual os cristãos são chamados, o Evangelho de Mateus tem muito a dizer, com o interesse explícito em como a obediência cristã e a visão cristã da justiça devem ser moldadas pela Escritura e pelas palavras de Jesus.

“Todas as Coisas que Eu vos Tenho Mandado” (Mt 28.20)

Um ponto de partida útil para nossa investigação são os versículos de encerramento de Mateus, que citam Jesus dando sua comissão final à

comunidade reunida de discípulos:

E, chegando-se Jesus, falou-lhes, dizendo: É-me dado todo o poder no céu e na terra. Portanto, ide, ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-as a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até à consumação dos séculos. Amém! (Mt 28.18-20)

Uma das características mais marcantes da comissão é a forma como ela foca a obediência dos discípulos de Jesus (presentes e futuros) aos mandamentos que Ele próprio deu a eles. A linguagem que o Antigo Testamento usa para a Lei de Moisés (“ensinando”, “guardar”, “mandado”) é aplicada às palavras de Jesus⁸ em consonância com a radical declaração de sua autoridade com a qual o parágrafo começa. Semelhante declaração de autoridade está implícita nas palavras de Jesus em outros lugares do Evangelho. Nas famosas seis “antíteses” de Mateus 5, por exemplo, Jesus contrasta audazmente “ouvistes que foi dito” com “eu, porém, vos digo”, e a parábola dos dois construtores, com a qual é concluído o Sermão do Monte, retrata dramaticamente para os ouvintes de Jesus os resultados contrastantes das duas respostas diferentes a “estas minhas palavras” (7.24,26). Não é de admirar que o parágrafo seguinte diga: “E aconteceu que, concluindo Jesus este discurso, a multidão se admirou da sua doutrina, porquanto os ensinava com autoridade e não como os escribas” (7.28,29).

A declaração de autoridade de Jesus no final do Evangelho de Mateus foi prevista pelas palavras do próprio Deus em uma cena anterior no cume do monte, que consta no meio do Evangelho. Na história, como ocorre em Marcos e Lucas, Mateus começa colocando Jesus, gloriosamente transfigurado, em companhia de Moisés e Elias antes de destacá-lo pelo aval divino especial: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (17.5b). No final do episódio, lemos que os discípulos “ninguém viram, senão a Jesus” (17.8). Os

comentaristas modernos estão provavelmente corretos em rejeitar como simplificação excessiva a leitura tradicional que considera Moisés e Elias representantes da Lei e dos Profetas, respectivamente. Elias, afinal de contas, não era um profeta com atividade literária, e o eco de Deuteronômio 18.15b em Mateus 17.5c sugere que é o profeta Moisés tanto quanto o legislador Moisés cuja memória está sendo evocada.⁹ A narrativa, no entanto, implica claramente que Moisés, Elias e Jesus não podem ser acomodados lado a lado em “três tabernáculos”, como propõe Pedro. Existe uma incomparável exclusividade na identidade de Jesus como o Filho amado, e é essa identidade, não meramente sua função de “um profeta [...] como eu [Moisés]” (Dt 18.15), que está por trás do mandado de “escutai-o” (Mt 17.5c). A afirmação em 17.5b é a confirmação que o Pai dá à confissão que Pedro acabou de fazer no episódio anterior: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” (16.16b). O mandado em 17.5c é a implicação prática: “Escutai-o”.

A afirmação e ordem proferidas pela voz do céu em Mateus 17.5 (e ressoadas na afirmação e ordem de Jesus em Mt 28.18-20a) são os focos idênticos em torno dos quais Mateus organiza o material do seu Evangelho. De certo ponto de vista, o seu Evangelho é organizado como testemunho narrativo da identidade e autoridade de Jesus como Filho de Deus.¹⁰ Mas de outro, igualmente importante, a estrutura do Evangelho de Mateus reflete o imperativo divino (e dominical) que essa autoridade implica: incorporados na narrativa abrangente, estão cinco grandes blocos de conteúdo de letras vermelhas (caps. 5–7; 10; 13.1-52; 18; 24–25),¹¹ cada um dos quais é composto (com as exceções parciais dos caps. 5–7 e cap. 13) por um ensino dado aos discípulos¹² e seguido por uma fórmula semelhante a “concluindo Jesus este discurso” (7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1). O volume e a importância desses cinco blocos de ensino sugerem que Mateus pretendia não apenas narrar a história de Jesus, como também preservar e propagar

seus ensinamentos, de modo que os discípulos assim os aprendessem e obedecessem. Evidentemente, de acordo com a forma e o conteúdo do testemunho de Mateus, a vermelhidão das letras vermelhas no seu Evangelho não tem o menor significado para Jesus, para Mateus e para o próprio Deus, não devendo, portanto, ter significado algum para os leitores do Evangelho.

“Não... Destruir..., mas Cumprir” (Mt 5.17)

Mas qual é exatamente a natureza dessa significação? Como Mateus quer que entendamos a relação entre as palavras de Jesus e as palavras da Escritura do Antigo Testamento (e, a esse respeito, as próprias palavras de Mateus como escritor do Evangelho)?

A primeira parte da resposta é que dificilmente podemos interpretar as letras vermelhas do Evangelho de Mateus como uma tentativa de tirar a força da autoridade das letras pretas. Qualquer noção que tenhamos de que as palavras de Jesus tomam o lugar ou suplantam as palavras da Escritura do Antigo Testamento é dissipada assim que Jesus começa a falar. As primeiras palavras de Jesus registradas no Evangelho (sua resposta em 3.15, quando João Batista tenta dissuadi-lo de submeter-se ao batismo) apelam implicitamente para as Escrituras. Quando Jesus inicia seu ministério público como Filho e Servo, Jesus justifica o conteúdo surpreendente do que “convém” para Ele fazer, apelando para o critério do necessário para “cumprir toda a justiça” — linguagem que faz melhor sentido quando lida no contexto do Evangelho de Mateus como referência à visão histórica da salvação dos profetas.¹³ O segundo enunciado de Jesus registrado no Evangelho direciona-nos a atenção para as Escrituras de forma ainda mais explícita e enfática: confrontado pelo tentador no deserto, Jesus responde com palavras de Deuteronômio, que o colocam em solidariedade dependente com Israel (e, de fato, com toda a

humanidade) como alguém que se alimenta das palavras de Deus. Tanto na forma como no conteúdo, a resposta de Jesus ao tentador confirma a autoridade e indispensabilidade das Escrituras: “Está escrito”, declara Jesus: “Nem só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus” (4.4).

O padrão continua nos capítulos seguintes. As bem-aventuranças, por exemplo, com as quais Jesus começa o Sermão do Monte (5.1-12), estão repletas de lembranças das Escrituras, particularmente de Isaías e dos Salmos.¹⁴ A implicação é que os ouvintes de Jesus devem receber a sabedoria escatológica do sermão não como invenção nova em folha, mas, sim, como extensão e completude da mensagem dos Salmos e dos Profetas. A implicação torna-se explícita nos versículos 17 a 19:

Não cuideis que vim destruir a lei ou os profetas; não vim ab-rogar, mas cumprir. Porque em verdade vos digo que, até que o céu e a terra passem, nem um jota ou um til se omitirá da lei sem que tudo seja cumprido. Qualquer, pois, que violar um destes menores mandamentos e assim ensinar aos homens será chamado o menor no Reino dos céus; aquele, porém, que os cumprir e ensinar será chamado grande no Reino dos céus.

É difícil imaginar declaração mais forte para a importância duradoura da Lei do que a linguagem que Jesus usa no versículo 18. As interpretações que colocam um limite de tempo na asserção, entendendo que “até que o céu e a terra passem” e “tudo seja cumprido” são referências à morte e ressurreição de Jesus são tensas e pouco convincentes,¹⁵ bem como não oferecem explicação adequada do que é dito no versículo seguinte sobre o papel permanente que “[esses] mandamentos” desempenharão na formação do ensino e prática no Reino dos céus. O mesmo dizemos acerca das interpretações que limitam o “cumprimento” que Jesus dá à Lei em sua obediência vicária, oferecida a Deus a nosso favor. Mas também seria erro ler esses versículos como aprovação estática à Lei, como se sua função e efeito continuassem inalterados pela vinda de Jesus. Dada a inclusão explícita

de “os profetas” ao lado de “a lei” no versículo 17 e a descrição em 11.13 que fala que “os profetas e a lei profetizaram até João”, temos prova contundente para afirmar que a declaração de Jesus ter cumprido a Lei e os profetas deve ser lida dentro do padrão maior de linguagem de cumprimento no Evangelho de Mateus, como afirmação histórico-salvífica e escatológica:

Portanto, podemos parafrasear as palavras de Jesus da seguinte maneira: “Longe de querer pôr de lado a Lei e os profetas, é meu papel estabelecer aquilo ao qual eles indicam, para levá-los a uma nova era de cumprimento”. Com esse entendimento, a autoridade da lei e dos profetas não é abolida. Eles permanecem sendo a palavra autorizada de Deus. Mas o seu papel já não será mais o mesmo, agora que aquilo ao qual eles apontavam chegou, e caberá aos seguidores de Jesus discernirem à luz de seus ensinamentos e práticas qual é agora a maneira correta de aplicar esses textos na nova situação que sua vinda gerou. De agora em diante, será o ensino autorizado de Jesus que governará o entendimento e a aplicação prática da Lei por parte dos discípulos.¹⁶

“Ide... e Aprendei o que Significa” (Mt 9.13)

O contexto imediatamente seguinte no Sermão do Monte oferece seis ensinamentos elaborados de como a interpretação autorizada de Jesus aplica os ensinamentos da Lei à nova situação dos discípulos, prescrevendo uma nova justiça que deve “exceder a dos escribas e fariseus” (5.20). Dentro das seis antíteses de 5.21-48, os pronunciamentos autorizados de Jesus (“eu, porém, vos digo”) não estão em contraste com a Lei de Moisés propriamente dita, mas com a Lei de Moisés conforme era citada, interpretada e expandida pelos escribas e fariseus: a contrapartida de “eu, porém, vos digo” não é “está escrito”, mas, sim, “ouvistes que foi dito”.

Ao longo do restante do Evangelho de Mateus, Jesus continua a endossar a prevalência duradoura da Lei e dos Profetas e a falar como intérprete autorizado. Ainda que a radicalização das demandas da Lei,

que é evidente nas antíteses do capítulo 5, seja uma dimensão-chave do ensino de Jesus sobre a forma como a Lei deve ser obedecida na era do cumprimento, não é a soma final da hermenêutica do Senhor. Sua interpretação da Lei também insiste que ela tem um foco nas exortações de amar a Deus e ao próximo (das quais “toda a lei e os profetas” dependem; 22.34-40); que algumas de suas questões, como as que demandam justiça, misericórdia e fé, são “mais importantes” do que outras (23.18-24); que seus mandamentos e permissões, dados por causa da “dureza do [...] coração” do povo, devem ser interpretados como passos em direção de propósitos maiores que Deus, o legislador, tinha em mente “desde o princípio” (ARA) como criador (19.1-9); e que os que querem interpretá-la corretamente devem lê-la à luz da sua palavra, dada por Oseias (6.6): “Misericórdia quero e não sacrifício” (Mt 9.13; 12.7):

O ensino de Jesus fornece um novo e dramático filtro hermenêutico que exige a releitura de tudo na Lei à luz do imperativo dominante da misericórdia. Em contraste com os escribas e fariseus, que “atam fardos pesados e difíceis de suportar, e os põem sobre os ombros dos homens” (23.4), a sabedoria ensinada por Jesus produz uma leitura muito diferente da Torá.¹⁷

Quando Jesus envia os ouvintes de volta às Escrituras, dizendo: “Ide, porém, e aprendei o que significa: Misericórdia quero e não sacrifício” (9.13a), Ele está apoiando a autoridade contínua da Escritura e preconizando uma nova maneira de ler e aplicá-la. Trata-se de uma maneira que é estabelecida e modelada por sua missão “não [...] para chamar os justos, mas os pecadores” (9.13b).

A referência autobiográfica em 9.13b lembra-nos de que o lugar ocupado por Jesus na hermenêutica do Evangelho de Mateus não pode ser confinada ao seu papel como intérprete autorizado da Escritura ou às letras vermelhas de seu ensino. É a totalidade da história de sua vida, e não apenas o teor de seus ensinamentos, que deve moldar a visão moral dos

discípulos e direcioná-los na leitura da Escritura:

Talvez a diferença mais importante [entre o Evangelho de Mateus e a literatura de Qumran] esteja exatamente na forma característica da literatura produzida por cada grupo. Ambos produzem livros de regras, reinterpretações das escrituras, exortações, apocalipses. De Qumran, no entanto, não temos biografia, nem “evangelho”. Nem mesmo sabemos o nome do Mestre da Justiça. [...] A pessoa desaparece por trás da organização que ele fundou e das interpretações da profecia e da Torá que seus seguidores continuaram. Não é o que acontece com o Jesus de Mateus. Marcos fez de sua história o próprio “evangelho”, a proclamação das boas novas escatológicas. Mateus faz dessa história parte da gramática da ética cristã. Os mandamentos não estão separados do mandante, os ensinamentos não estão separados do mestre. Discipulado é “seguir” a pessoa identificada na história, que, ressuscitada dentre os mortos, continua a liderar a comunidade.¹⁸

Para os leitores do Evangelho de Mateus, o chamado do discípulo não é apenas viver pelos ensinamentos do mestre, mas “ser como seu mestre” (10.25). É estar pronto para suportar um destino semelhante ao destino do mestre e encontrar um modo (dentro das circunstâncias mudadas da comunidade pós-Páscoa) de imitar a conduta do mestre.¹⁹ Tendo em vista que os ensinamentos de Jesus, conforme Mateus preserva-os para os leitores do seu Evangelho, vêm embutidos numa mensagem que anuncia a vinda do Reino dos céus e num ministério que evoca a proximidade desse Reino, a obediência aos ensinamentos de Jesus e a imitação de seu exemplo requerem uma vida que participa do Reino que Ele proclamou e um coração que busca a consumação desse Reino acima de todas as coisas.

“Tesouro [de] Coisas Novas e Velhas” (Mt 13.52)

A obediência que o Evangelho de Mateus quer ensinar aos leitores é uma obediência que requer um tipo particular de competência hermenêutica. A visão de justiça que os discípulos de Jesus devem

buscar e a obediência que devem pôr em prática requerem sabedoria interpretativa. É o tipo de sabedoria que é ensinado por “todo escriba instruído acerca do Reino dos céus [, que] é semelhante a um pai de família que tira do seu tesouro coisas novas e velhas” (13.52).²⁰

Desde as primeiras páginas do Evangelho de Mateus, com as constantes intercalações de narrativa biográfica, alusões tipológicas e citações bíblicas, Mateus está ensinando um modo de ler que possibilita uma sabedoria desse tipo. Devemos entender a concepção de Jesus em relação à palavra de Isaías para Acaz; o nascimento de Jesus em Belém à luz da profecia de Miqueias; a fuga de Jesus para o Egito à luz da lembrança de Oseias sobre o êxodo; a ira assassina de Herodes à luz do choro de Raquel, apropriado por Jeremias como lamentação pelos exilados de Judá. O padrão, como observa Craig Keener, é impressionante e instrutivo:

Mateus constrói quase todos os parágrafos que veem da genealogia e até o Sermão do Monte em torno de, pelo menos, um texto da Escritura. Ele convida a audiência ideal a ler Jesus à luz da Escritura e a Escritura à luz de Jesus, com vistas a reconhecer que a pessoa e obra de Jesus são fundamentais para o caráter da Escritura.²¹

Repetidas vezes, desde a narrativa da infância até à narrativa da paixão e morte de Cristo, Mateus quer que saibamos que “tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que foi dito da parte do Senhor pelo profeta” (1.22; cf. 2.15,17,23; 4.14; 8.17; 12.17; 13.35; 21.4; 26.56; 27.9) a fim de que aprendamos a ler a Escritura e a entender Cristo adequadamente.

A lição que Mateus tem a intenção de ensinar aos leitores é vital para o tipo de projeto em que estamos envolvidos neste livro. O aprendizado da autointerpretação da Escritura funciona como princípio *formal* e útil para a aquisição da sabedoria hermenêutica, mas o princípio *material* que deve determinar a busca não é meramente intertextual, mas

crisológico. No cerne da autointerpretação da Bíblia, está a mensagem da voz celestialmente ecoante da Escritura que nos foi transmitida por Mateus no centro do seu Evangelho: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo”.

Uma das principais implicações dessa mensagem é o imperativo que imediatamente se segue: “Escutai-o”. As letras vermelhas do ensino de Jesus têm realmente um significado especial para os discípulos do Senhor Jesus e cumpre função particular na economia da Escritura. Os cristãos que pensam que podem ser crentes em Jesus sem edificar a vida nas palavras dEle, ou que leem a Escritura como compêndio intemporal e indiferenciado dos mandamentos divinos, pode até ser que reverenciam a Escritura, mas dificilmente se pode dizer que entenderam a mensagem dEle. Os cristãos que seguem fielmente as linhas das letras pretas da Escritura serão inevitavelmente levados ao lugar onde se tornam ouvintes (e praticantes) das letras vermelhas.

Mas a relação entre as letras pretas e as vermelhas não é uma rua de mão única. É uma relação recursiva e recíproca. As letras pretas da profecia veterotestamentária e do testemunho apostólico levam-nos a Jesus e exortam-nos a ouvi-lo. As letras vermelhas do ensino de Jesus, por sua vez, comissionam e autorizam os apóstolos como arautos do evangelho e enviam-nos de volta ao Antigo Testamento para aprender seu significado e suas implicações uma vez mais à luz da vinda de Jesus. As letras vermelhas do Evangelho de Mateus unem-se às pretas em uma relação indispensável, mutuamente autorizada e mutuamente interpretativa. O que Deus uniu, não o separe o intérprete.

Para os evangélicos de nossos dias, confrontados com a asserção de que temos de escolher entre dois tipos diferentes de cristianismo — um definido pelas letras vermelhas da Escritura e o outro definido pelas pretas —, o Evangelho de Mateus faz uma advertência oportuna contra as falsas dicotomias e os cismas desnecessários. Ele lembra aos “cristãos

das letras vermelhas” da indispensabilidade das letras pretas e lembra aos “cristãos das letras pretas” da centralidade das letras vermelhas (ou, mais exatamente, da pessoa que as fala). Se desejamos aprender a ler a Bíblia corretamente e viver uma obediência cristã autêntica e plena em todas as esferas, o Evangelho de Mateus é leitura essencial.



CAPÍTULO 8

“CUMPRIU... EM VOSSOS OUVIDOS”

Lucas e a Hermenêutica do Evangelho

Qual Evangelho?

Mais cedo ou mais tarde, em um livro que visa oferecer contribuição evangélica de forma explícita e deliberada para entendermos a hermenêutica bíblica, chega a hora de discutir o evangelho, tanto o papel do evangelho em nossa interpretação da Escritura quanto o papel da Escritura em nosso entendimento do evangelho. Até agora, neste livro, o caminho que tomamos rumo a essa discussão foi longa e sinuosa. Traçamos deliberadamente um caminho pela Escritura no pressuposto de que a sabedoria hermenêutica de que precisamos para a vida e salvação encontra-se no Novo e também no Antigo Testamento. Mas nosso caminho ainda nos levou para o evangelho; agora, chegou o momento de colocar o evangelho no foco central e deliberado (claro que o capítulo anterior levou-nos perto desse tema no momento em que exploramos como o Evangelho de Mateus encoraja-nos a entender a relação entre a autoridade de Jesus e a autoridade do Antigo Testamento, e observamos a estratégia narrativa de Mateus para aprendermos a interpretar a Escritura à luz de Cristo e Cristo à luz da Escritura. Neste capítulo, porém, concentrar-nos-emos em Cristo como a figura central do anúncio do evangelho e, no próprio evangelho, como a mensagem anunciada por Cristo e que anuncia Cristo. O que está implícito no capítulo anterior torna-se explícito neste).

Enquanto os evangélicos em nossos dias geralmente concordam que o evangelho desempenha um papel central na leitura e interpretação da Escritura, também há o consenso irônico de que o significado de “o evangelho”, mesmo (e, talvez, especialmente) entre os evangélicos, é fortemente contestado. Será uma fórmula para a salvação individual? Um programa de renovação social? Um anúncio da ressurreição de

Jesus? Uma explicação sobre o significado de sua morte? De acordo com certo escritor recente: “A energia gerada pelas discussões sobre o evangelho apontam para um nevoeiro geral de confusão que gira em torno disso hoje em dia. [...] Os cristãos não concordam sobre o que o evangelho é — mesmo os cristãos que se autodenominam evangélicos”.¹ Outro escritor, Scot McKnight, discorda energicamente do primeiro escritor sobre o significado do evangelho, mas concorda com o “nevoeiro de confusão” que gira em torno do termo no entendimento evangélico contemporâneo:

Talvez você pense que a palavra evangelho [...] é a única coisa que entendemos. Talvez você ache que essa é a única coisa em torno da qual não há nevoeiro. Talvez você pense que o evangelho é a coisa elementar e descomplicada, ao passo que as demais, como a política, a escatologia, a teoria da expiação e a pobreza, clamam por debate. Essas questões precisam ser debatidas, mas não podemos debatê-las de maneira cristã até que tenhamos resolvido a questão do evangelho. Penso que temos o evangelho errado, ou, no mínimo, o nosso entendimento vigente é apenas um pálido reflexo do evangelho de Jesus e dos apóstolos. Precisamos voltar para a Bíblia para encontrar o evangelho original.²

Para McKnight, a busca pelo “evangelho original” inclui a investigação de duas relações-chave: (1) a relação entre o evangelho que os apóstolos pregavam sobre Jesus e o evangelho que o próprio Jesus pregava; e (2) a relação entre esses e a história de Israel, que (insiste McKnight) está por trás deles como a estrutura interpretativa essencial dentro da qual o evangelho de Jesus e dos apóstolos devem ser entendidos. Uma investigação completa e abrangente dessas duas relações exigiria uma pesquisa de todo o Novo Testamento, mas um bom lugar — talvez o melhor lugar — para começar a busca é o projeto de dois volumes de Lucas-Atos. Dentro dos dois livros estreitamente inter-relacionados pelo mesmo escritor bíblico, encontramos um relato prolongado na forma de narrativa dessas duas exatas relações. Neste

capítulo, examinaremos a ponte hermenêutica que Lucas construiu entre a história de Israel contada nas Escrituras do Antigo Testamento, o evangelho do Reino proclamado por Jesus e o evangelho que os apóstolos pregaram para Israel e as nações em nome de Jesus.

O Evangelho e a História de Israel

Começaremos a pesquisa com a história em Lucas 4 da visita de Jesus a Nazaré e o sermão que Ele pregou na sinagoga. Esse é o episódio com o qual Lucas começa a narrar o ministério público de Jesus e que serve (como a maioria dos comentaristas concorda) de declaração programática do evangelho de Jesus, “de importância central para o Evangelho como um todo, e assim também para Lucas-Atos”.³

Ao começar com esse episódio e rastrear as linhas de ação que desenvolvem e ampliam os temas nos dois volumes de Lucas-Atos, proporei oito teses sobre a hermenêutica do evangelho e oferecerei reflexões conclusivas sobre suas implicações para a nossa proclamação do evangelho e nossa interpretação da Escritura.

1. O Evangelho Anuncia um Evento na História de Israel

A primeira observação é, talvez, a mais óbvia: ao começar a narrativa da proclamação do Evangelho feita por Jesus com um sermão na sinagoga sobre uma passagem de Isaías 61, Lucas destaca o fato de que o evangelho que Jesus proclamou anunciou um evento na história de Israel. A estrutura narrativa de Lucas para as palavras de Jesus em 4.18,19 é tão explícita e enfática quanto poderia ser sobre suas origens textuais nas Escrituras de Israel. Em três ocasiões, Lucas refere-se ao “livro” (*to biblion*, “rolo”) do qual as palavras são lidas. Trata-se do “livro [rolo] do profeta Isaías” (4.17), e o narrador conta-nos, quadro a quadro, a sequência completa em que Jesus recebe o rolo, desenrola-o, encontra o lugar onde o texto está escrito, lê as palavras, enrola o rolo e devolve-o ao atendente.

No contexto isaiânico original, as palavras que Jesus lê tratam dos exilados de Israel que voltaram (“acerca dos tristes de Sião”, Is 61.3), anunciando-lhes um dia de restauração e libertação que, segundo a descrição do profeta, é “o ano aceitável do SENHOR” (61.2). As descrições listadas dos beneficiários deste anúncio — “os mansos [ou “pobres”, NTLH]... os contritos de coração... os cativos e... os presos” (Is 61.1) — não se referem, pelo menos primariamente, às múltiplas categorias discretas de pessoas, mas a uma série de imagens paralelas para o mesmo grupo: o remanescente contrito de coração do Israel pós-exílico.

Os capítulos anteriores do Evangelho de Lucas confirmam que Lucas pretende que interpretemos as palavras de Jesus em relação à função isaiânica original delas como promessa de restauração para Israel. Repetidas vezes no capítulo inicial do seu Evangelho, o escritor gentio garante que seus leitores (muitos dos quais, supomos — incluindo o dedicado Teófilo — são gentios como ele) estão cientes de que a história que está sendo contada é a que se desenvolveu no cumprimento das antigas promessas a Israel: “O Senhor, Deus de Israel, [...] visitou e remiu o seu povo! E nos levantou uma salvação poderosa na casa de Davi, seu servo, como falou pela boca dos seus santos profetas, desde o princípio do mundo, [...] para manifestar misericórdia a nossos pais, e para lembrar-se do seu santo concerto e do juramento que jurou a Abraão, nosso pai” (Lc 1.68-70,72,73; cf. 1.16,17,54,55; 2.10,29-32,38). As “boas novas” a que se refere Jesus em 4.18 (NVI) como a mensagem que Ele recebeu para proclamar não é mera boa nova: são as boas novas veterotestamentárias e isaiânicas do fim do exílio de Israel, a restauração dos remanescentes contritos de coração e a gloriosa volta do Deus de Israel.⁴

Visão semelhante é evocada pelas referências de Jesus ao “Reino de Deus”, termo característico que Ele usa no Evangelho de Lucas para

especificar o teor das Boas Novas que Ele prega (e.g., 4.43; 8.10; 9.2; 16.16). Nesse caso, a linguagem não foi tirada de Isaías, mas, sim, das visões apocalípticas de Daniel, que descrevem a queda do império pagão e a vindicação final do “povo dos santos do Altíssimo” (cf. Dn 2.44,45; 7.27). Mas se a linguagem é isaianica ou daniélica, a implicação é que o conteúdo do anúncio é um evento que envolve uma intervenção divina dramática para cumprir as esperanças de Israel e as promessas de Deus para a nação.

2. O Anúncio do Evangelho É em si um Evento na História de Israel

O fato é que o anúncio do evangelho de Jesus, como o narrador apresenta-o em Lucas 4, não é apenas um anúncio *sobre* um evento na história de Israel. É um anúncio que é *ele mesmo* um evento na história de Israel. A estrutura narrativa nos versículos 16, 17, 20, 21, que envolve a citação de Isaías que Jesus lê no rolo enfatiza a fonte bíblica das palavras de Jesus e a natureza dramática do desempenho em que Ele cita e comenta essas palavras. A perícope descreve Jesus como o ator em um palco, e as primeiras palavras que Ele fala depois de enrolar o rolo não são uma interpretação das palavras que acabou de ler, mas uma declaração sobre o significado do evento que acabou de ocorrer na leitura: “E, cerrando o livro e tornando a dá-lo ao ministro, assentou-se; e os olhos de todos na sinagoga estavam fitos nele. Então, começou a dizer-lhes: Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos” (4.20,21).

A característica do anúncio do evangelho como evento na história de Israel não está restrita ao único “hoje” do sermão de Nazaré. Toda a missão de Jesus e dos discípulos, com o anúncio do seu Reino e sinais acompanhantes, prevê na história a queda final de Satanás (10.18),⁵ e as cenas que viam no desempenho da missão são cenas que “muitos profetas e reis desejaram ver [...] e não o viram” (10.24). A missão de

proclamação do Reino desempenhada por Jesus e seus discípulos inicia uma era inteiramente nova na história da salvação e na história do recebimento das Escrituras de Israel: “A Lei e os Profetas duraram até João; desde então, é anunciado o Reino de Deus, e todo homem emprega força para entrar nele” (16.16).

3. O Evangelho Anuncia Jesus como o Clímax da História de Israel

A razão pela qual isso é assim tem a ver com o próprio Jesus, pois Ele é aquEle em quem o Reino é manifestado (cf. Lc 11.20; 17.21). O sermão de Jesus em Nazaré não é apenas um anúncio sobre o “hoje” em que se cumpriu a Escritura, mas também é uma reivindicação implícita sobre a identidade do “mim” e “me” a quem se refere a Escritura (4.18). As palavras de Jesus em 4.21 são inequivocamente autorreferentes, fato do qual as multidões de ouvintes mencionadas no versículo 22 estão cientes.⁶

A característica autorreferente do anúncio do evangelho de Jesus, que está implícita ao longo do Evangelho de Lucas, torna-se explícita na pregação de Atos. Repetidamente, os apóstolos usam termos cristológicos para sintetizar o conteúdo do evangelho que estão pregando: “Jesus, o Messias” (5.42, NTLH); “a palavra do Senhor [...] [sobre Jesus]” (8.25); “Jesus” (8.35); “o Senhor Jesus” (11.20). Em outras ocasiões, nos resumos de uma frase das Boas-Novas que pregavam, o nome de Jesus está junto de uma declaração sobre sua ressurreição, seu cumprimento das Escrituras de Israel ou sua inauguração do Reino de Deus (e.g., 8.12; 10.36; 13.32,33; 17.18). Se a pregação de Jesus no Evangelho de Lucas anuncia o Reino de Deus (e Jesus em quem se manifestou o Reino), a pregação dos apóstolos em Atos proclama Jesus (e o Reino de Deus que se manifestou nEle).

As declarações asseveradas (de forma implícita ou explícita) na pregação de Lucas e Atos sobre a identidade de Jesus são grandiosas e

audaciosas. No sermão em Nazaré em Lucas 4, a figura isaiânica, de cujas palavras Jesus apropria-se e afirma ser o cumprimento, é simultaneamente profética e messiânica, pois anuncia e cumpre as missões do Servo de Isaías 40 a 55 e do Renovo de Isaías 11. Lida no contexto mais amplo do Evangelho de Lucas, a declaração sobre a implícita identidade de Jesus no evangelho que Ele anunciou é ainda maior. As “boas-novas” de Isaías 61.1 lembram as “boas-novas” de Isaías 40.9, que anuncia às cidades de Judá a restauração de sua sorte e a volta da glória de seu Deus. A apropriação de Jesus do evangelho de Isaías em Lucas 4 é precedida pelo relato da proclamação do evangelho de João Batista em Lucas 3, que identifica que João é a “voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor; endireitai as suas veredas” (Lc 3.4). Aqui, assim como nas palavras anteriores de Zacarias, pai de João Batista (1.76), o contexto traz a forte implicação de que devemos entender que um texto do Antigo Testamento sobre a vinda de YHWH cumpriu-se na vinda de Jesus, de modo a sugerir “a correlação e continuidade fundamental entre o Deus de Israel e Jesus”.⁷ Não admira, portanto, que a pregação do evangelho em Atos anuncia Jesus como “Cristo” e, de igual forma, como “o Senhor de todos” (At 10.36; cf. At 2.36; 28.31).

A declaração do evangelho de que a vinda de Jesus cumpre a promessa do Antigo Testamento sobre a volta de YHWH é uma declaração sobre a identidade de Jesus e, também, uma vindicação das declarações do Antigo Testamento sobre a existência, unicidade, soberania e fidelidade à aliança do Deus de Israel. Para os ouvintes judeus, já cansados de esperar a vinda de YHWH, o anúncio do evangelho acarreta a gloriosa garantia de que “a promessa que foi feita aos pais, Deus a cumpriu a nós, seus filhos, ressuscitando a Jesus” (At 13.32,33). Para os ouvintes pagãos, cuja herança é a adoração de muitos deuses, o anúncio do evangelho acarreta a ordem de “que vos

convertais dessas vaidades ao Deus vivo, que fez o céu, e a terra, e o mar, e tudo quanto há neles” (At 14.15). Ao pregar Jesus, o evangelho prega Deus.

4. O Evangelho Anuncia como Clímax da História de Israel o Jesus que Foi Rejeitado por Israel

Ao proclamar Jesus como clímax da história de Israel, o evangelho não meramente endossa as versões preexistentes dessa história que já eram contadas no tempo de Jesus e no tempo dos apóstolos. O evangelho que Lucas narra requer uma nova narrativa da história de Israel que subverta todas as outras narrativas dele.⁸ Essa dimensão subversiva do anúncio do evangelho é vividamente dramatizada no relato que Lucas faz do sermão de Jesus em Nazaré. Já na leitura que Jesus faz de Isaías, uma questão sobre a forma antecipada da história de Israel é levantada pela omissão da referência de Isaías ao “dia da vingança do nosso Deus” (Is 61.2b).⁹ A questão é acentuada nos versículos seguintes, quando Jesus assevera: “Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos” (Lc 4.21), antes de lembrar provocativamente às multidões de que “nenhum profeta é bem recebido na sua pátria” (4.24). Ao final da perícopa, os habitantes da cidade natal de Jesus ficam tão furiosos que o expulsam da cidade e tentam levá-lo para o cume de um monte para dali o empurrarem (4.28,29).

A esse respeito, assim como em outros, o episódio é um microcosmo de uma história maior que Lucas conta em seu Evangelho. Quando o episódio é lido no contexto maior dessa história, seu efeito subversivo é confirmado e redobrado. A rejeição de Jesus em Nazaré não é apenas um mal-entendido ou um revés temporário. Ela contribui e prevê a rejeição decisiva que Jesus sofrerá por toda a nação de Israel e sua liderança oficial. Trata-se de uma rejeição que Jesus solenemente

declara ser o desenvolvimento de “tudo o que pelos profetas foi escrito” sobre o “Filho do Homem” (Lc 18.31; cf. 9.22,44). O Jesus proclamado como Senhor e Cristo nos anúncios do evangelho em Lucas-Atos é “esse Jesus, a quem vós crucificastes” (At 2.36). Foi em seus sofrimentos e morte que se revelou o braço de YHWH (cf. Is 53.1; At 8.32-35 que cita Is 53.7,8). E a necessidade divinamente ordenada de seus sofrimentos é a lição no cerne da explicação pós-ressurreição que Jesus deu aos discípulos do “que dele se achava em todas as Escrituras” (Lc 24.27).

5. O Evangelho É um Anúncio para Israel e para o Mundo Inteiro

Ainda que o evangelho anuncie Jesus como o Messias de Israel e o clímax da história de Israel, o evangelho não é apresentado em Lucas-Atos como anúncio somente para os ouvidos de Israel. É, mais exatamente, um anúncio a ser feito “a todos os homens, em todo lugar” (At 17.30). Já na história da visita de Jesus a Nazaré em Lucas 4, Ele provocativamente prevê a inclusão dos gentios como destinatários e beneficiários do anúncio do evangelho. Ele lembra aos habitantes de sua cidade natal que, na função de profeta escatológico prefigurado em Isaías 61, Ele segue os passos de uma longa fileira de profetas que foram rejeitados por sua própria gente, mas que trouxe salvação e bênçãos a outras pessoas fora dos limites de Israel. Mas o oferecimento do evangelho aos gentios não é mero desenvolvimento da rejeição de Israel à mensagem. É também, e mais basicamente, a implicação do fato de que o Messias de Israel é “o Senhor de todos” (At 10.36) e que o Deus de Israel é “o Criador dos confins da terra” (Is 40.28).

O Jesus proclamado na pregação do evangelho em Lucas-Atos é, de fato, como ressalta acertadamente Richard Hays, nada menos do que aquele que iria remir Israel (cf. 24.21):

Os dois discípulos [na estrada para Emaús] não têm razão em ficar

desanimados, mas têm razão em ter esperado que Jesus fosse aquele que iria redimir Israel. Na perplexidade de sua decepção, eles mencionam corretamente a identidade de Jesus sem perceber o que estão dizendo, pois o Redentor de Israel é ninguém mais do que o Deus de Israel.¹⁰

Todavia, mesmo essa compreensão, por mais vasta e impressionante que seja, ainda é inadequada. Os mesmos cânticos do servo que chamam YHWH de Redentor de Israel (e.g., Is 49.7) insistem, ao mesmo tempo, que “pouco é” para o seu servo restaurar as tribos de Jacó: “[...] também te dei para luz dos gentios, para seres a minha salvação até à extremidade da terra” (49.6). Quando os discípulos de Jesus perguntam-lhe em Atos 1.6 se é agora o tempo em que Ele restaurará o Reino a Israel, Ele responde, dizendo-lhes que eles serão capacitados pelo Espírito para servirem de testemunhas “em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra” (1.8).¹¹

6. O Evangelho Anuncia uma Salvação para a qual a História de Israel É Paradigmática

Ainda que a restauração de Israel não seja o único conteúdo do evangelho que Lucas descreve que irá até aos confins da terra, ela continua a ser parte da esperança do que o evangelho contém (a resposta de Jesus aos discípulos diz respeito ao “quando” e ao “como” da restauração de Israel, mas não ao “se”)¹² e também funciona como paradigma para a salvação que o evangelho anuncia para o restante do mundo.

Por exemplo, a palavra duas vezes repetida *aphesis* (“liberdade... liberdade”) a que se refere Jesus na leitura de Isaías (Lc 4.19) torna-se o termo-chave nas descrições da salvação que Lucas inclui no seu Evangelho. Nos textos de Isaías que estão por trás do sermão de Jesus em Nazaré, a palavra carrega várias camadas de significado, referindo-se em Isaías 58.6 (fragmento do qual Jesus incorpora no texto que Ele lê de Isaías 61) à libertação dos israelitas individuais de situações de

opressão social e econômica, e em Isaías 61.1, à transformação total da sorte de Israel que marcaria o fim do “cativeiro” em que a nação entrou como punição por seus pecados (cf. Is 5.13; 52.2). Em outros lugares no Evangelho de Lucas (Lc 1.71; 3.3; 24.47), a palavra sempre se refere ao “perdão dos pecados” implícito pelo uso em Isaías 61, sugerindo que as imagens usadas em Isaías 61 como metáforas da condição da nação (“os mansos [ou “pobres”, NTLH]... os contritos de coração... os cativos e... os presos”) também podem ser aplicadas metaforicamente aos indivíduos dentro e fora de suas fronteiras (cf. Lc 24.47) a quem o evangelho é proclamado.¹³ Quando Pedro prega o evangelho em uma reunião de gentios na casa de Cornélio, ele começa lembrando-lhes da “palavra que ele [Deus] enviou aos filhos de Israel, anunciando a paz por Jesus Cristo” (At 10.36) antes de contar aos ouvintes: “A este dão testemunho todos os profetas, de que todos os que nele creem receberão o perdão [*aphesis*] dos pecados pelo seu nome” (10.43).

Entretanto, esse senso metafórico das palavras de Jesus em Lucas 4.18 não exaure as possibilidades de significado que elas carregam. Um pouco mais adiante na história, quando João Batista está na prisão e envia mensageiros a Jesus, perguntando: “[...] És tu aquele que havia de vir ou esperamos outro?” (Lc 7.19,20), a resposta de Jesus aponta para os mensageiros de João uma série de milagres que Jesus tinha acabado de fazer, descrevendo-os em forte linguagem que lembram textos isaiânicos (cf. Is 29.18,19; 35.5,6; 42.18; 61.1): “Ide e anunciai a João o que tendes visto e ouvido: os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres anuncia-se o evangelho” (Lc 7.22). Os milagres de cura de Jesus são, em si mesmos, manifestações da misericórdia salvífica de Deus que evocam metáforas que funcionam como a linguagem de Isaías para simbolizar o perdão dos pecados e a libertação da opressão (tanto humana quanto diabólica) que seu Reino inaugura.

A salvação que o evangelho anuncia inclui a restauração de Israel e o perdão do pecador individual, mas nenhum desses aspectos esgota o alcance do que promete e realiza. Como o cântico de Maria em Lucas 1 comemora e prevê, a lembrança da misericórdia de Deus dada a Abraão e seus descendentes põe em sucessão uma rica pluralidade de “poderosos feitos” (NVI): dissipando os soberbos, depondo os poderosos, elevando os humildes e enchendo de bens os famintos (1.51-53).

7. O Evangelho É uma Exortação, bem como um Anúncio

Mas a pregação do evangelho em Lucas-Atos não precipita bênçãos indiscriminadamente sem levar em conta as respostas dos ouvintes. Ela anuncia a salvação, mas o conteúdo da salvação que anuncia e o modo como a salvação é proclamada estão cheias de exortação e ordem.

No relato de Lucas sobre o sermão de Jesus em Nazaré, encontramos uma pista intrigante para essa dimensão exortativa do evangelho no fragmento de Isaías 58.6 (“que deixes livres os quebrantados”) que Jesus incorpora na leitura de Isaías 61. O efeito mais óbvio da adição é reforçar a nota soada anteriormente no versículo com a referência à “liberdade aos cativos”, destacando a “liberdade” (*aphesis*) como imagem dominante da leitura. No entanto, para aqueles com ouvidos para ouvir, a ligação a Isaías 58 também funciona como lembrete da função original e exortativa das palavras em seu primeiro contexto, onde o profeta lembra aos ouvintes que o tipo de jejum que YHWH escolheu é “que soltes as ligaduras da impiedade, que desfaças as ataduras do jugo, e que deixes livres os quebrantados, e que despedaces todo o jugo” (58.6). Em consonância com as observações feitas no início de Isaías 56, os capítulos finais de Isaías combinam a promessa “[...] a minha salvação está prestes a vir, e a minha justiça, a manifestar-se” com a exortação “mantende o juízo e fazei justiça” (56.1). Essa

combinação implica uma hermenêutica na qual devemos ouvir os anúncios do profeta pertinentes à salvação como chamadas implícitas às pessoas ao arrependimento e na qual devemos ouvir as chamadas ao arrependimento como promessas implícitas de salvação aos arrependidos.

O estreito entrelaçamento de anúncio e exortação permeia a proclamação do evangelho registrada em Lucas-Atos. A primeira ocorrência de *euangelizō* registrada na narrativa de Lucas (com a exceção dos anúncios angelicais de Lc 1.19 e 2.10) mostra explicitamente que o conteúdo da pregação do evangelho feita por João Batista incluía “muitas outras palavras” (3.18)¹⁴ (ao estilo dos exemplos dados em 3.7-17) com as quais avisava a chegada do julgamento, exortava o arrependimento e explicava em termos factuais a natureza do que o arrependimento implicaria. “Entendemos que a convocação de João Batista ao arrependimento é uma maneira de pregar o evangelho, visto que mostrava aos homens o caminho vindouro da salvação.”¹⁵ Nos versículos de encerramento do Evangelho, Jesus resume a mensagem que tem de ser proclamada às nações como mensagem de “arrependimento para remissão de pecados [...] em seu nome [Jesus]” (24.47, ARA), colocando em primeiro plano a função do anúncio do evangelho como chamada ao arrependimento.¹⁶ De acordo com essa ênfase, o clímax do discurso de Paulo aos atenienses refere-se à mensagem do evangelho como mandamento divino que chama “a todos os homens, em todo lugar, que se arrependam” (At 17.30), e sua pregação em Listra mostra o conteúdo das Boas-Novas que ele traz como mandamento para “que vos convertais dessas vaidades ao Deus vivo” (14.15).¹⁷

8. O Evangelho É uma Oferta, bem como uma Exortação

De mãos dadas com a exortação do evangelho e a chamada ao

arrependimento está a oferta de perdão na pregação de Lucas-Atos. Como argumentei acima, a proclamação da *aphesis* (liberdade) no sermão de Jesus não se destina a ser simples declaração de que Israel receberá liberdade, perdão e restauração nacional, independentemente da resposta dos ouvintes ao anúncio. Ela tem por objetivo ser oferta que exige aceitação. Esta função do anúncio do evangelho como oferta que exige aceitação está vividamente dramatizada na seguinte narração. O anúncio do “ano aceitável do Senhor” (*eniauton kyriou dektion*) vem dos lábios de um profeta que não é “aceito” (*dektos*) pelo povo, e a aceitação divina oferecida é repudiada. A rejeição de Jesus em Nazaré prefigura sua rejeição em Jerusalém — a “paz” anunciada no evangelho (cf. Is 52.7; At 10.36) é repudiada por uma cidade cujo povo rejeita o mensageiro que lhes foi enviado (Lc 19.42) — e a rejeição da mensagem por Jerusalém é, por sua vez, seguida por sua rejeição (na maior parte) nas sinagogas da diáspora (e.g., At 13.46,47; 24.21-28).

O caráter do evangelho como oferta a ser recebida também está implícito na linguagem do “arrependimento para remissão de pecados” no resumo do teor do evangelho que Jesus dá aos discípulos em Lucas 24.47 (ARA). A linguagem de Jesus no versículo ressoa no sermão da sinagoga que Paulo prega na Antioquia da Pisídia, onde, tendo anunciado na ressurreição de Jesus o cumprimento das promessas de Deus aos antepassados (At 13.32-37), ele declara aos ouvintes que “por este [Jesus] se vos anuncia a remissão dos pecados” (13.38) e, continuando a descompactar a declaração, anuncia que, “por meio dele, todo aquele que crê é justificado de todas as coisas das quais não podiam ser justificados pela Lei de Moisés” (13.39, NVI).

Embora seja um erro concluir que a doutrina da justificação pela fé é o evangelho (como se a oferta implícita em At 13.38,39 pudesse ser abstraída do anúncio em 13.32-37 sem danificar ambos), há boas razões

para argumentar que ela está necessariamente envolvida pelo anúncio do evangelho sobre o senhorio salvador de Jesus e o perdão oferecido em seu nome.¹⁸ (É por isso que — se podemos momentaneamente sair de Lucas-Atos e entrar nas cartas de Paulo — mestres como os agitadores gálatas, que concordam com Paulo sobre a identidade de Jesus como Messias de Israel e sua ressurreição dentre os mortos, mas que entendem sua missão salvadora de maneira incoerente com a oferta gratuita de justificação a todos os que creem, não estão apenas discordando de uma doutrina de segunda ordem. Paulo implica em Gálatas 1.8 que eles estão pregando “outro evangelho” que vai “além do que” Paulo já lhes tinha pregado.)

Hermenêutica “Centrada no Evangelho”

O que podemos concluir de nossas observações sobre a hermenêutica do evangelho no Evangelho de Lucas e no livro de Atos para as questões com as quais começamos o capítulo? Primeiramente, e o mais importante, uma pesquisa em Lucas-Atos confirma que há boas razões para a asserção evangélica de que uma apropriação cristã adequada do Antigo Testamento precisa ser amoldada por uma hermenêutica centrada no evangelho. No clímax da história da salvação e do centro do cânone, está a figura do Jesus ressurreto, que abre a mente dos discípulos para compreender as Escrituras e comissiona-lhes para desempenhar sua parte na história florescente de salvação (cf. Lc 24.25-27,44-47).¹⁹ Contudo, a hermenêutica praticada em Lucas-Atos também nos ajuda a esclarecer o que significa adequadamente uma hermenêutica “centrada no evangelho” (e o que não significa). Há três esclarecimentos que vale a pena fazer.

Em primeiro lugar, uma hermenêutica centrada no evangelho que segue o padrão estabelecido pela pregação registrada em Lucas e em Atos não é uma hermenêutica unilateral que toma um modelo pré-

formado do evangelho (seja derivado de confissões dos séculos XVI e XVII, seja o avivamento do século XIX, seja as formulações populares do nosso tempo) e impõe-no de fora como crivo pelo qual as Escrituras têm de ser interpretadas. A hermenêutica modelada e ensinada em Lucas-Atos interpreta o Antigo Testamento à luz do evangelho e também interpreta o evangelho à luz do Antigo Testamento,²⁰ articulando o significado da missão, morte e ressurreição de Jesus como clímax da história de Israel e como cumprimento dos planos e propósitos do Deus de Israel. Mesmo quando o anúncio do evangelho não é precedido por uma narração explícita da história de Israel e as promessas dos profetas não estão diretamente em vista, a salvação prometida no evangelho e o arrependimento comandado ainda são profundamente amoldados pela grande narrativa do Antigo Testamento, e as promessas e mandamentos universais do evangelho ainda são garantidos pela ação do Deus de Israel em levantar dos mortos o homem Jesus, a quem foi designado como juiz de todos (cf. At 17.30,31).

Em segundo lugar, a hermenêutica rica e multifacetada do evangelho em Lucas-Atos também nos previne contra uma hermenêutica rala, desencarnada e individualista, que filtra o Antigo Testamento pela peneira de um evangelho preocupado apenas com a salvação da alma do indivíduo e que se apropria apenas dos aspectos da Escritura do Antigo Testamento que amoldam ou iluminam esse aspecto da aplicação do evangelho. A oferta de perdão aos pecadores individuais e a concomitante chamada ao arrependimento são proeminentes na mensagem do evangelho pregada por Jesus e pelos apóstolos, mas estão unidas inseparavelmente ao nome e à história do Jesus que é proclamado no evangelho como Messias e Senhor e localizam-se na enorme visão do Reino de Deus que foi proclamada por Jesus e confirmada em sua ressurreição.

Em terceiro lugar, a forma como o evangelho é proclamado e as Escrituras apropriadas no Evangelho de Lucas e no livro de Atos contrasta impressionantemente com uma hermenêutica teimosa que prega o evangelho somente no modo indicativo e lê o Antigo Testamento unicamente como pano de fundo ou expectativa do conteúdo proposicional do evangelho. Crucial como esse conteúdo proposicional é e centrais como os eventos da morte e ressurreição de Jesus são para as Boas-Novas que o evangelho anuncia, a pregação do evangelho anunciada por Jesus e pelos apóstolos em Lucas-Atos não se encaixa bem com relatos proposicionais e unidimensionais da ação por palavra do evangelho, ou com tentativas excessivamente contundentes de apagar a resposta que o evangelho exige e a bênção que oferece dos fatos que anuncia, como se apenas estes últimos fossem propriamente parte do evangelho.

A proclamação do evangelho de Jesus e dos apóstolos em Lucas-Atos não é apenas um anúncio (e lembrete e explicação) das reivindicações à verdade que assevera, mas é também uma convocação ao arrependimento e uma oferta graciosa de perdão. As Escrituras amoldam todas as dimensões das poderosas ações por palavras de Deus que o evangelho executa e, por sua vez, são apropriadas pelo evangelho não meramente como repositório de fatos secundários e promessas cumpridas, mas como uma voz viva que promete, exorta, convoca e convida no “hoje” do seu cumprimento em Jesus. Se prestarmos a devida atenção às formas diversas e poderosas em que Lucas registra a proclamação do evangelho de Jesus e dos apóstolos, anunciando, convidando, oferecendo, alertando, lembrando e comandando seus ouvintes, então essa proclamação fornecerá para nós um modelo para a nossa comunicação do evangelho e ajudará em nossa formação como leitores e mestres das Escrituras, em cujo centro o evangelho é proclamado, de modo que (como disse Paulo ao seu aprendiz

Timóteo) nosso uso das Escrituras faça justiça à utilidade delas “para ensinar, para redarguir, para corrigir, para instruir em justiça”, pelos quais elas tornem cada um de nós “perfeito e perfeitamente instruído para toda boa obra” (2 Tm 3.16,17).



CAPÍTULO 9

“PARA QUE CREIAS”

João e a Hermenêutica da Verdade

A Verdade em Julgamento

Até agora neste livro, concentramo-nos principalmente na dimensão formativa de nossa leitura da Escritura, no trabalho que os escritos bíblicos fazem para moldar-nos na fé, esperança e amor quando “lemos, marcamos, aprendemos e digerimos internamente” sua mensagem.¹ Mas o escopo da hermenêutica engloba não só a função formativa dos textos, como também as responsabilidades epistêmicas dos leitores,² mesmo (e, talvez, especialmente) no caso de um livro que afirma falar em nome de Deus.³ Parte de nossa tarefa como leitores da Escritura é perguntar a respeito das reivindicações à verdade asseveradas na Escritura e da visão da realidade em que suas outras ações por palavras dependem de sua legitimidade — “Isso é verdade?”.

As reivindicações à verdade contidas e implícitas pelas Escrituras são, é claro, multitudinárias, mas agrupam-se em torno de uma única asserção central: “Que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus” (Jo 20.31). A elaboração e demonstração desta asserção dominam a narrativa da ressurreição na qual aparece e, também, todo o Evangelho de João. Neste capítulo, concentrar-nos-emos neste Evangelho para explorar a hermenêutica da verdade.

Provavelmente, a referência mais famosa aos problemas da epistemologia no Evangelho de João tenha sido a pergunta de Pilatos: “Que é a verdade?”, feita no final da breve conversa que teve com Jesus antes de sentenciá-lo à crucificação. No contexto imediato, a pergunta não é uma investigação epistemológica séria, mas, sim, o gesto cínico e desdenhoso de um homem mais interessado no funcionamento do poder do que no peso do testemunho:

“Que é a verdade?”, pergunta [Pilatos], e, desinteressado na resposta, ele deixa a cena do diálogo com o acusado para retornar à arena em que o jogo de forças de choque determina o resultado. Para os acusadores e para o juiz, a verdade é irrelevante, pois funciona na contramão para mantê-los no poder.⁴

Mas no contexto maior do Evangelho de João, recheado como está da linguagem da “verdade”, “testemunho” e “julgamento”,⁵ a pergunta de Pilatos traz ressonâncias imensamente mais profundas do que as intenções do homem que a fez. Questões de verdade e testemunho talvez não interessem muito a Pilatos, mas são cruciais para Jesus, que responde à pergunta sobre o reinado com a resposta sobre a verdade: “[...] Tu dizes que eu sou rei. Eu para isso nasci e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade” (18.37).

A cena do julgamento em que o diálogo de Jesus com Pilatos está incorporado faz parte de um processo maior — algo que Rudolf Bultmann chamou de “o grande julgamento entre Deus e o mundo” —, que está em vista ao longo do Evangelho de João.⁶ O fórum em que as declarações do quarto Evangelho sobre Jesus são feitas e adjudicadas não é, pelo menos no primeiro caso, o fórum da opinião popular do século XXI ou do debate acadêmico pós-iluminismo. A maior parte do Evangelho (particularmente o “Livro dos Sinais” em 1.19–12.50, que compreende grande parte da primeira metade do livro) preocupa-se com o testemunho dado ao povo e líderes de Israel e com os sinais realizados em sua presença. No julgamento, as regras de evidências e sentença são definidas pela Torá (cf. 5.31; 8.13-17; 19.7); um axioma básico é (ou deveria ser) que “a Escritura não pode ser anulada” (10.35), e o resultado é um julgamento feito por Israel “para que se cumprisse a palavra do profeta Isaías” (12.38).

Mas não é só Israel que é chamado para julgar neste tribunal. Mesmo nos processos judiciais do Antigo Testamento relacionados à aliança entre YHWH e Israel que estão por trás da narrativa de João, as nações

são convocadas para testemunhar e julgar⁷ e, no Evangelho de João, a decisão que Israel tem de fazer sobre Jesus manifesta e prevê que o mundo julgará e será julgado (e.g., 1.9-13; 12.31,47; 16.8-11). Quando os líderes da nação levam Jesus à força perante Pilatos, este procura encaminhar o caso de volta para eles para que o julguem: “[...] Levai-vós e julgai-o segundo a vossa lei” (18.31).⁸ As tentativas de evadir-se da responsabilidade são inúteis, e ele também se vê obrigado a responder ao Jesus que “[veio] ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade” (18.37) e tomar posição a favor ou contra a verdade que Jesus testemunha. Se o Deus de Israel é aquele por quem e através de cuja Palavra todas as coisas foram feitas (cf. 1.3,10), então este é um julgamento no qual o mundo inteiro deve participar.

“Se Vós Crêsseis em Moisés” (Jo 5.46)

No contexto desse grande processo judicial cósmico e relacionado à aliança, questões de testemunho e interpretação bíblicas têm uma função decididamente epistemológica e forense. Devemos ouvir e entender a Escritura em relação às declarações de Jesus e às acusações contra Ele: “Porque, se vós crêsseis em Moisés, crerieis em mim, porque de mim escreveu ele” (5.46).

A discussão mais extensa desta função da Escritura no Evangelho de João consta na segunda metade do capítulo 5, no discurso em que Jesus responde (5.19-46) as duplas acusações de que Ele curou um homem no sábado e que Ele piorou as coisas, pois “dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus” (5.18). O discurso de Jesus começa (5.19-30) explicando o significado da filiação implícita pela referência que fez ao Deus de Israel como “meu Pai” no versículo 17. Mas, na segunda metade do discurso (5.31-46), o foco passa do *significado* da declaração para sua *validade*: “Se eu testifico de mim mesmo, o meu testemunho não é verdadeiro. Há outro que testifica de

mim, e sei que o testemunho que ele dá de mim é verdadeiro” (5.31,32).

Jesus está atento ao fato de que os indivíduos que afirmam falar e agir em nome de Deus podem tornar-se facilmente “ladrões e salteadores” (10.8), que exploram o povo que deveriam cuidar ou usam declarações de autoridade divina para incitar o ódio e a violência. A mera declaração por si só dificilmente é recebida pelos ouvintes como enunciado auto-autenticador, que flutua acima das esferas sórdidas e mundanas da religião e política humanas, nas quais declarações rivais desse tipo são feitas e testadas. A concessão de Jesus em 5.31: “Se eu testifico de mim mesmo, o meu testemunho não é verdadeiro” tem de ser mantida em tensão com sua insistência combativa em 8.14: “Ainda que eu testifico de mim mesmo, o meu testemunho é verdadeiro, porque sei de onde vim e para onde vou”. Todavia, para aqueles que (como os fariseus com quem Ele está em diálogo no capítulo 8, os líderes a quem Ele está respondendo no capítulo 5 e os leitores do Evangelho) não possuem tal conhecimento — exceto quando lhes é dado —, é necessária uma verificação das declarações de Jesus, a qual ocorre no testemunho corroborante de que “há outro que testifica [dEle]” (5.32).

O referente de “outro que testifica” é inicialmente deixado em aberto, e os leitores são incentivados a presumir que Jesus tem em mente o testemunho de João Batista (5.33-35).⁹ Nos versículos 36 a 40, fica claro que Jesus tem em mente “maior testemunho do que o de João”, ou seja, o testemunho do próprio Pai (cf. 8.16-18), transmitido através das Escrituras que testificam de Jesus e das obras que o Pai deu a Ele para realizar. Essas formas análogas do testemunho do Pai estão inter-relacionadas e são interdependentes. Somente à luz do testemunho que as Escrituras dão às obras e caminhos do Deus de Israel podem as obras de Jesus ser reconhecidas como “as obras de

[seu] Pai” (10.37), e somente à luz das obras de Jesus podem as palavras da Escritura sobre a glória de YHWH (e de seu Servo e Filho) ser percebidas como tendo sido faladas sobre Jesus (cf. 12.37-41).

Vislumbramos a dinâmica da inter-relação nos relatos que João fez sobre o primeiro sinal realizado por Jesus em Caná (2.1-11) e a purificação do Templo de Jerusalém que ocorreu quase imediatamente (2.13-22). No primeiro relato, o versículo final do parágrafo identifica que o sinal é a revelação da glória de Jesus (2.11) — glória previamente identificada como “a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (1.14). O ponto do milagre não é o fato real do poder sobrenatural que Ele exhibe, por mais impressionante que seja (e é), mas, sim, o caráter da obra em que esse poder é exercido. O sinal ecoa e participa das gloriosas obras do próprio YHWH, que rega a terra, reveste o solo de plantas verdes e produz vinho para alegrar o coração humano.¹⁰ Na purificação do templo narrada em João 2.13-22, os discípulos reconhecem o zelo ardente de Jesus pela casa de seu Pai, pois lembra o zelo do sofredor justo descrito no Salmo 69. A resposta de Jesus aos críticos que exigiram que Ele fizesse para eles um sinal para provar que tinha autoridade (“Derribai este templo, e em três dias o levantarei”, Jo 2.19) acrescenta outra camada de significado ao acontecimento. Mas foi somente os acontecimentos subsequentes da crucificação e ressurreição de Jesus que dão aos discípulos um entendimento retrospectivo “na Escritura e na palavra que Jesus tinha dito” (2.22).¹¹ As palavras da Escritura e as obras de Jesus (juntamente com a obra de seu Pai tê-lo levantado dos mortos) combinam-se para interpretar umas às outras e testificar da verdade das declarações de Jesus.

“Como Podeis Vós Crer?” (Jo 5.44)

Amplamente autorizado como esse testemunho é, dificilmente encontra

aceitação unânime. Pelo contrário, João diz (referindo-se “a multidão” que, na narrativa, representa a nação): “E, ainda que tivesse feito tantos sinais diante deles, não criam nele” (12.37). A rejeição do testemunho de Jesus por seu próprio povo é o espectro que assombra o Evangelho de João, do início ao fim, como triste anomalia que clama por explicação.

Em certo sentido, a explicação de João apela aos propósitos misteriosos e paradoxais de Deus, anunciados na Escritura e cumpridos no Israel de seus dias:

Para que se cumprisse a palavra do profeta Isaías, que diz: Senhor, quem creu na nossa pregação? E a quem foi revelado o braço do Senhor? Por isso, não podiam crer, pelo que Isaías disse outra vez: Cegou-lhes os olhos e endureceu-lhes o coração, a fim de que não vejam com os olhos, e compreendam no coração, e se convertam, e eu os cure. (Jo 12.38-40)

Em outro sentido, as palavras de João nos versículos seguintes (sobre a timidez daqueles que criam apenas em segredo) sugerem uma explicação complementar para a incredulidade dos líderes de Israel, que se encontra nas águas turvas do medo e desejo humanos: “Apesar de tudo, até muitos dos principais creram nele; mas não o confessavam por causa dos fariseus, para não serem expulsos da sinagoga. Porque amavam mais a glória dos homens do que a glória de Deus” (12.42,43). A pergunta retórica de Jesus no capítulo 5 implica sugestão semelhante: “Como podeis vós crer, recebendo honra uns dos outros e não buscando a honra que vem só de Deus?” (5.44).

As palavras de Jesus no capítulo 5 e as de João no capítulo 12 são um nítido lembrete da extensão à qual as decisões interpretativas são influenciadas, seja consciente ou inconscientemente, pelas ansiedades e aspirações sobre a posição social que desejamos manter (ou escapar) e a reputação que desejamos cultivar. As questões de crença e descrença religiosas dificilmente são exceções a tais forças. Nessas

questões, assim como em todas as coisas, todos somos intérpretes tendenciosos e preconceituosos.

É claro que nem todo prejulgamento é prejudicial (no sentido pejorativo da palavra). Como leitores, nunca chegamos ao texto com uma mente inteiramente imaculada, vazia de toda opinião, motivação e pré-entendimento. E, mesmo que conseguíssemos essa façanha de alguma forma, isso não nos tornaria bons leitores.¹² Se, porém, desejamos estar genuinamente abertos aos textos que lemos, tais prejulgamentos e pré-comprometimentos devem sempre ser tratados, pelo menos em princípio, como passíveis de serem revisados ou renunciados, caso isso seja necessário para fazermos justiça ao texto e a todas as outras reivindicações sobre nós como leitores.¹³ E, por causa da tendência característica do coração humano de favorecer crenças e sistemas de crenças que legitimam nossa posição e privilégio, ou posponham opiniões e pressupostos de pessoas que exercem poder social nos círculos em que vivemos, temos de ser particularmente suspeitos da possibilidade de que nossos julgamentos interpretativos tenham sido distorcidos por dinâmicas desse tipo.¹⁴ Aqueles que buscam a glória humana e não a glória que vem de Deus (ou para enquadrar os termos de forma ainda mais incisiva, à luz das palavras de Jesus em 3.19,20, aqueles que “[amam] mais as trevas do que a luz” por causa dos atos que desejam manter escondidos), inevitavelmente não receberão as palavras de Jesus corretamente, ou não lhes responderão de modo a fazer justiça às declarações de Jesus.

“Verão aquele que Traspassaram” (Jo 19.37)

Realista como o Evangelho de João é sobre as forças subliminares do medo e desejo que influenciam nosso coração e prejudicam nossas interpretações, a história narrada não nos deixa perdidos em uma resignação fatalista aos círculos interpretativos viciosos que essas forças

geram. Somente quem “está do lado da verdade” ouve Jesus (18.37, NTLH), mas João não fecha a porta da possibilidade de uma pessoa mudar de lado — de, nas palavras de João 5.24, “[passar] da morte para a vida”.

Há uma sugestão irresistível na direção dessa possibilidade oferecida pelo par de citações vinculadas que está no final do segundo grande bloco narrativo de João (o “Livro da Paixão” em 13.1–19.42),¹⁵ que serve de contrapartida estrutural ao par de citações vinculadas em 12.38–40, que João coloca no final do bloco anterior da narrativa (o “Livro dos Sinais” em 1.19–12.50).¹⁶ Ainda que o primeiro par de citações esteja concentrado na cegueira e incredulidade de Israel (interpretadas como cumprimento do que foi anunciado em Isaías), o segundo par aponta os acontecimentos da morte de Jesus (mais uma vez interpretados como o cumprimento da Escritura) e o testemunho daquele “que o viu [e] testificou, [...] para que também vós o creiais”:

Mas, vindo a Jesus e vendo-o já morto, não lhe quebraram as pernas. Contudo, um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo saiu sangue e água. E aquele que o viu testificou, e o seu testemunho é verdadeiro, e sabe que é verdade o que diz, para que também vós o creiais. Porque isso aconteceu para que se cumprisse a Escritura, que diz: Nenhum dos seus ossos será quebrado. E outra vez diz a Escritura: Verão aquele que traspassaram. (Jo 19.33–37)

Os contextos originais de ambos os textos no par de citações indicam uma interpretação da morte de Jesus que se concentra na significação salvífica. É difícil dizer com certeza se a primeira citação foi feita como referência a Êxodo 12.46 ou ao Salmo 34.20. Seja qual for a opção tomada, os ossos não quebrados de Jesus indicam a significação redentora da sua morte, seja representando-o tipologicamente como sacrifício do cordeiro da Páscoa em prol da vida do povo de Deus, seja identificando-o como o Justo cujos ossos não quebrados prenunciam seu futuro livramento e o resgate daqueles que nEle confiam (cf. Sl

34.19-22).¹⁷

O segundo texto no par é uma citação (ligeiramente reformulada) de Zacarias 12.10, profeta que descreve o povo de Jerusalém e seus líderes rejeitando o servo de YHWH como evento em que o próprio YHWH é traspassado. No entanto, o contexto sugere uma leitura em que o termo “olharão” tem tanto peso quanto “traspassaram”.¹⁸ O profeta descreve um momento de visão dramaticamente esclarecida e contrita:

E sobre a casa de Davi e sobre os habitantes de Jerusalém derramarei o Espírito de graça e de súplicas; e olharão para mim, a quem traspassaram; e o prantearão como quem pranteia por um unigênito; e chorarão amargamente por ele, como se chora amargamente pelo primogênito.

O contexto dos versículos circundantes em João 19, com suas referências solenes e enfáticas àquele que “viu” e “testificou, [...] para que também vós o creiais”, sugere algo parecido. Se lermos o versículo 37 em relação a esses contextos congêneres — o cenário original da citação bíblica em Zacarias 12 e seu novo cenário em João 19 —, não é difícil encontrar no versículo a esperança de conversão hermenêutica em que os cegos recebem visão e a descrença torna-se em crença, desfazendo o círculo vicioso de indisposição e incapacidade descritos em João 12.38-40.¹⁹

Assim como o problema da descrença de Israel é explicado em 12.37-43 em dois níveis complementares — o nível do endurecimento divino e o nível do motivo e decisão humanos —, assim também a conversão hermenêutica prenunciada em 19.35-37 é descrita em níveis complementares e inter-relacionados da operação divina e humana. Em um nível explicativo, nas palavras de Zacarias 12, o “Espírito de graça e de súplicas” necessário para tal conversão hermenêutica é o Espírito (ou um espírito?) derramado por Deus como ato de misericórdia soberana. Em outro nível explicativo, a dinâmica em vista

é a própria dinâmica humana do testemunho dado, transmitido, avaliado e recebido: “E aquele que o viu testificou, e o seu testemunho é verdadeiro, e sabe que é verdade o que diz, para que também vós o creiais” (Jo 19.35).

Vemos interação semelhante nas palavras de Jesus no discurso de despedida sobre o Advogado e o testemunho que dará ao mundo: “Quando, porém, vier o Advogado que Eu enviarei para vós da parte do Pai, o Espírito da verdade que provém do Pai, Ele testemunhará a meu respeito. E vós, também, dareis testemunho, pois estais comigo desde o princípio” (Jo 15.26,27, KJA). Não devemos entender que os dois testemunhos a que se refere Jesus são testemunhos paralelos, que operam separada e independentemente um do outro. Como Jesus continua a explicar, o testemunho dado pelo Espírito da verdade será expresso pelo testemunho dos discípulos, e estes testificarão pela capacitação do Espírito: “Mas, quando vier aquele Espírito da verdade, ele vos guiará em toda a verdade, porque não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará o que há de vir. Ele me glorificará, porque há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar” (16.13,14).

É nesse contexto que devemos entender o que os versículos intervenientes dizem sobre a obra tradicionalmente descrita como “convencimento” do Espírito:

E, quando ele vier, convencerá o mundo do pecado, e da justiça, e do juízo: do pecado, porque não creem em mim; da justiça, porque vou para meu Pai, e não me vereis mais; e do juízo, porque já o príncipe deste mundo está julgado. (Jo 16.8-11)

Como a maioria dos comentaristas modernos argumenta corretamente e como a tradução da New International Version (NVI americana) implica, a obra do Espírito descrita aqui não é (imediate e diretamente) a obra de produzir um senso subjetivo de convicção no

coração dos indivíduos: “Aqui não está em vista que os indivíduos que estão no mundo estão subjetivamente convencidos da própria culpa. Eles podem estar ou não estar”.²⁰ Contudo, podemos fazer boa defesa argumentando que, pelo menos em parte, o *objetivo* da obra do Espírito, mediante o testemunho dos discípulos, é “provar que o mundo está errado acerca do pecado, e da justiça, e do juízo” (NVI americana), evocando a contrição salvífica que os intérpretes mais antigos tendiam a encontrar nesses versículos. Outros textos descrevem que o testemunho dos discípulos (e, por implicação, do Espírito) é direcionado ao objetivo de provocar a fé (19.35; cf. 1.7; 20.30,31), e a oração de Jesus no fim do discurso de despedida inclui uma petição “para que o mundo creia que tu me enviaste” (17.21). Portanto, a própria mensagem que é, em certo nível, a palavra que requer interpretação é, em outro, o meio pelo qual o Espírito da verdade está trabalhando para derrubar os preconceitos ilegítimos do medo e orgulho humanos e abrir a mente dos leitores para receber a palavra e interpretá-la corretamente.

Verdade, Interpretação e Fé Continuada

Lógico que questões sobre a verdade e interpretação não surgem unicamente no limiar da crença. O Evangelho de João narra as jornadas para a fé de pessoas como Natanael no capítulo 1, a mulher samaritana no capítulo 4 e o homem nascido cego, cuja história é contada no capítulo 9. Entretanto, fala também sobre discípulos que “tornaram para trás e já não andavam com [Jesus]” (6.66), sobre a perplexidade frequente dos discípulos quando lutavam para entender os enunciados misteriosos e as ações intrigantes de Jesus (e.g., 14.5-11; 16.17,18) e sobre Tomé, que duvidou mesmo depois que os outros discípulos encontraram-se com o Jesus ressuscitado (20.24-29).²¹

Quanto aos personagens da história e aos seus leitores: a questão

sobre a verdade das declarações de Jesus surge não só no caminho da fé, mas também de dentro da fé. É assim, em parte, por causa da responsabilidade do crente em pensar e viver com integridade como pessoa que “está do lado da verdade” (18.37, NTLH) e, em parte, por causa das fragilidades da fé e distorções do entendimento que continuam mesmo depois que a jornada de seguir Jesus começa. O testemunho que é reunido, preservado e transmitido no Evangelho é oferecido aos leitores, seja qual for o estágio da jornada em que estejam, como base para a fé e como capacitação do Espírito pelo qual as faculdades interpretativas são revividas e renovadas continuamente. Se quisermos viver de acordo com os deveres hermenêuticos como povo convocado para julgar responsavelmente as reivindicações da verdade expostas pelas Escrituras e viver uma vida de fidelidade pública e privada em prol da verdade da qual fomos convencidos, ler e reler o Evangelho de João será um aprendizado indispensável para nós.



CAPÍTULO 10

“ALÉM DO QUE ESTÁ ESCRITO”?

1 Coríntios e a Hermenêutica da Teologia

“Além da Bíblia”?

Ser evangélico é, entre outras coisas, ser leitor da Bíblia. Mas ler a Bíblia é suficiente? Existe um lugar e uma necessidade, como parte da formação da vida e entendimento cristãos, para que possamos ir “além da Bíblia” em direção de uma teologia sistemática e organizada? E se existe, como realizar essa tarefa de modo a seguir a Bíblia fielmente como Escritura autorizada e, presunçosamente, não nos afastar dela? Como a vida seria para que nossa teologia sistemática fosse informada por “modos de interpretar a Bíblia que sejam eles mesmos bíblicos”¹ e aprendesse os padrões de julgamento exemplificados no cânone?² Essas foram as questões colocadas em dois livros³ recentes e grandemente debatidos como parte de uma discussão mais ampla sobre a legitimidade do empreendimento da teologia sistemática e o método pelo qual deve ser conduzido.

Para alguns contribuintes da discussão, a questão em jogo é se o empreendimento da teologia sistemática é legítimo e útil, sobretudo nos tempos pós-cristandade em que a igreja no Ocidente moderno encontra-se vivendo. Se, como argumentam certos estudiosos, a teologia sistemática é, por natureza, o tipo de projeto intelectual construtor de catedrais que mobiliza uma igreja tradicional situada com segurança no alto terreno epistemológico de uma cultura complacentemente cristã, então, exceto que haja uma reversão milagrosa da tendência de secularização, o seu tempo já passou (no Ocidente, pelo menos). A igreja precisa encontrar novas maneiras de articular seu conhecimento de Deus. Talvez (pode-se concluir) chegou o tempo de trocar a grande estratégia por missões táticas — um tipo de guerrilha intelectual. Talvez a formação da vida cristã na era pós-

cristandade fosse mais bem servida se abandonássemos a tentativa de construir um sistema de valores coerentes e abrangentes sobre Deus, o mundo, a humanidade, a justiça, a graça e assim por diante, e ficássemos mais concentrados em narrar a história particular de Israel, Cristo e a igreja, articulando as maneiras pelas quais as partes da vida da igreja devem ser informadas por essa história.⁴

Para outros contribuintes da discussão, o debate não é tanto sobre *se* o empreendimento da sistematização é legítimo, mas *como* a tarefa deve ser realizada. Até que ponto as formulações teológicas levam em conta a sabedoria da época em que vivemos e o conhecimento extrabíblico de que temos acesso pela razão e experiência comum da humanidade? A teologia precisa ser atualizada para acomodar os desenvolvimentos da história e os avanços do entendimento humano? Precisa ser adaptada às peculiaridades da cultura e contexto? Existe uma autorização nas Escrituras para uma abordagem do trabalho da teologia que procura ir além das Escrituras na sua forma e conteúdo?

É tentador descartar a discussão para ser tratada com segurança pelos teólogos profissionais, que são os arquitetos e construtores especialistas, cuja vocação é trabalhar no projeto e construção dos sistemas teológicos. As pessoas que fazem esse tipo de trabalho para viver têm a responsabilidade particular de cuidar de como constroem e de lidar com as questões pertinentes diretamente ao trabalho. A teologia, porém, não deve ser deixada unicamente para os teólogos. Todos nós, como leitores da Escritura, precisamos ponderar a maneira como relacionamos as particularidades do texto bíblico com o senso intuitivo (e, às vezes, explícito) que temos sobre como as peças são encaixadas no quadro global de nosso conhecimento de Deus e do mundo. A discussão sobre se (e, em caso afirmativo, como) um sistema teológico de visão abrangente deve ser montado e relacionado às histórias, cartas, provérbios e poemas da Bíblia e a maneira como deve ser relacionado

ao conhecimento comum da humanidade e às experiências da vida é de interesse e importância para todos nós.

Este capítulo fará um modesto contributo à discussão investigando a hermenêutica teológica que Paulo ensina e modela em 1 Coríntios. Concentrar-nos-emos no movimento da Escritura em direção à *ética* (incluindo a questão muito debatida de procurar melhorar ou não a ética social dos escritores do NT), no movimento da Escritura em direção à *doutrina* (i.e., a questão de como a exegese da Escritura contribui para o padrão do ensino sadio que demarca os limites da igreja e direciona a forma de sua vida), no movimento da Escritura em direção à *teologia* e (em particular) no movimento da Escritura em direção à teologia *sistemática*. Claro que a teologia, a doutrina e a ética estão estreitamente relacionadas, mas basta o distintivo sobre a disciplina da teologia sistemática (incluindo a abrangência do escopo, a forma ordenada e sistemática da arquitetura e os contextos dialéticos e acadêmicos em que é tipicamente construída) para justificar colocá-la em uma categoria própria e perguntar se esse movimento particular “além da Bíblia” — o movimento em direção à *teologia* — é legítimo e, em caso afirmativo, como deve ser feito.

Entre todos os escritos bíblicos, 1 Coríntios é particularmente relevante à questão em apreço. A linguagem da “sabedoria”, “palavra” e “conhecimento” impregna a carta, refletindo o foco no falar e pensar cristão que começa já nos versículos de abertura, onde Paulo agradece a Deus pelos coríntios: “Porque em tudo fostes enriquecidos nele, em toda a palavra e em todo o conhecimento” (1.5). Continua nos capítulos seguintes, com extensas investigações sobre aspectos do conteúdo e função da sabedoria e conhecimento cristãos, além de uma série de questões retóricas abrasivas (dez no total, ao longo da carta), em que Paulo pergunta aos cristãos coríntios: “Não sabeis?”. Está óbvio que esta carta destina-se, entre outras coisas, a ensinar (corretivamente)

a pensar e falar de maneira cristã. Se há no Novo Testamento um lugar onde vale a pena procurar autorização para fazer teologia e obter orientações sobre como fazê-lo, esse lugar é 1 Coríntios.

Neste capítulo, não nos concentraremos na parte do “se” da questão, mas na parte do “como”.⁵ Investigaremos as práticas hermenêuticas de Paulo em 1 Coríntios, a saber, as maneiras pelas quais Paulo interpreta a situação e o mundo dos coríntios à luz do Antigo Testamento e seu cumprimento no evangelho de Cristo. Veremos que luz as práticas interpretativas de Paulo na carta lançam sobre a questão de como tratar com fidelidade e proveitosamente o movimento da Escritura em direção à teologia.

Paulo entre os Teólogos?

Se nos voltarmos para 1 Coríntios com esse tipo de pergunta, a primeira e mais óbvia observação que temos de admitir é que esse não é o trabalho de um “teólogo” no mesmo sentido em que a palavra veio a ter nos recentes séculos cristãos. Mesmo aqueles que compõem sumários de argumentos finais da “teologia paulina” e falam de Paulo como “o primeiro e maior teólogo cristão”,⁶ ou “o grande teólogo da graça e redenção”,⁷ são prontos em esclarecer que ele não era “teólogo no nosso sentido do termo”.⁸

É algo evidente de, pelo menos, três maneiras, quando olhamos para 1 Coríntios ainda que superficialmente. Em primeiro lugar, há o fato de que o texto é manifestamente *ocasional*. Paulo chama-nos a atenção para o fato pela forma como organiza o conteúdo em torno de referências aos relatos que recebeu de Corinto (e.g., 1.11; 5.1; 11.18) e a uma carta que os cristãos coríntios escreveram para ele (e.g., 7.1,25; 8.1; 12.1; 16.1,12). O que lemos é autoevidentemente uma carta, não um tratado, e não tem a pretensão de sê-lo.

Em segundo lugar e associadamente, há o fato de que grande parte

da carta concentra-se nas *práticas sociais*, e não no que poderia ser considerado como matéria de pura teoria doutrinária. Nos 16 capítulos da carta, Paulo exorta e aconselha os crentes coríntios sobre uma longa lista de questões, entre elas o facciosismo, o comportamento sexual, o litígio predatório, a comida e a bebida, a participação nos cultos, o cobrimento de cabeça, a refeição comunitária, a língua e a profecia, e a coleta para os cristãos na Judeia. Se há uma linha demarcatória digna de ser traçada entre o teológico e o pastoral ou ético, muito pouco do conteúdo de 1 Coríntios poderia ser colocado simples e ordenadamente do lado teológico.

Em terceiro e último lugar, há a maneira como Paulo assevera sua *apostolicidade* no versículo de abertura da carta e repetidamente reitera e defende a reivindicação nos capítulos seguintes. Embora os papéis de apóstolo e teólogo não sejam considerados mutuamente exclusivos, há diferenças inevitáveis e significativas entre o tipo de fala e escrita sobre Deus feito por um teólogo que declara ser testemunha autorizada do Senhor Jesus, comissionado como “sábio arquiteto” (3.10) para pôr o fundamento a fim de que outros construam sobre ele, e o tipo de fala e escrita feito por um teólogo em décadas ou séculos subsequentes que procura construir algo sobre esse fundamento.⁹

Nenhuma dessas observações, contudo, é fatal para o nosso projeto. Um texto pode ser ocasional, prático e apostólico sem deixar de ser teológico. Mesmo quando damos a devida consideração às maneiras como o projeto de Paulo em 1 Coríntios difere do projeto de um teólogo moderno, ainda há uma fartura de recursos dentro da carta aos quais podemos recorrer para construir uma hermenêutica teológica que seja fiel aos padrões e propósitos da Escritura.

Paulo entre os *Theologoi*

Embora a questão que motiva nossa investigação neste capítulo tenha

a ver com a maneira como as cartas de Paulo oferecem um fundamento sobre o qual construir, ou um paradigma para os teólogos e intérpretes cristãos subsequentes imitarem, nossa tarefa prévia — se quisermos, de fato, protegemo-nos do anacronismo — é localizar Paulo não entre os teólogos das gerações posteriores, mas, sim, entre os *theologoi* de seu tempo. O caminho para o que veio a ser conhecido como teologia cristã foi longo e sinuoso. Em seu começo, havia as discussões internas da Igreja Primitiva e o diálogo com o judaísmo emergente dos rabinos, bem como as interações com a vasta e extensa conversa sobre Deus e os deuses que o mundo greco-romano chamava de *theologia*.

A mais antiga e famosa tentativa de explicar o que se queria dizer pela palavra *theologia* entre os gregos e os romanos foi a oferecida pelo escritor romano Marco Terêncio Varrão, cujo tratamento do tema sobrevive nas passagens onde é citado e discutido por escritores cristãos, entre eles Tertuliano e Agostinho.¹⁰ Com base em um esquema tripartite muito provavelmente desenvolvido por outros antes dele, Varrão distinguiu três gêneros de teologia: a *theologia mythica*, que é a teologia dos poetas, conforme era apresentada no teatro; a *theologia physica*, que é a teologia dos filósofos, cujo *locus* de operação era “dentro dos muros da escola” e cujo domínio de estudo era o universo natural; e a *theologia civilis*, que é a teologia dos sacerdotes, que montaram guarda contra os rituais e sacrifícios cultuais da cidade.¹¹ Falar sobre Deus e os deuses no mundo greco-romano tinha dimensões místicas/teatrais, filosóficas e cultuais/políticas, todas inter-relacionadas, às vezes, de modo a reforçarem-se mutuamente e, às vezes, de modo a expor tensões complicadas e não resolvidas entre elas. Foi no contexto dessas correntes turbulentas de história, filosofia, ritual e política que Paulo empreendeu suas incursões em 1 Coríntios vindo da Escritura para a *theologia*.

A Hermenêutica da Teologia

Neste capítulo, falarei brevemente sobre três dessas incursões e sobre a hermenêutica que informa cada uma delas: (1) as palavras de Paulo sobre a Escritura, sabedoria e vanglória em 1 Coríntios 1 a 4; (2) o conselho que deu quanto a alimentos sacrificados a ídolos e quanto a refeições nos templos pagãos em 1 Coríntios 8 a 10; e (3) o culminante lembrete do evangelho e a resposta que deu aos que diziam não haver ressurreição em 1 Coríntios 15.

“Não Ir além do que Está Escrito” (1 Co 1–4)

Em 1 Coríntios 1.10 a 4.21, Paulo está respondendo aos relatos que recebeu de divisões e brigas entre os cristãos coríntios. Na maior parte da seção, ele não se concentra nas divisões, mas, sim, na vanglória arrogante e no falso entendimento da sabedoria que, para ele, são a base delas. Nesta seção da carta, o tema da “sabedoria” surge pela primeira vez em 1.17, onde Paulo lembra aos coríntios que ele foi enviado “para evangelizar; não em sabedoria de palavras [*ouk en sophia logou*], para que a cruz de Cristo se não faça vã”.

Muitos comentaristas recentes entendem que a “sabedoria” de 1 Coríntios 1 a 4 refere-se principalmente, ou mesmo exclusivamente, à plausibilidade enganosa e ao floreio retórico dos sofistas.¹² Há evidências para apoiar esta interpretação no fato de que a primeira referência de Paulo à sabedoria, em 1.17, ocorre no contexto de um lembrete sobre o modo de pregar de Paulo (tema ao qual ele retorna em 2.1-5). Também podemos estabelecer ligações entre as palavras de Paulo concernentes à sabedoria neste capítulo e as controvérsias concernentes à retórica em 2 Coríntios 10 a 13, juntamente com o contexto cultural mais amplo, no qual o sofisma retórico estava se tornando cada vez mais importante e altamente apreciado. Mas a evidência dos parágrafos seguintes sugere que Paulo está pintando com

um pincel um pouco mais largo. Independentemente dos referentes exatos que Paulo tinha em mente para o “sábio”, o “escriba” e o “inquiridor deste século” (1 Co 1.20), está claro que, ao compor uma lista com esses termos lado a lado, ele deseja transmitir a sensação de abrangência: é “[toda] a sabedoria deste mundo [todo]” que Deus tornou louca, e não apenas a conversa delirante dos sofistas.¹³ As preocupações de Paulo com a “sabedoria” apreciada pelos coríntios saem das formas da retórica pagã e entram no teor e etos da filosofia pagã.¹⁴ Sua resposta aborda o poder social da *sophia* como demonstração de prestígio ou técnica de persuasão, também tratando das reivindicações filosóficas e teológicas da *sophia* como maneira de conhecer a Deus (1.21).

A resposta de Paulo à “sabedoria” arrogante e divisória apreciada pelos crentes coríntios está repleta de citações da Escritura (seis no total nesta seção, em 1.19,31; 2.9,16; 3.19,20). Os apelos à Escritura não são a única estratégia retórica de Paulo ou o único fundamento de seu argumento, mas contribuem fundamentalmente para a substância e força dos apelos.

Em 1 Coríntios 1.13 a 2.5, Paulo lembra aos coríntios a forma da prática paulina e da experiência coríntia, destacando a incompatibilidade de ambas com o tipo de “sabedoria” que os cristãos coríntios prezavam e buscavam. Ele fundamenta a explicação do modo como Deus agiu (tanto na chamada de Paulo quanto na conversão dos coríntios) na sabedoria divina que está resumida na “mensagem da cruz” (1.18 [NVI], 20b-25,27-30). Os apelos ao exemplo, à experiência e à mensagem da cruz são, por sua vez, correlacionados e explicados por citações da Escritura.

De acordo com a lógica dos versículos 17 a 19, Cristo enviou Paulo “para pregar o evangelho, não com palavras de sabedoria humana” (1.17, NVI), porque (*gar*) “a mensagem da cruz é loucura para os que

estão perecendo” (1.18, NVI), porque (*gar*) “está escrito: ‘Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes’” (1.19, NVI). O pronunciamento de YHWH pela boca de Isaías, que julga a louca astúcia dos políticos hierosolimitas (Is 29.14, LXX), é considerado paradigmático dos caminhos de YHWH, confirmando e explicando o padrão de ação divina que Paulo vê em operação em seu comissionamento como proclamador do evangelho e no conteúdo da mensagem que ele recebeu para proclamar.

Da mesma forma, em 1 Coríntios 1.26-31, o lembrete de Paulo sobre a posição social humilde da maioria dos coríntios (1.26) coloca o fato dentro de um padrão de ação de Deus “em Jesus Cristo, o qual para nós foi feito por Deus sabedoria” (1.30). Este padrão tem propósito adjacente (“confundir as [coisas] sábias; [...] confundir as [coisas] fortes [...] aniquilar as [coisas] que são”, 1.27,28), o que, por sua vez, é direcionado para um objetivo maior: “Para que nenhuma carne se glorie perante ele” (1.29). A correlação positiva desse objetivo maior repete-se no final do parágrafo na forma de outra citação da Escritura: “Para que, como está escrito: Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor” (1.31, que cita Jr 9.23, LXX [9.24], ou 1Rn 2.10).

Em 1 Coríntios 2.6-16, passagem onde Paulo esquematiza uma explicação da sabedoria que ele fala entre os perfeitos (2.6), as duas citações escriturais, ambas de Isaías, desempenham papel semelhante, pois realça o argumento de Paulo sobre o estado oculto dos planos e propósitos de Deus, exceto por revelação. Paulo reitera a asserção de que a mente de Deus é inacessível à simples sabedoria humana na pergunta retórica que ele cita de Isaías 40.13 (de forma abreviada) no versículo final do capítulo: “Porque quem conheceu a mente do Senhor, para que possa instruí-lo?”.

Paulo continua a usar citações bíblicas para humilhar e castigar os leitores ao dar continuidade dessa seção da carta no capítulo 3, onde as

duas citações aparecem no último parágrafo quando, nos versículos 5 a 17, Paulo passa das metáforas da agricultura e da construção para a advertência do versículo 21 contra vangloriar-se nos líderes humanos. As duas citações, que são paráfrases de Jó 5.13 e do Salmo 94.11 (93.11, LXX), estão intercaladas entre a advertência no versículo 21 (de 1 Coríntios) e a injunção anterior e irônica no versículo 18: “Se alguém dentre vós se tem por sábio neste mundo, faça-se louco para ser sábio”. (A primeira das citações talvez tenha o toque de ironia, na medida em que é extraída das palavras do sábio louco Elifaz, quando presunçosamente aconselhava Jó.)¹⁵

Paulo destaca em 1 Coríntios 4.6 a linha de discussão que estamos traçando nos capítulos 1 a 3, onde ele resume o objetivo da seção anterior da carta: “Para que, em nós, aprendais a não ir além do que está escrito”. Embora várias sugestões engenhosas tenham sido dadas para o referente de “o que está escrito”, o fato de todas as outras 30 ocorrências de *gegraptai* nos escritos de Paulo referirem-se a citações do Antigo Testamento apoia fortemente a leitura mais simples e óbvia, que entende que a palavra diz respeito à Escritura. Dada a forma como as preocupações de 1.31 são reiteradas em 3.21-23 e 4.6,7,¹⁶ a Escritura em particular que está mais próxima da mente de Paulo é a citação de Jeremias 9.24 (9.23, LXX) em 1 Coríntios 1.31. Não precisamos, no entanto, presumir que o enunciado refere-se exclusivamente a um único e específico texto. Afinal, Paulo usa o plural *ha gegraptai*, e, mesmo em 1.31, como vimos, suas modificações à citação de Jeremias evocam ecos de um coro maior de vozes bíblicas. Muito provavelmente, então, o que está em vista é a totalidade da Escritura, particularmente (mas não exclusivamente) a série de textos citados nos capítulos 1 a 3.¹⁷ A lição que os cristãos coríntios têm de aprender é duplamente humilhante. Paulo e Apolo, como os seus papéis foram estabelecidos em 1 Coríntios 3.5 a 4.5, modelam a dependência humilde em Deus e a

submissão à sabedoria das Escrituras. O teor das Escrituras em si, conforme está citado nos capítulos anteriores, esvazia as pretensões da sabedoria humana, revela as coisas que a sabedoria humana nunca poderia ter descoberto e convoca os leitores a gloriarem-se somente em Deus.¹⁸

Para aqueles que desejam ir “além da Bíblia” para a teologia, a mensagem principal dos capítulos 1 a 4 é de advertência. Aqueles que procuram construir qualquer coisa na igreja de Deus (sistemas teológicos inclusos) deveriam trabalhar com temor e tremor diante de Deus, resistindo a ilusão de que poderiam melhorar os planos e especificações divinos adicionando floreios que vão “além do que está escrito”.

Neste ponto da carta, o que é menos evidente é se existe lugar para o tipo particular de trabalho construtivo que os leitores coríntios de Paulo teriam reconhecido como *theologia*, ou seja, se os “dez mil aios” (1 Co 4.15; cf. 3.10) que vieram depois de Paulo restringem-se a preservar e proclamar fielmente as tradições recebidas da Escritura e do evangelho, ou se há uma maneira de construir algo mais abrangente e sistemático, em diálogo com os *theologoi* pagãos, sem cair presa da arrogância contra a qual Paulo adverte.

“Essas Coisas Foram-nos Feitas em Typoi” (1 Co 8–10)

A advertência de Paulo em 1 Coríntios 4.6 contra o perigo de ficarmos ensoberbecidos (*physiousthe*) por falsa estimativa da sabedoria humana repete-se no início da próxima seção da carta que estamos examinando (8.1). O mesmo verbo grego também aparece no parágrafo inicial dos capítulos 5 e 6 (*pephysiōmenoi este*; “estais inchados”, 5.2) e no poema no meio dos capítulos 12 a 14 (*ou physioutai*; “não se ensoberbece”, 13.4), fato que sugere que a advertência de 4.6 funciona programaticamente para indicar o tipo de pensamento que Paulo está

promovendo no restante da carta e que a intenção da carta é, pelo menos em parte, medida pela maneira como Paulo aplica o mesmo verbo nas ocorrências subsequentes.

O conselho que Paulo oferece aos cristãos coríntios em 1 Coríntios 8 a 10 diz respeito à conduta que mantinham em relação aos alimentos sacrificados a ídolos e às refeições nos templos pagãos. São tópicos que os leitores greco-romanos teriam identificado que são pertencentes ao domínio da *theologia*. Flávio Josefo, por exemplo, descreve o padrão de culto dos judeus e a recusa que davam em participar do culto aos deuses egípcios como partes integrantes da “nossa teologia”.¹⁹ O imperador Juliano zomba dos cristãos de seus dias pelas práticas anti-idólatras que realizavam, conforme lemos em uma carta que ele escreveu para um sacerdote pagão: “Essas duas coisas são a quintessência da teologia dessa gente: assobiar como gesto de deboche e desprezo contra os demônios e fazer o sinal da cruz na fronte”.²⁰

A *theologia* dos cristãos sobre esses assuntos, segundo Paulo, é informada pelo seu conhecimento de que “o ídolo nada é no mundo” e que “não há outro Deus, senão um só” (1 Co 8.4, provável citação de *slogans* coríntios). Paulo confirma os *slogans* destacando que eles colidem com práticas e crenças pagãs (8.5) antes de redigi-los de acordo com sua formulação devidamente construída, porém ricamente alusiva: “Todavia, para nós há um só Deus, o Pai, de quem é tudo e para quem nós vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós por ele” (8.6).

O conteúdo do resumo de Paulo está claramente fundamentado no testemunho da Escritura (que evoca ecos de textos, entre eles Gn 1.1 e Dt 6.4), refratada pela lente das declarações do evangelho referentes à identidade e senhorio universal do Jesus ressurreto, mas também (e inconfundivelmente) está expressado em linguagem que reestrutura as formulações do panteísmo estoico e do judaísmo helenístico. Podemos

fazer comparações e contrastes óbvios com, por exemplo, a teologia da sabedoria de Fílon²¹ e as formulações estoicas de Marco Aurélio, imperador-filósofo do século II: “De ti [ó Natureza] são todas as coisas, em ti estão todas as coisas, para ti retornam todas as coisas”.²²

O problema de Paulo com o “conhecimento” dos cristãos coríntios não é o fato de possuírem-no, ou a tentativa de formulá-lo em conceitos e categorias que adotam ou se sobrepõem aos conceitos e categorias da filosofia pagã (afinal, sua formulação em 1 Co 8.6 é muito mais teologicamente sofisticada do que os *slogans* coríntios que ele cita em 8.4), mas, sim, a falta de usar o conhecimento em amor. O modo como seria usar esse conhecimento em amor está elaborado e ilustrado em 8.7 a 9.27, onde o amor é descrito em termos de práticas que envolvem tornar-se “servo de todos” (9.19), tratar o irmão ou a irmã como indivíduo “pelo qual Cristo morreu” (8.11) e fazer todas as coisas “por causa do evangelho” (9.23). Quando o conhecimento — e até mesmo o conhecimento que toma a forma de *theologia* — é usado dessa maneira, em direção ao propósito da salvação e à edificação dos outros (8.1; 9.19-22), ele tem de ser adotado. Quando não é usado dessa maneira, é mero inchaço (8.1).

O uso adequado do conhecimento teológico é ainda ilustrado no capítulo 10, onde Paulo volta-se de situações em que o amor por um irmão ou por uma irmã requer abstenção de algo que, em si mesmo, é permitido nas situações em que a atividade está fora de questão. A passagem começa com uma variação na fórmula expositiva tradicional (“quero que saibas”), reestruturada em um duplo negativo (“não quero que ignoreis”), que pode ter tido a intenção de ser uma cutucada sutil sobre as vanglórias dos cristãos coríntios associadas ao conhecimento. Neste caso, o conhecimento que Paulo pede que os coríntios levem em conta deriva-se do Antigo Testamento (com reflexo da consciência de Paulo acerca da tradição interpretativa rabínica na maneira como ele

fala em 10.4 sobre a pedra que os “seguia”).²³

A relevância desse conhecimento para os julgamentos que Paulo exorta que os coríntios façam na situação baseia-se nas compartilhadas convicções coríntias sobre a unicidade e autoconsistência de Deus, que lhes permitem entender a situação na continuidade narrativa e correspondência tipológica com a história das ações de Deus no passado. Assim, Paulo convida os crentes gentios em Corinto a verem da mesma forma que seus antepassados, os israelitas da geração do êxodo (10.1), e a entenderem as coisas que aconteceram com os israelitas como “figuras [*typoi*]” para eles (10.6,11; “exemplos”, ARA),²⁴ ilustrando e reforçando as convicções de validade permanente sobre os atributos de Deus continuamente relevantes (neste caso, de acordo com os vv. 13 e 22, a fidelidade e a fortaleza [“ciúme”, NVI] de Deus).

A estabilidade e unidade da grande narrativa histórico-salvífica que Paulo evoca nesses versículos são importantes para a ponte hermenêutica que Paulo constrói para transpor o fosso entre as asserções históricas sobre acontecimentos únicos e particulares e sobre a aplicabilidade universal das reivindicações à verdade teológica. Os acontecimentos dos quais ele está lembrando os cristãos coríntios alinham-se com a situação deles em uma única história, com um único protagonista divino, sobre quem se pode fazer declarações que têm uma verdade e aplicabilidade duradouras. Com base na lógica da narrativa da história,²⁵ Paulo está convicto de poder recomendar essas declarações aos coríntios, pois são indivíduos “sábios” (10.15), pedindo-lhes que julguem por si mesmos as implicações para o comportamento que demonstram.

Vários aspectos do raciocínio de Paulo nesta passagem (e.g., o pressuposto de fazer asseverações sobre a natureza divina que tenham pertinência e aplicabilidade universal; a articulação de *typoi* que rege o

discurso e a conduta dos sábios; o apelo para os leitores julgarem racionalmente as implicações da natureza divina pertinentes à conduta que mostram como comunidade) sugerem afinidades óbvias com a teologia filosófica da tradição greco-romana. Podemos fazer uma comparação esclarecedora com, por exemplo, a famosa discussão sobre as *typoi peri theologias* (regras para discurso acerca do divino) no Livro Dois da *República* de Platão,²⁶ que é o mais antigo uso sobrevivente da palavra *theologia* nas obras dos filósofos gregos. Mas também há diferenças cruciais. Particularmente importante para nossos propósitos neste capítulo é o papel que a narrativa do Antigo Testamento desempenha na *theologia* de Paulo, que difere surpreendentemente dos *mythoi* pagãos na *República* de Platão. Para Platão, os *mythoi* são ficções (*pseudē*), mesmo quando são ficções que ensinam a verdade,²⁷ e seu conteúdo é flexível nas mãos dos poetas. Os *typoi* que devem regular o conteúdo do que os poetas têm permissão de compor são princípios éticos e metafísicos intemporais fornecidos pelos filósofos. Por exemplo, que “Deus não é a causa de todas as coisas, mas somente do bem” e que “Deus é essencialmente simples e verdadeiro em atos e palavras, e não muda de forma e não engana os outros”.²⁸ Para Paulo, a narrativa veterotestamentária das palavras e ações de Deus é inegociável,²⁹ e os acontecimentos da narrativa funcionam como *typoi* para o leitor dos últimos dias. O *mythos* é o *typos*, mesmo quando ensina atributos divinos como o ciúme, que o leitor imbuído de altos ideais pode ser tentado a arrumar ou remover.³⁰ Ainda há lugar para extrair implicações da narrativa e declará-las como normas éticas (e.g., 1 Co 10.7a, 8a,9a,10a) ou asserções teológicas (e.g., 12.13 e, por implicação, 10.22). Essas, porém, são derivadas da narrativa (interpretada e recontada à luz do evangelho de Cristo) em vez de supervisioná-la e controlá-la.

“Segundo as Escrituras” (1 Co 15)

Em 1 Coríntios 15, chegamos ao clímax da carta, quando Paulo lembra aos cristãos coríntios das tradições do evangelho que ele “primeiramente” (15.3) lhes pregou, baseando-se nas tradições para responder aos coríntios que dizem “que não há ressurreição de mortos” (15.12).

À primeira vista, um argumento a favor do caráter teológico deste capítulo vai contra a opinião da erudição recente sobre 1 Coríntios, que se tornou decisivamente contra a ideia mais antiga de que o capítulo foi escrito para combater o problema teológico de uma escatologia já realizada, ou a ideia ainda mais antiga de que a carta foi ocasionada por disputas teológicas entre as facções mencionadas em 1 Coríntios 1.12. Como David Garland observa corretamente, os estudos recentes da carta defendem que os problemas em Corinto provêm “mais da influência do ambiente cultural do que de crenças teológicas enganosas”.³¹

Mas se compreendermos a *theologia* no antigo sentido greco-romano e não no sentido em que veio a ter mais tarde no uso cristão, então a dicotomia entre “a influência do ambiente cultural [dos coríntios]” e as “crenças teológicas enganosas” perde a pureza. Os padrões pagãos de crença e prática que influenciaram os coríntios eram, de fato, profundamente teológicos. Não devemos considerar o argumento de Paulo no capítulo como resposta teológica a um problema não teológico,³² mas, sim, como resposta teológica a um problema teológico.

No capítulo 15, podemos entender os problemas da escatologia deficiente (ou mesmo já realizada) e a descrença na ressurreição corporal e futura em termos da *theologia* pagã daqueles dias sem a necessidade de recorrermos a especulações sobre heresias escatológicas endemicamente cristãs. Entre as influências que encorajariam essas

atitudes entre os cristãos coríntios, uma particularmente poderosa teria sido a propaganda do Império Romano que enfatizava a *pax* e o *salus* alcançados pelo governo de Augusto e seus sucessores.³³ Mas não foi somente a propaganda da *theologia civilis* imperial que promoveu tal atitude. A prática religiosa pagã em geral era predominantemente (embora não exclusivamente) orientada à aquisição de prosperidade e segurança nesta vida presente,³⁴ e as pessoas que alcançavam esses objetivos — que se assentavam “a comer e a beber” profusamente — conseguiam (pelo menos até certo ponto) adiar as opiniões desconfortáveis sobre o fato de que “amanhã morremos”. A *theologia physica* dos filósofos, da mesma forma, ensinava que o entendimento acerca de Deus e da natureza era extremamente incompatível com a crença na ressurreição corporal e futura.³⁵

Paulo está conversando conscientemente com as especulações filosóficas da *theologia physica* pagã, ou, pelo menos, com um derivado popularmente filosófico, fato evidente na referência feita à “más conversações” (provavelmente, boa tradução) no versículo 33, e na resposta às questões zombeteiras dos cétricos, que ele invoca no versículo 35. Da mesma forma, na linguagem e imagens do parágrafo anterior, ele evoca a *theologia civilis* da propaganda imperial (15.20-28).³⁶

As citações e ecos das Escrituras em 1 Coríntios 15 desempenham papel fundamental na retórica e essência da resposta de Paulo a essa multifacetada *theologia* pagã, em consonância com a asserção reiterada nos versículos 3 e 4 de que o evangelho que ele transmitiu aos coríntios era “segundo as Escrituras”. No versículo 32, por exemplo, para representar a posição daqueles que negam a ressurreição, ele constrói um breve discurso imaginário (“Comamos e bebamos, que amanhã morreremos”) que simultaneamente lembra os hierosolimitas repreendidos pelo profeta em Isaías 22.10-13 e os epicureus da Corinto

do século I, conforme teriam sido caricaturados por seus críticos.³⁷ O profeta torna-se pregador para os pagãos, e a força do oráculo profético está implicitamente generalizada e contemporizada. Similarmente, poucos versículos antes, a grandiosa contranarrativa de Paulo às narrativas dos pagãos e à escatologia realizada imperial integra perfeitamente as citações modificadas do Salmo 110.1 (109.1, LXX) e 8.6 na explicação do triunfo universal de Cristo como representante humano. A palavra “todos” que ele insere na paráfrase do Salmo 110 em 1 Coríntios 15.25 está em consonância com o sentido do original e tem o efeito de costurar mais fortemente as duas citações dos Salmos (“todos os inimigos... todas as coisas”, em grego: *pantas... ta panta*) e reforçar as conexões entre as raízes escriturais da grande narrativa de Paulo e a linguagem do encerramento inequivocamente teológico em 1 Coríntios 15.28, que aponta para um dia em que Deus será “tudo em todos” (em grego: *panta en pasin*). Apesar de a linguagem do grande encerramento (como o sumário de Paulo em 8.6) ser notadamente recendente da linguagem da teologia filosófica pagã, Paulo coloca a descrição de Deus dada na passagem como “tudo em todos” em um contexto de narrativa escrituralmente escatológica, cristocêntrica e fundamentada que a enche com conteúdo distinta e inequivocamente cristão.

Paulo começa a responder às questões zombeteiras de 1 Coríntios 15.35 (nos vv. 36-44) com uma série de analogias entre a esperança da ressurreição cristã e os fenômenos do mundo natural. As analogias funcionam, em parte, para expor o pressuposto falacioso dos cétricos que o único tipo de ressurreição “corporal” que Paulo poderia ter em mente seria a ressurreição meramente perpetuada na vida vindoura da mesma vida mortal e sem glória de que o corpo humano é feito nesta vida. Os corpos, contrapõe Paulo, vêm em todos os tipos de formas diferentes, com muitos tipos e graus de glória. A própria natureza

ensina isso, e Paulo não hesita em apelar para o conhecimento natural dos leitores para apoiar sua refutação do materialismo reducionista pressuposto por seu parceiro de conversa cético.

A analogia dominante é o corpo como semente plantada (15.36-38, 42-44), que (como a analogia do corpo como prisão no “Sonho de Cipião”, de Cícero) sugere poderosas possibilidades imaginativas, que, no caso de Paulo, não diz respeito a fugir da corporificação, mas a ser transformado em uma forma radicalmente diferente de corporificação. A Escritura retorna no versículo 45, em citação de Gênesis 2.7, que Paulo oferece em apoio parcial da ilustração da transformação do “corpo natural” para o “corpo espiritual”. A sequência estabelecida nas quatro asserções paralelas dos versículos 42b-44 de 1 Coríntios (um corpo *psychikon* é semeado na morte, na expectativa de um corpo *pneumatikon* levantado na ressurreição) é confirmada pela relação tipológica entre o primeiro Adão (formado por Deus como *psychēn zōsan*; “ser vivente”, NVI) e o último Adão (ressuscitado dos mortos como *pneuma zōopoion* ou “espírito vivificante”).

Este movimento através da morte para a vida é celebrado nas duas citações escriturais do capítulo: Isaías 25.8 e Oseias 13.14.³⁸ Paulo implicitamente convida os leitores a juntarem-se ao cântico de vitória de Isaías sobre a morte e, à luz da obra de Cristo (cf. 1 Co 15.56,57), ele transforma a convocação da morte e do Hades para o julgamento em Oseias 13 em ridicularização da morte, cujo papel penal tornou-se redundante.³⁹ O cântico que Paulo faz de ambas as citações escriturais modificadas ressoa na ação de graças explicitamente cristã de 1 Coríntios 15.57, que, por sua vez, leva à exortação do versículo final.

Imitando Paulo

Esta pesquisa da hermenêutica que é a base das incursões de Paulo na *theologia* em 1 Coríntios 1 a 4, 8 a 10 e 15 sugere conclusões sobre

como passar fielmente da Escritura para a teologia, de modo a construir sobre o fundamento que Paulo fornece nesta carta e imitar o padrão que ele modela.

A hermenêutica teológica que Paulo modela em 1 Coríntios é uma hermenêutica cuja disposição é a humildade e cujo propósito é o amor. Como hermenêutica da humildade, não tenta melhorar a sabedoria da Escritura, mesmo quando dialoga com os filósofos pagãos e copia seus conceitos e categorias. Não usa seus axiomas e teoremas como *typoi*, ao estilo platônico, para censurar o retrato de Deus nas narrativas bíblicas (10.1-22; 15.35-50). Da mesma forma, quando ordena suas ideias em novos sistemas e padrões de arranjo, não sucumbe à ilusão de que essas construções intelectuais expressam uma sabedoria maior do que a sabedoria já dada na Escritura (cf. 4.6). Como hermenêutica do amor, dirige os empreendimentos e argumentos interpretativos não em direção à promoção de interesses próprios ou à exibição de virtuosidade própria, mas à construção da igreja e à propagação do evangelho, em imitação deliberada de Cristo (cf. 8.1–9.26). Se a glória deve ser procurada nos esforços, não é a glória do teólogo na academia ou na igreja, mas a glória de Cristo e dos seus mais humildes e mais fracos servos (cf. 8.1,11-13; 10.31-33; 12.21-26).

Em termos de conteúdo e modo de interpretação, a hermenêutica que informa a teologia de Paulo em 1 Coríntios é tanto histórico-salvífica quanto apocalíptica. Como hermenêutica histórico-salvífica, coloca os leitores e sua situação em uma única e ampla história que inclui a história de Israel e seu cumprimento em Cristo (que, por sua vez, é colocada na história de Deus e do mundo). Interpreta essa história como revelação do caráter do único Deus verdadeiro. Encontra correspondências tipológicas na história que ilumina a imaginação e julgamento dos leitores cristãos (cf. 1.17-31; 10.1-22; 15.12-34). E, uma vez que o Redentor também é o Criador, busca coerência entre as

conclusões tiradas dessa história e das histórias derivadas de nosso conhecimento natural e humano do mundo (cf. 15.35-49). Mas não devemos entender que as convicções em relação à unidade e consistência da ação de Deus como Criador e Redentor sejam garantia de uma epistemologia infantilmente positivista, seja na interpretação da Escritura, seja na interpretação do mundo. Paulo apela aos leitores “como a sábios” (em grego: *hōs phronimōis*; 10.15), mas não os encoraja a presumir que a razão humana desassistida entende o Antigo Testamento ou o mundo sem o inimaginado da revelação do evangelho ou a obra reveladora do Espírito.

A hermenêutica teológica que Paulo apresenta em 1 Coríntios é uma hermenêutica apocalíptica e histórico-salvífica. Ela interpreta o mundo e a narrativa veterotestamentária da eleição e julgamento de Israel à luz do *mystērion* tornado conhecido na morte e ressurreição de Jesus (cf. 2.6-16; 10.11; 15.51). Essa invasão divina necessita de nova narrativa da história de tão longo alcance que um oráculo de juízo, que convoca a morte e o Hades para executar a sentença deles (Os 13.14), é transformado em um cântico de vitória que comemora a maneira pela qual a morte e o Hades foram tragados pela vida (1 Co 15.55). Ela cria uma nova comunidade daqueles “para quem já são chegados os fins dos séculos” (10.11) e ensina uma sabedoria que “não [...] [é] deste mundo, nem dos príncipes deste mundo” (2.6).

Onde a teologia cristã é informada e disciplinada por uma hermenêutica desse tipo, o exemplo de Paulo em 1 Coríntios indica que a teologia serve de função legítima e necessária na vida da igreja. Onde a teologia segue um curso que parece mais sábio aos seus olhos, 1 Coríntios pronuncia a sensata advertência de que a teologia é, na melhor das hipóteses, nada mais do que uma conversa vazia e soberba.



CAPÍTULO 11

“POR ALEGORIA”

Gálatas e a Hermenêutica da Alegoria

Alegoria e Apropriação

Um dos constantes desafios enfrentados pelos leitores da Bíblia é a questão de como as narrativas do texto bíblico, que estão tão longe historicamente e são de conteúdo tão particular (e, frequentemente, peculiar), devem ser relacionadas de forma significativa às situações e experiências dos leitores. É muito fácil relatar a história de como Davi matou Golias com uma pedra, uma das cinco que ele pegou do leito do rio, lançou-a com a funda e atingiu a cabeça do gigante. É possível também, com leitura cuidadosa e o exercício do método exegético apropriado, oferecer um relato plausível do efeito retórico que a história quis ter sobre os ouvintes e leitores originais. Mas o que a história significa *para mim*? Tenho de colocar-me em algum lugar dentro da cena, talvez com Davi, ou com os israelitas que observavam atentamente, ou até potencialmente com os filisteus que foram derrotados? Ou será que devo ficar de fora? E o que devo fazer (se é que tenho de fazer algo) com as pedras, a funda, o gigante, a armadura do rei Saul que foi rejeitada e todas as outras características da narrativa ricamente detalhada?¹

Durante séculos, na antiguidade recente e na Idade Média (e até na era moderna, em partes da igreja), a solução mais comum à situação desagradável era dada pelo método alegórico de interpretação. Para o intérprete alegórico, os personagens, acontecimentos e circunstâncias das histórias bíblicas podem ser lidos como um tesouro de símbolos, que têm significados e implicações que se estenderam muito além do que os autores originais queriam dizer. Essa abordagem à interpretação não foi desafiada. Quer na antiguidade ou na modernidade, os críticos do método alegórico têm protestado que isso fez com que as Escrituras

fossem transformadas numa massa de modelar que o intérprete torce e estica para dar a forma que desejar, roubando das narrativas bíblicas sua historicidade e substituindo o sentido literal por um novo significado enfiado no texto pelo intérprete. O debate continua em nossos dias, embora as teorias dos alegoristas patrísticos e medievais raramente sejam invocadas explicitamente como justificativa para as estratégias de leitura que são modeladas na pregação e literatura devocional da piedade evangélica popular.²

Nas iterações do longo debate, a interpretação de Paulo da história de Sara e Agar em Gálatas 4.21 a 5.1 é citada para justificar a interpretação alegórica cristã. Orígenes, por exemplo, recorre à história em apoio da impetuosa declaração de que “toda parte narrativa [da Escritura], relacionada a casamentos, ou a geração de filhos, ou a batalhas de diferentes tipos, ou a quaisquer outras histórias”, deve ser interpretada como “formas e figuras de coisas ocultas e sagradas”.³ Os críticos do método alegórico, por sua vez, rejeitam a inferência, protestando que a “alegoria” de Paulo não é *realmente* uma alegoria, mas uma tipologia: “Contrariamente ao uso, ele chama um tipo de alegoria. Seu significado é o seguinte: Essa história não apenas declara o que está aparente à sua frente, mas também anuncia um pouco mais além, de onde é chamada de alegoria”.⁴

Os recentes intérpretes de Gálatas destacam com razão a esterilidade dessa particular guerra de palavras. Na época de Paulo, *allēgoreō* ainda não havia sido usado como termo técnico para determinada forma de interpretação que encontra significados mais profundos e intemporais escondidos por trás dos detalhes de uma narrativa antiga. Mais exatamente, o verbo (e o substantivo cognato grego *allēgoria*) podia ser usado para referir-se a qualquer estratégia interpretativa que encontrasse elementos figurativos em um texto ou, mais comumente, a qualquer tipo de discurso ou escrita que usasse expressão

figurativa.⁵ Sobre essa definição mais ampla de alegoria como leitura ou escrita figural, a “tipologia” é mais bem considerada não como o oposto da alegoria, mas como uma subespécie dela.⁶

Mais interessante e mais complicado do que o debate sobre se a palavra “alegoria” pode ser usada apropriadamente para descrever a interpretação e aplicação de Paulo da história de Gênesis é a questão de como ele constrói a alegoria (ou o que quer que a chamemos) que ele oferece nestes versículos e como ele justifica-a para os leitores. Ao formular a questão desta maneira, não pretendemos defender o indefensável, a saber, pressionar o uso que Paulo faz da palavra “alegoria” como se a presença da mera palavra no Novo Testamento oferecesse um cheque em branco para bancar toda aventura alegórica dos séculos subsequentes. Por outro lado, tampouco pretendemos explicar o uso que Paulo faz da palavra como se não nos dissesse nada, reforçando o pressuposto vigente e racional de que o único tipo de leitura bíblica que importa é a exegese científica e histórico-crítica. Em vez disso, pretendemos perguntar se (e, em caso afirmativo, como) o modo de Paulo aplicar a narração de Gênesis para si mesmo e para os leitores serve-nos de modelo, quando nos pomos a fazer tarefa semelhante, e ensina-nos algo sobre como desempenhar essa tarefa legítima e proveitosamente.

Justificação da Alegoria: Um Espectro Interpretativo

Entre os estudiosos que descrevem como Paulo constrói a alegoria em Gálatas 4.21 a 5.1 e como ele justifica-a para os leitores, as interpretações variam amplamente. Os estudiosos que entendem que Paulo traz ao texto da Escritura um conjunto de justificativas interpretativas derivadas inteiramente de fora do texto estão em um dos extremos do espectro. No outro extremo, estão os intérpretes que entendem que Paulo deriva as justificativas da sua interpretação de

dentro da própria Escritura veterotestamentária.

Um exemplo influente de um dos extremos do espectro interpretativo é a interpretação da hermenêutica de Paulo em Gálatas 4.21-31 oferecida por Richard Hays em *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (Ecos da Escritura nas Cartas de Paulo). De acordo com Hays, a leitura e o significado da história de Abraão que Paulo contrapõe às leituras judaicas tradicionais, nas quais seus oponentes teriam se apoiado, são um “grande erro de interpretação” baseado na “simples asserção (Gl 4.25b) [...] da correspondência fenomenológica entre a Lei e a servidão”. As associações que Paulo estabelece aqui e em outros lugares na carta entre, por um lado, a Lei e, por outro, a maldição (3.10), o confinamento (3.23,24) e a servidão (4.1-11,24,25), têm (argumenta Hays) de serem entendidas como “julgamentos retrospectivos [...] fundamentados em uma nova experiência de liberdade comunal no poder do Espírito Santo”.⁷

Diante da questão de saber se o Espírito ilumina o texto da Escritura ou se a Escritura mede e restringe a experiência que alguém tenha do Espírito, a resposta inflexível de Paulo, para o desânimo de seus parentes mais cautelosos de então e de hoje, é optar pela prioridade hermenêutica da experiência do Espírito. Essa escolha condu-lo, com certeza, não à rejeição da Escritura, mas à releitura carismática, cujo poder persuasivo basear-se-ia precariamente em sua capacidade de demonstrar uma congruência entre o texto escritural e a comunidade convocada e moldada por sua proclamação.⁸

Encontramos um exemplo do outro extremo do espectro interpretativo na leitura do argumento de Paulo oferecido por Ardel Caneday. De acordo com Caneday, leituras como a proposta por Hays dão a impressão de um Paulo que não tem nada mais que “*insight* apostólico privilegiado” ou “destreza interpretativa” para justificar seus argumentos e dar autoridade às suas exortações. “Onde, em todas as suas disputas”, pergunta Caneday, “o apóstolo Paulo impõe a simples autoridade apostólica em vez de apelar para a Escritura como

autorização sobre a qual os convertidos e os leitores devem apoiar a confiança e receber o evangelho como verdadeiro?”.⁹

A questão lança Caneday em uma busca para identificar as justificativas escriturais para Paulo afirmar que a narrativa de Gênesis sobre Abraão deve ser entendida como alegoria. É na própria história de Gênesis, observa Caneday, que Paulo destaca características como a promessa de bênção para as nações (Gl 3.8, que cita Gn 12.3), a ênfase na fé (na promessa divina de progênie) como algo que foi “imputado como justiça” para Abraão (Gl 3.6, que cita Gn 15.6) e a descrição da esterilidade de Sara como obstáculo às promessas de Deus e estímulo à fé (Gn 11.30; 16.2-4; 17.17, aludidos por meio de Isaías em Gl 4.27).¹⁰

Com base em observações como essas (bem como a forma como ele vê que as citações escriturais de Paulo funcionam na lógica do argumento paulino em 4.21-31), Caneday conclui que Paulo pretende que os leitores entendam que, “ainda que Gênesis apresente personagens e eventos como história real, também estão incorporadas no texto características que tornam Abraão, Sara, Agar, Ismael e Isaque, todos com suas experiências dirigidas pelas ações de Deus entre eles, simbolicamente representantes de coisas maiores que eles mesmos”.¹¹

O Contexto Retórico e as Funções da Alegoria de Paulo

Toda tentativa de decidir entre as duas abordagens contrastantes ou de defender uma interpretação que se situe em algum ponto no espectro entre elas requer atenção cuidadosa ao contexto da alegoria de Paulo na retórica da carta e na forma como a retórica apoia os objetivos paulinos. Há três observações em particular que merecem ser feitas.

Retórica Argumentativa

Em primeiro lugar, e, talvez, mais obviamente, nossa avaliação de como a alegoria em Gálatas 4.21 a 5.1 funciona precisa levar em

consideração a natureza argumentativa da retórica de Paulo, tanto aqui como em todo o texto de Gálatas.¹² Aqui, em 4.21 a 5.1, até a retórica da citação com a qual Paulo apresenta suas referências à Escritura é dialógica e argumentativa nas conexões que faz entre as citações escriturais e o discurso circundante: “*Porque* está escrito” (4.22,27, grifo meu); “*Mas* que diz a Escritura?” (4.30, grifo meu). Da mesma forma, no final do parágrafo, Paulo usa uma sequência de conectivos lógicos para vincular suas citações escriturais e os argumentos baseados nelas com os imperativos conclusivos: “*De maneira que*, irmãos” (4.31, grifos meus); “*Estai, pois*, firmes” (5.1, grifo meu).

Claramente, nesta seção da carta, Paulo está lendo a Escritura para persuadir, no contexto de um conflito de interpretações. Ele está lutando seriamente pelo coração e mente dos gálatas (cf. 4.19) para, de modo algum, dar a entender que sua autoridade será aceita inquestionavelmente (cf. 4.15,16,20). A pergunta de abertura (4.21) convida os gálatas a entrar no processo de interpretação com ele, desafiando-os a avaliar a validade da leitura que ele propõe nos versículos seguintes, e a conclusão que ele afirma no penúltimo versículo (como observa Hans Dieter Betz) implicitamente “inclui os leitores entre aqueles que fazem julgamento”.¹³ Nesse tipo de contexto, Caneday tem razão em enfatizar a inadequação de interpretações que mostram que Paulo apoia-se inteiramente na certeza de que os leitores devem confiar nele como destinatário da revelação e intérprete autorizado da Escritura.

Retórica Carregada de Patos e Declarativa de Etos

A argumentação lógica, no entanto, não é a única estratégia retórica de Paulo aqui. Embora não esteja em posição de escrever como conselheiro de confiança, cujos conselhos foram procurados e cuja autoridade é inquestionável, ele ainda pode acionar argumentos que se

servem de um profundo reservatório de afeição e experiência compartilhada em sua história com as igrejas gálatas. Ele apresenta seus argumentos aos gálatas não na função de perito estranho, mas, sim, de apóstolo (1.1), como missionário de quem eles ouviram o evangelho de Cristo pela primeira vez (1.8; 3.1; 4.13) e (metaforicamente) como mãe que, uma vez mais, sente “dores de parto” por causa de sua preocupação com os gálatas (4.19).

Quando Paulo volta à argumentação da Escritura em 4.21 a 5.1, ele não permite que os leitores se esqueçam das experiências compartilhadas, que foram recordadas em 3.1-5, e de seu apelo carregado de patos, registrado em 4.12-20. Por mais que os argumentos sejam genuínos, eles ainda são apresentados não para um público imparcial, mas para “vós, [...] irmãos” (4.28, ARA; similarmente em 4.31), lembrando implicitamente o conteúdo do apelo anterior. Interpretar a alegoria de Paulo como se sua única função fosse fomentar um argumento lógico é errar seriamente no entendimento do tom de sua voz.¹⁴

Retórica Deliberativa

Em terceiro lugar, e fundamentalmente, nossa interpretação da função alegórica precisa levar em conta a natureza deliberativa da retórica de Paulo nesta porção da carta.¹⁵ Embora seja discutível se a carta inteira pode ser adequadamente analisada como exemplo didático de retórica deliberativa,¹⁶ há boas razões para reafirmar os objetivos práticos e éticos da argumentação de Paulo em 4.21 a 5.1. O objetivo de Paulo é estabelecer as proposições que ele assevera ao longo do texto (e.g., em 4.25,26,30) e persuadir os gálatas a viver de acordo com o imperativo que encerra a seção: “Estai, pois, firmes [...] e não torneis a meter-vos debaixo do jugo da servidão” (5.1b).

Para atingir esse objetivo, Paulo procura convencer os leitores de que

se unir a Abraão pela aliança da Torá e circuncisão equivale a “meter-vos debaixo do jugo da servidão”; ele também procura incentivá-los a tomar uma decisão com base nessa convicção.¹⁷ Para essa finalidade, a alegoria de Agar e Sara contribui para formar um padrão maior de “argumento por dissociação” dentro da carta,¹⁸ dramatizando a situação dos gálatas ao representá-la como dura escolha entre duas alternativas contrastantes. A alegoria também destaca o senso de urgência associado à decisão ao apropriar-se das palavras de Sara ditas a Abraão como palavra de exclusão e banimento que a “Escritura” fala concernente a todos os que se uniram a Abraão pela aliança da circuncisão e guarda das leis.¹⁹

A conscientização das dimensões deliberativas e dramáticas da retórica de Paulo dissipa a ilusão de que a alegoria de Paulo foi feita com a intenção de ser exegese objetiva e livre do contexto do significado original da história de Gênesis. Ela também evita as falsas dicotomias entre “argumento” e mera “ilustração” ou “ornamento” que, às vezes, são pressupostas em interpretações da passagem.²⁰ A alegoria de Paulo pode não ser uma prova lógica e autossuficiente da declaração doutrinária, mas a contribuição para a retórica paulina tem a intenção clara de ser mais do que meramente ornamental.

As Justificativas para a Alegoria de Paulo

Com essas considerações em mente, que justificativas encontramos na alegoria e seu contexto para legitimar como Paulo lê a história de Gênesis e aplica-a nas circunstâncias dos gálatas?

Gênesis

Em primeiro lugar, e o mais importante, o argumento de Paulo em Gálatas 3 e 4 chama a atenção dos leitores para certas características da história de Gênesis que, pela ótica paulina, justifica o tipo de aplicações que ele faz. Talvez, o elemento mais básico da história de Gênesis que

se encaixa nos propósitos de Paulo é o fato de que Abraão tinha “dois filhos”, e não um. É o que Paulo lembra aos cristãos gálatas em 4.22 como justificativa para a afirmação implícita no versículo 21 — que ouvir a Lei contesta (e não confirma) o desejo de os gálatas estarem sujeitos a ela. Se os agitadores na Galácia estão dizendo aos conversos de Paulo que a circuncisão na carne fará deles filhos de Abraão, Paulo lembra que a Escritura não fala de um filho de Abraão, mas de dois: o filho que nasceu “segundo a carne” (Ismael) e o filho que nasceu “por promessa” (Isaque; cf. 4.23). O que Paulo quer dizer é que existem duas maneiras de ser “filho de Abraão”: uma das quais leva à liberdade (5.1) e herança (4.30), e a outra à servidão (4.24,25) e expulsão (4.30) — e os gálatas precisam escolher entre as duas opções.

Os detalhes da história de Gênesis, entretanto, oferecem mais a Paulo do que o simples fato numérico de que Abraão tinha dois filhos. Como vimos no argumento de Caneday, o argumento mais amplo de Paulo concernente à Escritura em Gálatas 3 e 4 inclui referências ao modo como a narrativa de Gênesis destaca a promessa divina de bênção para as nações (Gl 3.8, que cita Gn 12.3), ressalta a fé (na promessa concomitante de progênie) como aquilo que foi “imputado [a Abraão] como justiça” (Gl 3.6, que cita Gn 15.6) e descreve a esterilidade de Sara como obstáculo às promessas de Deus e estímulo à fé (Gn 11.30; 16.2-4; 17.17, aludido via Isaías em Gl 4.27).²¹

Na medida em que Paulo apela à narrativa de Gênesis para falar de temas que são originários do texto de Gênesis, construindo suas correspondências alegóricas provenientes de características da narrativa original que são importantes e não incidentais, constitui importante diferença das interpretações alegóricas alexandrinas de Fílon e seus sucessores cristãos.

O alexandrino [i.e., Fílon] entende que Abraão representa a alma humana, Sara, a Sabedoria divina e Agar, a educação meramente preparatória. Assim,

as narrativas são lidas como a saga da busca da alma pela sabedoria mística. [...] Contudo, nenhuma dessas ideias enquadra-se no horizonte do texto considerado por si só. Paulo, por outro lado, concentra-se na questão de como a pessoa é incluída na herança de Abraão, na servidão e liberdade e na diferença entre a confiança em Deus envolvida no nascimento de Isaque e o esforço humano envolvido no nascimento de Ismael. Todos esses são temas centrais na narrativa em Gênesis.²²

Isaías

Todavia, as justificativas escriturais para a leitura de Paulo da história de Isaque e Ismael não estão todas contidas na história de Gênesis. No meio do parágrafo, há uma citação de Isaías 54, que Paulo apresenta como central para justificar a alegoria:

Ora, esta Agar é Sinai, um monte da Arábia, que corresponde à Jerusalém que agora existe, pois é escrava com seus filhos. Mas a Jerusalém que é de cima é livre, a qual é mãe de todos nós; porque está escrito: Alegra-te, estéril, que não dás à luz, esforça-te e clama, tu que não estás de parto; porque os filhos da solitária são mais do que os da que tem marido. (Gl 4.25-27)

De acordo com a lógica do argumento de Paulo, a principal função da citação de Isaías é apoiar a maneira como ele atribui os personagens e correspondências na alegoria e, em particular, justificar a inferência que faz no versículo 26, que a outra mulher corresponde à “Jerusalém que é de cima é livre, a qual é mãe de todos nós”.

Intérpretes como Karen Jobes, Joel Willitts e Martinus de Boer ressaltam, com razão, o papel vital de Paulo citar Isaías para compor o argumento.²³ Assim como a história de Gênesis contém dois filhos de Abraão, o profeta isaiânico fala de duas Jerusaléns: uma que tem marido e outra que é desolada, mas milagrosamente fértil. Uma rápida leitura do contexto original do oráculo deixa claro que a mulher sem filhos é Jerusalém, desprovida de seus filhos depois do exílio babilônico (cf. Is 52.1-12), e que Isaías relaciona a restauração de Jerusalém com a fertilidade milagrosa da mãe original da nação, Sara (cf. Is 51.1-3). Ser

um verdadeiro filho de Abraão e Sara é estar entre os descendentes milagrosamente dados a Jerusalém, que se tornou, como a estéril Sara, mulher que “não [dá] à luz”. Isso quer dizer que é, como Isaque, filho da promessa (Gl 4.28).

A citação de Isaías é importante para o argumento de Paulo, mas ainda deixa sem resposta o enigma de como Paulo chegou a incluir os gentios não circuncidados da Galácia entre os filhos da promessa nascidos da Jerusalém restaurada.²⁴ Uma coisa é ver a reunião de gentios em Jerusalém como uma das *consequências* da restauração de Israel e a reversão do exílio de Israel. Outra coisa é dizer que os gentios que creem em Cristo (e permanecem incircuncisos e vivendo na diáspora) *são* os exilados que voltaram, os filhos dados para a Jerusalém restaurada.

Os esforços heroicos de Jobes e Willitts para localizar as justificativas desta nova apropriação de Isaías 54.1 inteiramente dentro do livro de Isaías lançam luz sobre o que pode ter sido a leitura que Paulo teve de Isaías (e há boa razão advinda das outras cartas de Paulo para sugerir que ele era um leitor cuidadoso e sério de Isaías, lendo o livro como unidade e com o objetivo de descortinar a história de Israel dentro dele).²⁵ Paulo, porém, faz pouco ou nada em Gálatas para dirigir a atenção dos leitores ao fenômeno que Jobes e Willitts apontam. Na estrutura hermenêutica que Paulo oferece aos leitores no restante da carta, o horizonte contra o qual a citação de Isaías 54.1 tem de ser entendida não é uma leitura estrita e detalhada do livro de Isaías (como implica Jobes), ou mesmo uma recordação genérica e ampla da história de Israel que Isaías conta (como argumenta Willitts), mas, sim, a história de Israel conforme é pintada pela grande tela da “Escritura” em sua totalidade e reconfigurada por Paulo nos precedentes capítulos da carta.²⁶

A História de Israel

A história reconfigurada de Israel que Paulo constrói para os gálatas nos capítulos anteriores da carta tem dois elementos principais que contribuem para a justificação implícita da aplicação que Paulo faz de Isaías 54.1 aos leitores (como justificativa, por sua vez, da interpretação alegórica da história de Isaque e Ismael).²⁷

O primeiro elemento é a importância que Paulo dá na história de Israel às promessas abraâmicas e à escatologia restaurativa dos profetas, bem como a correlação incisiva que ele estabelece entre a promessa do Espírito derramado e a “bênção” prometida em Abraão para as nações (Gl 3.8,14). A justiça imputada a Abraão e a promessa de vida dada por Habacuque (Gl 3.6-9,11b, que cita Hc 2.4) não serão dadas aos que dependem da Lei (“pela lei”), mas aos que creem (“pela fé”; Gl 3.6-9,11b). Portanto, são aqueles “em Cristo”, que estão unidos a Ele pela fé, que recebem a bênção de Abraão (3.14) e herdam a promessa que pertence propriamente a “uma posteridade, que é Cristo” (3.16). A citação de Isaías em Gálatas 4.27 reforça a fusão dos horizontes abraâmico e exílico, sugerindo que devemos entender que os verdadeiros filhos de Sara são os filhos da Sião desolada e que a esperança da Sião desolada está na história da fertilidade milagrosa da estéril Sara.

O segundo elemento crucial da história de Israel reconfigurada por Paulo é que ele apresenta a igualdade de judeus e gentios sendo realizada positivamente “em Cristo” e prevista e preparada negativamente na história da apostasia e exílio de Israel sob a égide da Lei de Moisés. Paulo descreve a experiência de maldição, servidão e morte de acordo com a Lei usando os mais fortes termos possíveis (e.g., Gl 3.10,13,22; 4.3; cf. 2.19). Portanto, a conexão que Paulo estabelece no versículo 25 entre o Sinai e a servidão não é mera “pura asserção”.²⁸ Foi prevista e reforçada pela nova narrativa da história de

Israel feita nos capítulos precedentes de Gálatas. Lida no pano de fundo da nova narrativa, a promessa em Isaías 54.1 requer que entendamos que ela não foi dada a um Israel obediente e observador da Torá, mas a um Israel desobediente, expulso da terra e vivendo entre os gentios. Para Paulo, a maneira correta de ouvir a história de Sara e Agar à luz dessa promessa e seu contexto histórico-salvífico é ouvi-la como solene advertência de que aqueles que se unem a Abraão por meio da Lei e confiam na aliança na qual a Lei está incorporada estão “gerando filhos para a servidão” (4.24) e vivem sob a sombra das palavras de exclusão e banimento citadas por Paulo em 4.30.

Cristologia e Escatologia

Embora a Escritura desempenhe papel crucial nos argumentos e apelos de Paulo aos gálatas, ele não tenciona interpretar a história escritural de Israel sem referência ao clímax na vinda de Cristo e o subsequente derramamento do Espírito. Como seus leitores na Galácia, Paulo lê a Escritura do ponto de vista da época em que as promessas de salvação foram cumpridas através do “nosso Senhor Jesus Cristo, o qual se deu a si mesmo por nossos pecados, para nos livrar do presente século mau” (Gl 1b.3,4). O apóstolo descreve o papel da Lei nos propósitos salvíficos de Deus à luz da curva trágica da história de Israel sob ela (e.g., 3.10-12,21)²⁹ e, também, à luz da vinda subsequente de Cristo (e.g., 3.13,14, 22-25). Temos de entender a vigente situação dificultosa dos judeus e gentios de maneira que se encaixe com a solução cristológica divulgada no evangelho (cf. 2.21), além de ler e interpretar os episódios da história à luz da história maior dos propósitos divinos e salvíficos para a “liberdade” (5.1). O fato de Paulo (em comum com os leitores na Galácia) interpretar a história escritural de Israel com esse clímax cristológico em mente é fator crucial para estabelecer a plausibilidade e coerência do esquema alegórico, no qual,

por um lado, determina as correspondências positivas entre a “[mulher] livre”, a “promessa” e a “Jerusalém que é de cima” e, por outro lado, as correspondências negativas entre a “[mulher] escrava”, a “carne” e a “Jerusalém que agora existe”.

A Experiência dos Gálatas

Os eventos escatológicos que informam a leitura paulina da Escritura incluem os acontecimentos do evangelho que Paulo proclamou aos gálatas e, da mesma forma, as experiências dos gálatas como ouvintes do evangelho. A principal experiência que Paulo tem em vista é a experiência que os gálatas tiveram com o Espírito, a saber, os fenômenos que acompanharam e evidenciaram seu recebimento inicial do Espírito e os fenômenos permanentes que continuaram a ocorrer entre eles pela obra do Espírito. Eles experimentaram todas essas coisas, lembrou-lhes Paulo, não “pelas obras da lei”, mas, sim, “pela fé com a qual receberam a palavra” (Gl 3.2,5, ou “pela pregação da fé”). O lembrete é crucial para a estratégia persuasiva de Paulo. O argumento da Escritura com o qual Paulo põe-se a trabalhar nos parágrafos seguintes não começa do marco zero. Sua função está fortemente relacionada com o lembrete em 3.1-5, que interpreta a experiência do Espírito tida pelos gálatas e confirma que as conclusões que Paulo extraiu concordam com o testemunho da Escritura. A afirmação de Paulo em 4.28,29 que os gálatas são “filhos da promessa, [...] gerado[s] segundo [...] o Espírito” está implicitamente apoiada pelo efeito combinado do lembrete em 3.1-5 e a interpretação nos parágrafos seguintes.

As experiências que Paulo está se referindo em 3.1-5 certamente incluem as “maravilhas” operadas por Deus entre os gálatas, mas a linguagem na pergunta retórica de 3.4 (em grego: *tosauta epathete eikē*; “Será em vão que tendes padecido tanto?”) sugere que ele tem em

mente um âmbito maior de experiências do que apenas maravilhas. A estreita associação que ele estabelece entre a obra do Espírito e a resistência aos sofrimentos nos lembretes análogos que ele dá a outras igrejas (e.g., 1 Ts 1.5,6; 2 Co 12.12) indica que há boa justificativa para interpretar *epathete* como “padecido”³⁰ ou, pelo menos, considerar o escopo da referência amplamente a ponto de abranger uma variedade de experiências, entre elas a resistência fortalecida pelo Espírito para enfrentar os sofrimentos, em solidariedade com Paulo. Em Gálatas 4.21 a 5.1, Paulo lembra explicitamente aos gálatas os sofrimentos, referindo-se à “persegui[ção]” que padeceram “[do filho] que era gerado segundo a carne”, o que ainda justifica a afirmação de Paulo de eles serem vistos “como Isaque [...] filhos da promessa” (4.28). A alegoria, por sua vez, reestrutura os sofrimentos que os gálatas padeceram (e são suscetíveis de continuar a padecer) para que sejam fortalecidos a fim de resistirem aos apelos das pessoas que recomendam a circuncisão como estratégia para evitar a perseguição (cf. 6.12).

Embora a alegoria de Paulo e a exortação que a apoia sejam estruturadas de modo a tratar determinado conjunto de circunstâncias na vida das igrejas gálatas, as experiências que ele foca na estruturação da alegoria, ou seja, os fenômenos que acompanharam o recebimento do Espírito pelos gálatas e as perseguições que padeceram não são experiências única ou peculiarmente gálatas. São, mais exatamente, experiências caracteristicamente cristãs, manifestadas nas particularidades da situação dos gálatas e que requerem que eles respondam de forma autenticamente cristã.

A Autoridade de Paulo como Apóstolo e Fundador da Comunidade

Por fim, entre as justificativas para a alegoria de Paulo em Gálatas 4.21 a 5.1, há a justificativa implícita da autoridade de Paulo como apóstolo e fundador da comunidade. Embora ele não apele

explicitamente a isso em 4.21 a 5.1 e o caráter argumentativo do parágrafo sugira que ele não presume que sua autoridade pessoal levará a melhor, ainda assim, ele afirma fortemente seu papel em relação aos gálatas imediatamente antes e depois da alegoria. Os gálatas devem ouvir o argumento de Paulo como um argumento de um pai dirigido aos seus “filhinhos” (4.19) e responder aos apelos e advertências que o argumento apoia com a consciência de que é “eu, Paulo” (5.2) que os faz. Ao convidar os gálatas para a tarefa de interpretar com ele a história escritural e discernir as implicações dela para a situação deles, Paulo deixa claro que ele não se vê como tendo o monopólio da questão da hermenêutica, mas os termos pelos quais ele convida os gálatas a unirem-se a ele deixam igualmente claro que eles têm de aprender a arte como aprendizes de um mestre, ou como filhos de um pai.

A Alegoria Justificada

Como seria se imitássemos o tipo de prática interpretativa que Paulo modela na apropriação da história de Gênesis para os gálatas? Que tipo de alegorização (ou, se é tarde demais para reabilitar essa palavra em particular, que tipo de leitura figural) podemos defender que está justificada pelo precedente da alegoria de Paulo aqui?

Uma leitura cuidadosa da fundamentação hermenêutica e função retórica da alegoria que Paulo constrói para os gálatas não nos autoriza a alegorizar o texto bíblico da maneira que bem entendermos. Claro que não nos dirige para a alegorização especulativa, que dissolve a historicidade da narrativa original para encontrar um princípio oculto e intemporal, ou que se vale de uma tênue linha de correspondência costurada precariamente entre os detalhes obscuros da narrativa bíblica e as peculiaridades minuciosas da experiência dos leitores. Mas, por outro lado, a alegoria de Paulo não vem com um aviso implícito aos

leitores modernos para que se mantenham presos à atividade mais segura da exegese estritamente histórico-gramatical e deixem a tarefa complicada da interpretação figural para os especialistas apostólicos adequadamente qualificados.

As justificativas múltiplas e inter-relacionadas da interpretação alegórica de Paulo mostram o caminho para um modo de leitura figural, que está fundamentado nos fenômenos e temas do texto-fonte original, atento às relações intertextuais com o restante da Escritura canônica e dirigido pela forma da história escritural da história da salvação. Comovida e coagida por essas forças interiormente bíblicas, a leitura figural desse tipo estabelece padrões de correspondência entre os episódios da história bíblica, o clímax em Cristo e as circunstâncias compartilhadas, nas quais nos encontramos como membros da igreja de Cristo e portadores do seu Espírito. Assim, a leitura figural ilumina o momento particular de nossa situação de maneira a facilitar a participação fiel e imaginativa no drama ao qual fomos escalados.³¹

O fato de que a leitura figural desse tipo funciona assim para tão ampla variedade de leitores em tão imensa diversidade de situações depende de certa pluripotência no texto bíblico (ampliado, em muitos casos, por múltiplas formas nas quais determinado texto ou tema bíblico é ecoado e apropriado em outras partes da Escritura). Assim, Martinho Lutero, por exemplo, apela a Agar em certa ocasião (valendo-se da leitura de Paulo da história em Gálatas 4) como figura da aliança mosaica e, em outra, como figura dos santos sofredores, com quem os leitores cristãos identificam-se em suas aflições.³²

As reviravoltas da história de Agar e a complexidade de sua caracterização na narração de Gênesis, ampliada pelas múltiplas conexões intertextuais da narrativa nas Escrituras do Antigo Testamento e do Novo Testamento,³³ criam espaço para que leitores posteriores encontrem muitos e variados pontos de conexão

imaginativa entre a história de Agar e a sua própria (e entre outras características da história e em seu próprio mundo). O gênero de Agar, sua condição servil e suas experiências de vulnerabilidade, tratamento severo e exclusão tornam sua história particularmente rica com pontos potenciais de conexão para os leitores, em cujas situações e experiências há elementos semelhantes:

Como símbolo dos oprimidos, Agar torna-se muitas coisas para muitas pessoas. Mais especialmente, todos os tipos de mulheres rejeitadas encontram suas histórias na dela. Ela é a empregada fiel que é explorada, a mulher negra usada pelos homens e abusada pelas mulheres da classe dominante, a mãe de aluguel, a estrangeira residente sem recurso legal, a amante, a jovem fugitiva, a religiosa que foge das aflições, a jovem grávida sozinha, a esposa expulsa de casa, a mãe divorciada com filhos, a mulher que carrega pacotes de pão e água, a mulher sem-teto, a indigente que depende de doações das estruturas de poder, a mulher que se aproveita da assistência social e a mulher modesta que anula a própria identidade para servir aos outros.³⁴

A capacidade de uma personagem como Agar de tornar-se “muitas coisas para muitas pessoas” não significa que os contextos originais nos quais os escritores, compiladores e leitores da Escritura entenderam os textos bíblicos perdem-se na irrelevância em prol dos propósitos da interpretação teológica. Nem as muitas e variadas circunstâncias dos leitores bíblicos dissolvem a comunidade leitora da igreja numa cacofonia de interpretações particulares. A interpretação figural que imita o padrão que Paulo modela em Gálatas 4.21 a 5.1 ainda está fundamentada nos fenômenos e temas do texto-fonte, limitada pela singularidade da grande narrativa bíblica e seu clímax em Cristo, além de localizada dentro da única igreja composta por todos os que pertencem a ele.

Entretanto, dentro dessa única igreja e limitada pela forma e clímax dessa grande narrativa, ainda há espaço para ampla diversidade de leituras reverentes e atenciosas que estão atentas ao potencial do texto

bíblico para gerar correspondências imaginativas entre o mundo do texto e o mundo do leitor.³⁵ Igualmente e de forma vital, há amplo espaço (e urgente necessidade) para os leitores da Escritura ouvirem os outros que leem os mesmos textos em diferentes circunstâncias — sobretudo os que leem o texto em circunstâncias de exclusão, sofrimento e vulnerabilidade — para estarem atentos às características do texto original que podem ter passado despercebidas e para ficarem empaticamente cientes da maneira como a Escritura ilumina as circunstâncias e ações dos irmãos, irmãs e próximos, a quem Deus deu a eles para amar.³⁶

A leitura figurada deste tipo tem lugar próprio na igreja, e não no mundo acadêmico (embora tenha um débito com o mundo acadêmico pela atenção específica que deu aos contextos e fenômenos dos textos originais e seus intertextos bíblicos e seja assistida pelo mundo acadêmico nos esforços de estar criticamente alerta e envolvida com as forças sociais e políticas do seu contexto e de outros contextos que informam a história do recebimento do texto bíblico). É prática deliberativa, imaginativa e dramática, que visa discernir as implicações da história bíblica (e dos episódios que contém) pela forma da ação cristã no mundo. Esse tipo de leitura e apropriação da narrativa bíblica não nega a historicidade dos eventos, nos quais a atividade salvífica de Deus no mundo ocorreu, ou dissolve a distância entre esses eventos e o nosso tempo hoje. Antes, ilumina-nos a imaginação, ensinando-nos a ver-nos no espelho dos nossos antepassados, envolvendo-nos com a história bíblica de forma que vai muito mais longe do que apenas narrar novamente o conteúdo e analisar o efeito retórico que poderia ter sido a intenção para os ouvintes originais. A imaginação que adota essa tarefa e as disciplinas que a restringem são dimensões cruciais do tipo de leitura bíblica que informa e motiva o entendimento e a ação do cristão fiel hoje.



CAPÍTULO 12

“HOJE, SE OUVIRDES A SUA VOZ”

Hebreus e a Hermenêutica da Exortação

Falando as Palavras de Deus

Desde os primeiros dias do evangelicalismo (independentemente se entendemos que os “primeiros dias” começam com a Reforma do século XVI, o puritanismo do século XVII ou os avivamentos do século XVIII), a palavra de Deus pregada é central na formação e promulgação das convicções fundamentais do movimento. A Reforma Protestante foi, nas palavras de Stephen Webb, “um evento na história do som”. Deu origem a “um derramamento de palavras a serviço da Palavra bíblica de Deus” e, dentro desse derramamento mais amplo, origem a um modo novo e distintivo de pregação congregacional que propôs, com um senso de ocasionalidade focada e profética, “transmitir graça através do som”.¹

Os herdeiros da Reforma nos séculos subsequentes variaram na maneira empregada de pregar e na maneira pela qual entendiam a relação da pregação com a vida comum e as estruturas organizacionais da igreja,² mas a palavra pregada, de uma forma ou de outra, permaneceu central em suas crenças e práticas. A “ocasionalidade” e o “tom profético”, que, segundo a identificação de Webb, são os distintivos análogos da pregação da Reforma, também foram, no mínimo, intensificados na tradição em desenvolvimento da pregação evangélica. Em meados do século XVIII, sob a forte influência de George Whitefield e John Wesley, surgiu um reconhecido “estilo evangélico” de pregação. Esse estilo apropriou-se expressivamente das linguagens teatrais, enfatizou que a função da palavra pregada efetuava um encontro com o Deus vivo e apelou para as emoções e a vontade de os ouvintes responderem imediatamente ao que era pregado.³ Pregação desse tipo (na verdade, pregação de qualquer tipo)

difficilmente é a soma total do evangelicalismo, mas é impossível imaginar o movimento sem ela. Toda investigação adequada da “hermenêutica evangélica” precisa explicar o que significa receber as Escrituras como livro para ser lido e compreendido e, da mesma forma, como palavra para ser ouvida e proclamada.

Claro que, em nosso tempo, essa dimensão proclamatória do recebimento e uso da Escritura na igreja é amplamente considerada problemática. Uma coisa é reverenciar um livro sagrado como objeto de meditação privada e recurso para a prática espiritual. Outra coisa é subir ao púlpito e pregar o conteúdo do livro sagrado para uma congregação reunida. Numa época que nos ensina a suspeitar de jogos de poder e estruturas de autoridade, o direito de o pregador falar do alto, exigindo atenção e aquiescência da audiência, dificilmente nos parece tão evidente. A migração gradual do sermão partindo do púlpito, passando pelo microfone e indo a lares ou a bares expressa visivelmente essa mudança cultural e levanta questões que, em suas implicações, são mais do que apenas ornamentais. Será que o púlpito elevado ergue o pregador alto demais, separando inutilmente o pregador das pessoas? Será que os lares ou os bares abaixam o pregador excessivamente, implicando algo inapropriadamente mundano ou casual sobre a dinâmica da ocasião? Deve o evento do sermão ser encenado dramaticamente como encontro discreto entre a congregação e a voz de Deus, ou deve ser estruturado de modo a apresentá-lo como contribuição para uma conversa mais intensa e contínua dentro da congregação e entre a congregação e Deus? Por baixo dessas questões pragmáticas e simbólicas (e incorporadas nelas) está a questão fundamental de natureza hermenêutica e teológica: até que ponto e em que sentido devemos declarar com os autores da Segunda Confissão Helvética que “a pregação da Palavra de Deus é a Palavra de Deus”,⁴ e, caso o declaremos, o que implica para o nosso

entendimento do papel do pregador e da congregação na mediação e recebimento da Palavra de Deus?

Com questões desse tipo, voltemo-nos à carta aos Hebreus como exemplo canônico tradicional da pregação congregacional cristã que é autoconsciente e evidente no que entende de seu papel em mediar a Palavra de Deus para o povo.⁵ Focaremos a pregação *congregacional* (i.e., a pregação na assembleia reunida) e a função exortativa da pregação,⁶ ainda que, naturalmente, haja implicações para entendermos a grande dinâmica da proclamação do evangelho no mundo e entendermos as outras funções (declarativas, explicativas, promissórias, etc.) do trabalho do pregador. Pretendemos descrever a relação entre as palavras escritas da Escritura e as palavras do pregador, bem como descrever o tipo de interação entre o pregador e a congregação que a relação implica.

Hebreus como “Palavra de Exortação”

Entre os livros do Novo Testamento, Hebreus é-nos particularmente útil na tarefa deste capítulo, porque não se apresenta como narrativa evangélica, ou visão apocalíptica, ou carta apostólica, mas como “palavra de exortação” (Hb 13.22, ARA), categoria que os primeiros cristãos copiaram da linguagem da sinagoga (e, mais amplamente, do judaísmo do Segundo Templo) e usaram para referirem-se a uma mensagem pregada que expõe e aplica uma passagem das Escrituras.⁷

Embora tenha sido classificado entre as cartas do Novo Testamento e os parágrafos de encerramento incluem breves pedidos de oração e saudações (13.18,19,23-25), Hebreus contém poucas características que esperaríamos ver em uma carta antiga. Os versículos de abertura, por exemplo, não têm nenhum dos elementos habituais com os quais uma carta tradicionalmente iniciava, e, mesmo que o escritor fosse claramente conhecido pelos destinatários (cf. 13.18-25), em nenhum

lugar ele menciona o nome. Os comentaristas destacam numerosos aspectos da carta que têm mais em comum com a comunicação oral do que com a carta escrita,⁸ e a maioria concorda que a evidência do texto indica que o gênero literário (na mente do escritor e leitores originais) era homilia cristã, expondo as Escrituras do Antigo Testamento à luz de seu cumprimento em Cristo e aplicando sua mensagem aos ouvintes.⁹

Em consonância com o gênero essencialmente homilético de Hebreus, como sermão pregado a distância, as palavras escritas do texto são transmitidas aos leitores como discurso a ser ouvido como se o escritor estivesse presente e falando para eles enquanto liam (e.g., “o mundo futuro, de que falamos”, Hb 2.5; “Do qual muito temos que dizer, de difícil interpretação, porquanto [literalmente] vos fizestes negligentes para ouvir”, 5.11; “E que mais direi? Faltar-me-ia o tempo contando de Gideão, e de Baraque, e de Sansão, e de Jefté, e de Davi, e de Samuel, e dos profetas”, 11.32). O tempo é curto, e a mensagem é séria e urgente. Para o escritor, portanto, é da maior importância que os leitores suportem a palavra de exortação que ele escreveu a eles (13.22) e dediquem a atenção ao que ele tem a dizer.

“Hoje, se Ouvirdes a sua Voz” (Hb 3.7,15; 4.7; Sl 95.7,8)

Entretanto, não é apenas o escritor cuja voz é transmitida pelo texto. No “hoje” em que o sermão é lido e ouvido na congregação, os ouvintes são encorajados a responder como se estivessem ouvindo a voz de Deus falando com eles (Hb 3.7). Quando o sermão atinge o clímax retórico, adverte aos ouvintes: “Vede que não rejeiteis ao que fala” (12.25a) em um contexto que sugere que a advertência seja considerada como referência às palavras do escritor, funcionando como o discurso de Deus para o povo. Quando o sermão do escritor é ouvido na congregação, é o próprio Deus que está advertindo-os dos céus (12.25b) com uma voz que não deve ser recusada.¹⁰

O evento do recebimento do sermão na congregação é apresentado como algo indiscutivelmente dramático. A voz do pregador mediada — neste caso, pela voz da pessoa que lê o sermão na assembleia — medeia, por sua vez, a voz de Deus, que é experimentada em tempo real pela congregação ouvinte. A voz divina não pode, neste caso, ser acompanhada pelos mesmos efeitos especiais que a acompanharam no monte Sinai, a saber, “fogo, [...] escuridão, [...] trevas, [...] tempestade, [...] somido da trombeta, [...] e tão terrível [...] visão, que Moisés disse: Estou todo assombrado e tremendo” (12.18-21), mas ainda é para ser ouvida com reverência e piedade, como é adequado para um encontro com um Deus que é “fogo consumidor” (12.28,29).¹¹

Temos, no entanto, de qualificar a asserção de maneira importante, com base na ampla estrutura hermenêutica em que as palavras do pregador medeiam o discurso de Deus. A proclamação da Palavra é realmente dramática, mas o drama do sermão não é peça de um ato, a qual é suficiente por si só. O significado e efeito dependem de sua relação com uma série de outras palavras e eventos que estão por trás e além do drama na história das interações de Deus com o povo. O “hoje” em que a palavra de exortação do pregador é falada e ouvida precisa levar em conta as outras palavras e eventos que vêm antes e depois para que tanto a forma quanto o conteúdo da palavra pregada estejam devidamente relacionados a eles e embutidos no drama maior da ação comunicativa de Deus.

“Dizendo por Davi” (Hb 4.7)

Em primeiro lugar — e, talvez, mais obviamente —, o “hoje” em que o pregador fala as palavras precisa ser entendido em relação ao antigo “hoje”, no qual as palavras da Escritura foram originalmente dadas. As palavras que o escritor aos Hebreus usa em 3.7 para implicitamente declarar que o sermão transmite o discurso de Deus para os ouvintes

são, afinal, palavras que ele apropriou-se de um antigo autor humano, fato que ele reconhece explicitamente no capítulo seguinte: “[Deus] determina [...] um certo dia, Hoje, dizendo por Davi, muito tempo depois, como está dito: Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais o vosso coração” (4.7).

Mais do que isso: o sermão inteiro, tanto em seu ensino quanto em sua exortação, está impregnado de referências à Escritura, expondo-as e comentando-as detalhadamente. O movimento de abertura da carta, em Hebreus 1.1 a 2.4, é construído em torno de uma cadeia de textos dos Salmos, 2 Samuel 7 e Deuteronômio 32 (LXX). A passagem de Hebreus 2.5-18 reflete a humanidade e humilhação de Jesus à luz do Salmo 8.4-6 (com outra referência de apoio aos “irmãos” e “filhos” do Sl 22 e Is 8, respectivamente). Hebreus 3.6 a 4.13 discute o Salmo 95.7-11 longamente, apropriando-se das palavras do Salmo 95.7 para exortar os ouvintes. Hebreus 5.5 a 7.28 refere-se repetidamente ao Salmo 110.4 e concentra-se extensivamente nos principais temas: o sacerdócio de Melquisedeque e o juramento divino. Hebreus 8.1 a 10.18 inclui longa citação de Jeremias 31.31-34 em Hebreus 8, retornando a ela em Hebreus 10, com conceitos do “concerto novo” da passagem modelando a discussão interveniente. Hebreus 10.32 a 12.3 pega um par de citações de Habacuque 2.3,4 (LXX) e desenvolve seu tema em Hebreus 11 (todo ele) e nos versículos iniciais de Hebreus 12. Hebreus 12.4-13 apropria-se e aplica uma palavra de exortação de Provérbios 3.11,12 (LXX). E Hebreus 12.18-29 reúne uma série de imagens e frases de Êxodo 18 e 19 e Ageu 2.6, recordando-as vividamente para os leitores e extraíndo continuidades e contrastes entre o encontro no Sinai descrito em Êxodo e a situação dos ouvintes de Hebreus.¹²

Ao longo do texto, o sermão apresenta repetidamente as palavras da Escritura, falando-as no tempo presente pela voz de Deus, de Cristo ou do Santo Espírito. Em alguns casos (e.g., Hb 1.6), a forma do tempo

presente do verbo reapresenta dramaticamente as palavras faladas no passado narrado,¹³ mas em outros (e.g., “Portanto, como diz o Espírito Santo”, 3.7), o verbo no discurso alude nitidamente à ação comunicativa de Deus, no presente, dirigindo-se aos ouvintes nas palavras da Escritura. Em certos pontos do sermão, a Escritura funciona como garantia ou veículo para asseverações doutrinárias. Em outros, é (diretamente) parenética ou exortativa, incentivando ou convocando os leitores a adotar ou perseverar em determinada atitude ou modo de conduta.¹⁴ É o que vemos, por exemplo, no capítulo 6, quando o escritor recorda aos ouvintes a promessa e o juramento escritural que Deus fez, originalmente dados a Abraão, e aplica-os aos ouvintes (como “herdeiros da promessa”, 6.17): “[Na confirmação da promessa, Deus interpôs-se com juramento] para que por duas coisas imutáveis, nas quais é impossível que Deus minta, tenhamos a firme consolação, nós, os que pomos o nosso refúgio em reter a esperança proposta” (6.18). Semelhantemente, no capítulo 12, o escritor lembra aos ouvintes do sermão as palavras de Provérbios 3.11,12, tomadas como “exortação que argumenta convosco como filhos” (Hb 12.5).¹⁵ A “palavra de ânimo” (NVI; cf. “encorajamento”, NTLH), que é o sermão como um todo, é condizente com as palavras da Escritura, tomadas como palavras de exortação divina dirigidas à congregação (ou, no caso da promessa abraâmica e do juramento referidos em Hebreus 6, herdadas por eles como herdeiros de Abraão).

Esta função da Escritura no sermão como discurso atual de Deus aos ouvintes não elimina a significação da autoria humana original ou desintegra o tempo entre o primeiro contexto da Escritura e a situação dos ouvintes do sermão. A hermenêutica de Hebreus ainda é, em importante sentido, uma hermenêutica “histórica” que distingue entre o “velho” e o “novo” na sequência das ações comunicativas de Deus, localizando a disjunção entre eles nos eventos lembrados e atestados do

ministério terreno de Jesus.¹⁶ Assim, por exemplo, em Hebreus 12, as lembranças do Sinai são relacionadas ao leitor através de uma extensa série de contrastes entre a situação em que a voz divina foi ouvida por Israel ao pé do monte e a situação em que os leitores agora ouvem a voz de Deus. Ouvir corretamente as palavras de YHWH originalmente faladas para Moisés (e através dele) exige que os ouvintes do sermão tenham a consciência de que eles não chegaram ao mesmo monte, mas ao “monte Sião, [...] à Jerusalém celestial”, e a “Jesus, o Mediador de uma nova aliança” (Hb 12.18,22-24).

Mesmo ao enfatizar as continuidades mais do que as discontinuidades entre a situação dos ouvintes originais das Escrituras e a situação dos destinatários do sermão (como, e.g., em 3.7), o escritor ainda considera que a distinção, pelo menos em princípio, vale a pena ser levada em conta. O “hoje” em que Deus, através de Davi, dirige as palavras do Salmo 95 a Israel pode tornar-se o “hoje” em que a palavra de Deus é dirigida à congregação cristã, mas o processo de apropriação não é automático e inconsiderado. A afirmação de 3.6b: “[...] a qual casa somos nós” (combinada com a ressalva de 3.6c: “[...] se tão somente conservarmos firme a confiança e a glória da esperança até ao fim”) dá ao escritor justificativa para apropriar-se das palavras do salmo no versículo seguinte: “*Portanto*, como diz o Espírito Santo, se ouvirdes hoje a sua voz, não endureçais o vosso coração” (3.7,8a, grifo meu).¹⁷

“Nestes Últimos Dias” (Hb 1.2)

A relação de distinção dentro da conexão entre o discurso prévio de Deus na Escritura e seu discurso contemporâneo para a congregação cristã é estabelecida nas cláusulas iniciais da sentença cuidadosamente composta com a qual o sermão todo começa: “Havendo Deus, antigamente, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos, nestes últimos dias, pelo Filho, a quem

constituiu herdeiro de tudo, por quem fez também o mundo” (1.1,2).¹⁸ O restante do sermão deixa claro que, no entendimento do escritor, as palavras da Escritura continuam funcionando como discurso divino, mas devem ser interpretadas e apropriadas à luz da culminante palavra divina que nos foi falada, “nestes últimos dias, pelo Filho”.¹⁹

Uma consequência disso, que se manifesta imediatamente no capítulo 1, é que os textos da Escritura sobre a filiação e entronização do rei davídico (e até os textos sobre a adoração de YHWH) são apropriadas retrospectivamente, à luz da identidade de Cristo como Messias e Filho, como testemunhos da glória e proeminência de Cristo. O ponto da sequência não é provar a filiação e divindade de Cristo. É, mais exatamente, munido com as convicções pressupostas, apropriar-se das palavras da Escritura para confirmar a maior excelência daquele que foi confessado como Filho divino e messiânico, acima dos anjos, por meio de quem a Lei foi dada, e para preparar o caminho para a exortação aos ouvintes em Hebreus 2.1-4, que é “atentar, com mais diligência”, à Palavra que foi falada através dele.²⁰

Não é somente nas porções diretamente cristológicas do sermão que a palavra falada no Filho controla hermeneuticamente as recomendações do sermão da Escritura e a declaração do escritor acerca de mediar a Palavra de Deus para a congregação de seus dias. Ao longo do sermão, a Palavra, ou seja, a palavra falada por Deus “a nós [...] nestes últimos dias” fica no centro do esquema tipológico, pelo qual o escritor relaciona o “repouso” prometido para Israel e o repouso ao qual os ouvintes entrarão, o Tabernáculo e os sacrifícios da Antiga Aliança e o Tabernáculo e o sacrifício da Nova Aliança, o monte em torno do qual se reuniram os israelitas no Sinai e o monte ao qual os ouvintes chegaram em Cristo. Em todos os pontos, o escritor do sermão fala como alguém que ouviu em primeira mão a palavra decisiva e

culminante que foi falada “a nós” (1.2), estruturando, assim, o conteúdo da exortação de forma compatível.²¹

“Ontem, e Hoje, e Eternamente” (Hb 13.8)

O escritor de Hebreus apresenta o sermão como discurso derivativo e dependente da palavra fundamental e decisiva já falada em Cristo. Ele também posiciona o sermão em continuidade com todas as outras pessoas que, anteriormente e (por implicação) posteriormente, “falaram a palavra de Deus” aos ouvintes (Hb 13.7). O momento em que a palavra é atualmente dirigida à congregação é importante, mas não está isolada da exortação e instrução anterior e posterior dada à congregação e, na verdade, a toda a igreja ao longo dos séculos. O “hoje” que o sermão aborda terá particularidades próprias, distinguindo-o, por exemplo, dos “dias passados” em que a mesma comunidade originalmente recebeu a mensagem (10.32; cf. 5.11; 6.10,11), mas a substância da mensagem a ser apropriada e aplicada em todas as circunstâncias em constante mudança da comunidade é a mesma “ontem, e hoje, e eternamente” (13.8).

O escritor conclama cada ouvinte a responder com decisão voluntária à voz de Deus que fala no presente, a perseverar com fidelidade e obediência no consumo do alimento metafórico da graça divina (13.9,10), a exercitar-se com constância para tornar-se discernente e maduro (5.14)²² e a imitar a fé dos líderes (13.7b). O coração do ouvinte precisa estar aberto à Palavra de Deus “hoje” e exercitar-se e fortalecer-se pela Palavra de Deus no transcurso dos anos e décadas da vida, mediante o lembrete, o encorajamento, a exortação, o exemplo e o exercício.

Tendo em vista que as coisas são assim, a exortação do sermão precisa ser incorporada na sucessão de exortações semelhantes dadas pelos líderes da congregação ao longo do tempo e, também, em um

padrão mais amplo de exortação mútua entre os membros da congregação. Os ouvintes da Palavra são exortados a ouvir receptivamente e participar responsavelmente em uma comunidade de fé, falando e recebendo o encorajamento da palavra: “Vede, irmãos, que nunca haja em qualquer de vós um coração mau e infiel, para se apartar do Deus vivo. Antes, exortai-vos uns aos outros todos os dias, durante o tempo que se chama Hoje, para que nenhum de vós se endureça pelo engano do pecado” (Hb 3.12,13; cf. 10.25). Não é por acaso que grande parte da exortação do sermão está na primeira pessoa do plural. O pregador entende-se não apenas como um “eu” que fala a um “você”, mas também como membro de um “nós” e de um “nos”. Ele recebe a palavra em solidariedade com seus irmãos e irmãs de crença, exorta-os como alguém que chegou para participar de Cristo com eles e modela a mesma reciprocidade de preocupação e incentivo que os exorta a praticar entre eles.²³

“Consideremo-nos uns aos Outros” (Hb 10.24): O Drama e Disciplinas da Exortação

Que resposta devemos dar às questões com as quais começamos o capítulo sobre o drama do sermão e sua relação com a conversa maior entre os membros da congregação e entre a congregação e Deus? Seria tolice pretender que nossa breve investigação da hermenêutica de Hebreus desse base para um conjunto de estipulações definitivas e inflexíveis sobre a voz e postura do pregador ou sobre a arquitetura do espaço no qual a Palavra é proclamada. Nada em Hebreus chega perto de impor autoridade sobre tais assuntos, e, mesmo na era do Novo Testamento, podemos destacar uma grande variedade de práticas de ensino e pregação usadas por Jesus e os seus seguidores, adaptando e improvisando em resposta às circunstâncias em constante mudança. O sermão de Hebreus, no entanto, fornece um modelo esclarecedor e

autorizado para entender a natureza do drama que encenamos quando a Palavra é pregada. O modelo deve modelar as disciplinas e padrões de julgamento que empregamos enquanto encenamos a palavra corretamente nas peculiaridades e restrições das situações em que nos encontramos.

Assim como a tradição da pregação modelada pelas convicções da Reforma do século XVI e dos avivamentos evangélicos do século XVIII, Hebreus modela uma prática de exortação congregacional que trata o evento do sermão com muita seriedade como forma de Deus dirigir-se à congregação. Não se trata de assunto casual, nem a ocasião é meramente transação horizontal entre o pregador e a congregação.

Ao mesmo tempo, porém, Hebreus lembra-nos de maneira importante e inter-relacionada que não devemos promulgar ou entender o evento do sermão como drama independente, isolado da grande história das interações de Deus com o povo. Por trás e além do “hoje”, no qual o sermão é pregado na congregação, está uma série indispensável de outros *hojes*, entre eles o “hoje”, no qual as palavras da Escritura foram originalmente faladas (Hb 4.7), os “ontem, e hoje”, nos quais a palavra de Deus foi falada anteriormente para a comunidade (13.7,8), e o “dia” diário, no qual os membros da comunidade devem encorajar-se mutuamente (3.13). Separada dessas outras palavras e eventos e, acima de tudo, da palavra decisiva falada por Deus “nestes últimos dias, pelo Filho” (1.2; 2.3,4), a palavra pregada não tem nada para sustentá-la, exceto a retórica bombástica ou o poder carismático do pregador. Corretamente ligada a elas, está a forma plenamente legítima da palavra viva e ativa de Deus em operação entre o povo de Deus para a salvação deles.

Uma hermenêutica da pregação evangélica completa precisa levar em conta duas realidades. Por um lado, deve dar total importância ao drama do sermão como evento em que Deus está presente, falando

pelo Espírito para o povo, exigindo atenção e pedindo uma resposta. Por outro, deve cuidar para que o drama desse encontro não se afaste das disciplinas da exegese bíblica, do senso canônico cristocêntrico e do compromisso eclesial que dão autenticidade à palavra pregada e durabilidade ao recebimento entre o povo de Deus. Só então, quando o drama e as disciplinas exemplificadas em Hebreus forem levadas em consideração, é que o ministério da exortação, ao qual o sermão contribui, será caracterizado pela urgência e maturidade que a presença de Deus entre o povo exige.



CAPÍTULO 13

“A VOSSA COELEITA EM BABILÔNIA”

1 Pedro e a Hermenêutica do Império

Lendo como Exilados

Ao longo das últimas décadas no Ocidente pós-cristandade, um número crescente de escritores cristãos tem proposto que seus irmãos vejam a si mesmos como “exilados”, já não mais perto do centro da cultura. No meu país, a Austrália, que, para início de conversa, nunca foi um baluarte do cristianismo, essa visão tem ganhado destaque particular e está sendo expressa com vigor e urgência cada vez maiores.¹ Em um *blog* recente e amplamente lido, o escritor australiano ocidental Steve McAlpine pediu que nos preparássemos para a transição ao “Estágio Dois do Exílio”, um novo nível de engajamento cultural, no qual temos a impressão de estarmos vivendo não em Atenas (como estranhezas culturais à margem da vida pública, tentando encontrar uma entrada na conversa cultural), mas, sim, na Babilônia (como objetos de desprezo e escárnio, arrastados periodicamente para a praça da cidade para sermos esfolados e humilhados).²

Se é verdade que estamos vivendo na Babilônia, então não somos os primeiros crentes a ter vivido lá. Lógico que a correspondência entre a vida nas democracias liberais do Ocidente atual e a vida na “Babilônia” da Roma antiga (ou, por sinal, a vida para os exilados judeus originais na própria Babilônia) não é total. A presumida familiaridade da história cristã em um contexto pós-cristandade, por exemplo, gera um desprezo pelas declarações cristãs que é de tipo diferente do desprezo gerado pela *não* familiaridade dessas declarações no mundo pré-cristandade dos apóstolos. A ofensividade de uma mensagem acerca da vítima recentemente crucificada do poder imperial romano não é facilmente equiparada com a ofensividade de uma mensagem proclamada por uma igreja que carrega o legado de 20 séculos de

abusos de poder. Para complicar ainda mais, tampouco os valores democrático-liberais e os arranjos de poder da cultura, dos quais nos encontramos alienados, equivalem a um “império” literal no mesmo sentido que equivalem os valores do mundo greco-romano.³ A missão depois da cristandade não é a reprise da missão antes da cristandade.

No entanto, enquanto lutamos para lidar com um mundo em que nos encontramos cada vez mais alienados dos valores da cultura dominante e enquanto procuramos dar sentido às suas definições em constante mudança do poder social, podemos aprender muito pelo modo como os escritores do Novo Testamento incentivavam os leitores a interpretar a “Babilônia” na qual viviam e identificar-se com suas estruturas de poder e valores sociais. Se quisermos aprender a ler a Bíblia como exilados, apropriando-nos de suas histórias, promessas e mandados de uma posição cada vez mais marginal na cultura pós-cristã, descobriremos que as práticas hermenêuticas dos escritores do Novo Testamento, quando se apropriavam e aplicavam a Escritura do Antigo Testamento em suas situações como crentes em Cristo em um império pagão, são um modelo indispensável.

Não há livro do Novo Testamento que se concentra mais explícita ou urgentemente nessa tarefa do que 1 Pedro. Uma carta que, no endereçamento, saúda os leitores como “estrangeiros [“exilados”, MSG] dispersos” pelas províncias (1.1) e, no encerramento, com a certeza: “A vossa coeleita em Babilônia vos saúda” (5.13) está claramente promovendo uma leitura que relaciona suas injunções (e a leitura da Escritura que as informa) à situação dos destinatários no império; uma leitura que interpreta a situação à luz das categorias e narrativas da Escritura.⁴

No mundo acadêmico, há um recente exemplo dessa leitura no artigo de David Horrell: “Entre a Conformidade e a Resistência: Além do Debate Balch-Elliott Rumo a uma Leitura Pós-colonial de 1 Pedro”.

Depois de examinar brevemente 30 anos de debates sobre se a atitude do autor de 1 Pedro referente aos valores e estruturas de poder da cultura circundante é essencialmente “resistente” ou “conformista”,⁵ Horrell dedica a atenção ao papel da Escritura na formação da retórica e entendimento do autor,⁶ começando com a linguagem da estrutura da carta (1 Pe 1.1,2; 5.13), que “evoca uma narrativa completa, um tipo de transcrição oculta, forjada no fogo da experiência judaica e que reflete a experiência das partes baixas do império”.⁷

A análise de Horrell oferece muita coisa de valor, mas a explicação de como a Escritura tem de ser lida e aplicada em 1 Pedro é um tanto quanto unilateral. Quando examina os elementos “resistentes” da ideologia do texto, ele discute a influência das tradições escriturais com certos detalhes, atribuindo-lhes papel fundamental na explicação da alienação do autor em relação ao império:

Antes da conversão, essas pessoas estavam quietas, até acomodadas às realidades do império e suas manifestações locais, mantendo a paz e a cabeça baixa, pagando os impostos e taxas religiosas. [...] Mas a chamada à conversão, uma chamada que o autor reitera e amplifica na carta, é uma chamada para viver uma narrativa, narrativa esta extraída da experiência do povo de Israel, que coloca ênfase diferente no estabelecimento do império. Agora, Roma é a Babilônia, a opressora do povo de Deus, povo este que está deslocado e sem-teto nesse reino. Portanto, podemos dizer que a narrativa da identidade, à qual 1 Pedro convida os leitores, constrói uma forma de consciência pós-colonial, que desafia a aceitação ou aquiescência positiva e substitui-a por um senso de deslocalização e distância.⁸

Ao discutir as dimensões mais socialmente conformistas da carta, Horrell não menciona a influência da Escritura, pois se contenta em explicar as injunções do autor como nada mais do que “uma estratégia de sobrevivência, [...] uma resposta comum e compreensível às pressões e ameaças de dominação imperial”.⁹ Surge a ideia de

acomodação entre as leituras de 1 Pedro, que enfatizam os elementos “socialmente resistentes”, e as leituras que destacam as dimensões “socialmente conformistas”. Horrell caracteriza a posição da carta no contexto imperial como “resistência cortês”, em que a “resistência” deriva-se (em parte, pelo menos) da narrativa da identidade escrituralmente fundamentada e a “cortesia” deriva-se dos instintos de sobrevivência do autor.

Embora uma explicação desse tipo seja suficientemente adequada para a sensibilidade dos leitores modernos, a maioria dos quais achará os elementos de resistência na carta mais interessantes e atraentes do que os elementos de conformidade social, não faz plena justiça ao papel sutil e multidimensional da Escritura na carta, ou na medida em que as diferentes vertentes da ética social defenderem a coesão da carta.¹⁰ Sejam quais forem as conclusões que chegemos pertinentes às motivações sociais para as injunções do autor, a retórica com que ele as fala e justifica (incluindo as injunções “resistentes” e “conformistas”) está impregnada de textos escriturais e lembranças da história de Cristo. Além disso, os elementos que, na análise, trazemos à tona entre nós e atribuímos às categorias da “resistência” e “conformidade”, respectivamente, estão, dentro da própria carta, estreitamente inter-relacionados e reforçados por apelos às mesmas fontes bíblicas.

Há espaço, então, para um exame mais cuidadoso de como a linguagem e as categorias da Escritura contribuem para a interpretação do império em 1 Pedro. Na exploração da questão que oferecerei neste capítulo, focarei as forças do medo, patronagem e honra como dimensões do contexto imperial que moldou a experiência social dos leitores originais da carta e investigarei algumas das maneiras pelas quais a interpretação e apropriação da Escritura por parte de Pedro contribuem para o que ele diz sobre cada uma dessas dimensões.

Escritura, Império e Medo

Talvez a mais óbvia dinâmica do império que contribuiu para a formação do contexto sociopolítico de 1 Pedro foi o medo provocado pelo uso e ameaça da força. As relações de temor e intimidação eram integrais e essenciais para o funcionamento do império, desde as partes mais baixas da estrutura (na força coercitiva que o chefe de família poderia exercer para manter os escravos na posição servil)¹¹ até as mais altas (nas ameaças de exílio e execução que os imperadores poderiam arregimentar contra os críticos e rivais).¹² Eram relações experimentadas pelos súditos, que se rendiam à força dos exércitos romanos,¹³ e pelos soldados, que neles serviam.¹⁴ Sem o medo, não teria havido império.

Nesse contexto, não admira que 1 Pedro refira-se ao temor no contexto de instruções sobre atitudes em relação a Deus e instruções sobre como os leitores devem responder aos detentores de poder em seu contexto social. Em 1.17, é a palavra grega *phobos* (“temor”; cf. “respeito”, NTLH; “temor reverente”, KJA) que Pedro usa para resumir como os leitores devem viver a vida enquanto estão no exílio. Os escravos, de acordo com 2.18, devem aceitar a autoridade dos senhores “com todo o temor” (cf. “com todo o respeito”, NVI; em grego: *en panti phobō*). Cada esposa deve aceitar a autoridade do respectivo marido, de modo que o marido que não obedece à palavra possa ser ganho “considerando a [...] vida casta [da esposa], em temor” (3.2; cf. “observando a conduta honesta e respeitosa [da esposa]”, NVI; em grego: *tēn en phobō hagnēn anastrophēn hymōn*).¹⁵ Quando for necessário dar explicações da esperança, os leitores da carta devem responder “com mansidão e temor” (3.15; cf. “com mansidão e respeito”, 3.16, NVI; em grego: *praytētos kai phobou*).

De mãos dadas com as injunções aos leitores para demonstrar “conduta honesta” e “respeito” nas relações sociais, outras exortações

dão conselhos *contra* o medo. O parágrafo dirigido às esposas, por exemplo, termina com este incentivo: “Fazendo o bem e não temendo nenhum espanto” (3.6), e a declaração sumária cuidadosamente redigida em 2.17 estabelece a distinção de princípios entre o mandado de “temei” (*phobeisthe*) a Deus e os mandados de “honrai” (*timēsate*; cf. “tratam [...] com o devido respeito”, NVI) a todas as pessoas e “honrai” (*timate*) o imperador. O medo, ao que parece, é prescrito e proibido nas relações sociais dos leitores, às vezes quase do mesmo fôlego.

A melhor pista para o modo como a linguagem do medo funciona na carta para justificar e limitar a deferência que os leitores devem dar aos senhores, maridos, governadores e imperadores encontra-se nas raízes do Antigo Testamento que reforçam as exortações. O lugar para começar a determinar essas raízes está na injunção de resumo em 1.17: “[...] andai em temor, durante o tempo da vossa peregrinação”, que precede todas as instruções específicas do código doméstico. A injunção, de acordo com o versículo 17a, baseia-se no pressuposto de que os leitores “[invocam] por Pai aquele que, sem acepção de pessoas, julga segundo a obra de cada um”. Esse é o axioma básico da fé do Antigo Testamento (cf. Pv 24.12; Sl 62.12; Dt 10.17; a redação desses versículos ressoa na fraseologia de 1 Pe 1.17a) e requer a resposta de reverência e humildade diante de Deus e a confiança de que as injustiças do presente serão revertidas no futuro. A expectativa do futuro julgamento divino evocado em 1.17a é lembrada mais uma vez na referência em 2.12 ao “Dia da visitação” (em grego: *en hēmera episkopēs*), que faz eco da expressão usada em Isaías 10.3 para falar de um julgamento na história sobre a nação de Israel e que ressoa a linguagem semelhante utilizada posteriormente na literatura judaica (e.g., Eclo 18.20; Sb 3.7) para falar de um julgamento divino sobre os indivíduos.

O temor de YHWH evocado pela consciência do julgamento divino

tem implicações complexas para as relações sociais. Por um lado, as Escrituras do Antigo Testamento falam que o temor de YHWH engendram a disposição geral de humildade (e.g., Pv 8.13; 15.33; 22.4; cf. Eclo 1.27,30; 2.17) e a resposta particular de respeito e deferência para com os servos de Deus (e.g., Sl 2.11,12; cf. Eclo 7.29-31), para com os idosos (e.g., Lv 19.32)¹⁶ e para com os portadores de autoridade civil (Pv 24.21). Por conseguinte, as Escrituras falam que o temor é a maneira apropriada de relacionar-se com os pais (Lv 19.3), bem como a atitude que se espera que um escravo tenha para com o seu senhor (Mt 1.6).

Mas a inclinação desse tipo para com a humildade e deferência à autoridade é apenas uma das muitas implicações sociais do temor de YHWH, já que a ideia é articulada e aplicada na Escritura. Levítico 19, por exemplo, fala que o temor de Deus engendra respeito pelos mais velhos (19.32), bem como pelos surdos e cegos (19.14). Mais adiante, no mesmo livro, liga o temor ao tratamento compassivo dado aos pobres sem terra (25.36,43, cf. Ne 5.15). De acordo com o Salmo 34.13,14 (vv. que são citados em 1 Pe 3.10-12 como parte de uma citação extensa de Sl 34.13-16 e precedidos no contexto original do Salmo pelo convite de vir para que o salmista ensine a eles “o temor do SENHOR”), aprender o temor de YHWH envolve aprender um conjunto de comportamentos sociais: “Quem [...] deseja a vida, que quer largos dias para ver o bem? Guarda a tua língua do mal e os teus lábios, de falarem enganosamente. Aparta-te do mal e faze o bem; procura a paz e segue-a”.¹⁷

Ainda que o conteúdo didático da segunda metade do Salmo 34 e a ênfase em “o temor do SENHOR” (34.9,11; 34.10,12, LXX) sugiram afinidades com a tradição da sabedoria, a primeira metade do salmo traz a leitura semelhante ao início de uma ação de graças individual, que convida a comunidade a acompanhar o salmista nos louvores a

Deus por tê-lo livrado e exorta-a a aprender com seu exemplo de buscar refúgio em YHWH no meio dos problemas. A primeira vez que aparece o temor de YHWH no salmo é no versículo 7, na certeza de que “anjo do SENHOR acampa-se ao redor dos que o temem, e os livra”, e a segunda metade do salmo fala que os justos são pessoas em apuro e sofredoras. Se é literatura de sabedoria, então é sabedoria sob pressão. Com o convite para vir e aprender o temor de YHWH, está a promessa de que “o anjo do SENHOR [...] livra [...] [os] que o temem” (34.7) e a história de como “[o] SENHOR [...] livrou [...] [o salmista] de todos os [seus] temores” (34.4). É, também, o tema generalizado do Antigo Testamento (e.g., Sl 33.18,19; 85.9; 111.5; 115.11; 145.19; Pv 14.26,27; 19.23) e, obviamente, teria sido relevante para os vulneráveis e sofredores destinatários originais de 1 Pedro.

Portanto, a linguagem tradicional e escritural de “o temor do SENHOR”, na qual se baseia Pedro quando convida os leitores para uma vida de “temor” (1.17; 2.18), traz implicações para as relações sociais que incluem a disposição de humildade e deferência à autoridade, bem como um amplo conjunto de virtudes sociais — entre elas, a integridade, a benevolência e a pacificidade —, além de certo destemor diante das ameaças e terrores da vida.

O Antigo Testamento fala sobre, pelo menos, duas maneiras como o temor de YHWH expulsa outros temores, ambas relevantes ao modo como 1 Pedro emprega a linguagem do “temor” e ao contexto imperial da carta. A primeira maneira, assim como no Salmo 34, é que o temor de YHWH envolve confiar no poder divino para proteger o povo e derrotar seus inimigos. A segunda maneira, que é genérica no Antigo Testamento (e.g., Dt 10.12; 13.4), apresenta o temor de YHWH como exclusivo e incompatível com a idolatria. Essas duas dinâmicas estão inter-relacionadas, uma vez que a adoração de um deus envolve o temor da hostilidade desse deus e o exercício de confiança nesse deus

para repelir as outras coisas das quais o adorador tem medo. Por conseguinte, em Isaías 8.12,13 (cujo primeiro v. é citado em 1 Pe 3.14), o mandado: “[...] não temais o [...] temor [desse povo], nem tampouco vos assombreis” vem imediatamente antes da convocação dada ao temor exclusivo de YHWH: “Ao SENHOR dos Exércitos, a ele santificai; e seja ele o vosso temor, e seja ele o vosso assombro”.

Para os leitores de 1 Pedro, a convocação petrina para uma vida de “temor” durante o tempo de exílio é, por um lado, uma chamada à humildade e deferência social (incluindo a disposição de deferir a autoridade dos imperadores, governadores, senhores, maridos e anciãos [ou presbíteros]) e, por outro, um limite rigoroso sobre a motivação e expressão dessa deferência. As esposas não devem “[temer] nenhum espanto” (1 Pe 3.6). Os escravos devem viver “como livres” (2.16), sujeitando-se aos senhores terrenos *dia syneidēsín* (“por causa da consciência para com Deus”, 2.19) e não por causa do terror servil da punição. Os membros da igreja devem relacionar-se ao imperador e seus servidores (e, por implicação, às práticas do culto imperial) de maneira a manter uma distinção entre o “temor” que pertence unicamente a Deus e a “honra” devida ao imperador (2.17),¹⁸ mesmo quando envolver o risco de sofrimento e morte.

A textura complexa desse “temor” e suas implicações sociais não podem ser adequadamente explicadas, dizendo que se derivam da tensão entre a alienação escrituralmente generalizada do império e a conformidade social motivada pelos instintos de sobrevivência do autor. A conduta honesta e respeito, que os leitores devem demonstrar aos portadores de autoridade terrena, e o destemor, com o qual os leitores devem resistir às autoridades quando suas reivindicações ultrapassarem o mandato divino, estão fundamentadas por Pedro no mesmo conjunto de padrões e tradições escriturais interconectados.

Escritura, Império e Graça

Entender o papel do medo e intimidação nos arranjos sociais da vida no império é importante, mas o medo não era a única força que mantinha o império unido, ou a única forma que o contexto imperial moldava a vida diária dos súditos que viviam no território imperial. No tratado *Sobre a Clemência*, a descrição que Sêneca faz do governante benevolente (tão bem “protegido por suas próprias boas ações” que “não precisa de guarda-costas”) em contraste com o tirano é, claramente, exagerada e idealizada. Nenhum imperador romano jamais usou as armas “apenas para adereço”.¹⁹ Mas, mesmo assim, a descrição está, à sua maneira, fundamentada em observações astutas do funcionamento do poder, feitas por um escritor que tinha ampla oportunidade de observar a fragilidade da lealdade baseada apenas no medo e o poder que poderia ser exercido pelo benefício e obrigação recíproca no sistema de valores dos romanos.²⁰ Como os historiadores modernos desde Anton von Premerstein têm concordado cada vez mais, o Império Romano era um império de patronagem tanto quanto um império do medo.²¹

No contexto de um império em que a patronagem desempenhava tão crucial papel como mecanismo de integração social, a grande ênfase de 1 Pedro na linguagem da “graça”, “misericórdia”, “bondade” e “boas ações” tem fortes ressonâncias sociais e teológicas.

Em primeiro lugar (principalmente nas seções de abertura e encerramento da carta, i.e., em 1 Pe 1.1–2.10 e 4.12–5.14),²² a carta serve-se dos recursos do Antigo Testamento, interpretados na estrutura do cumprimento cristológico (1.10-12), para direcionar a gratidão dos leitores a Deus em Cristo como o benfeitor supremo e incomparável. Portanto (após a saudação e a bênção que deseja aos leitores “graça e paz [...] multiplicadas”; 1.2), a carta inicia em 1.3-5 com uma eulogia que bendiz Deus por sua “grande misericórdia” em conceder-lhes o

novo nascimento pela ressurreição de Cristo para uma esperança viva e uma herança imperecível — “a salvação já prestes para se revelar no último tempo”. Os temas do novo nascimento e da futura salvação permanecem em vista ao longo do capítulo e continuam a ser ligados explicitamente à atividade da graça de Deus em Cristo. Os versículos 10 a 12 falam que os profetas indicaram a “salvação”, a “graça destinada a vocês” (NVI), leitores, e o versículo 13 exorta-os: “[...] coloquem toda a esperança na graça que lhes será dada quando Jesus Cristo for revelado”. Aqui, a palavra grega *teleiōs* (“toda a esperança”) implica plena certeza e, da mesma forma, singela lealdade a Cristo como patrono e benfeitor, preparando o caminho para as exortações à santidade nos versículos seguintes.

No versículo seguinte (1 Pe 1.14), os leitores são exortados a obedecer, porque eles são “filhos” que devem obediência ao Pai, e os versículos 18 e 19 falam que a sua salvação foi realizada “não [...] com coisas corruptíveis, como prata ou ouro, [...] mas com o precioso sangue de Cristo”, contraste que simultaneamente enfatiza a generosidade dispendiosa de Deus como benfeitor celestial e deprecia o valor das “coisas corruptíveis, como prata ou ouro” que os patronos terrenos podem oferecer. Nos versículos 23 a 25, o capítulo encerra mostrando aos leitores que eles foram “de novo gerados [...] pela palavra de Deus, viva e que permanece para sempre”. No versículo 24, a “palavra” através da qual nasceram de novo é especificada como convocação misericordiosa para voltar do exílio falado pelo profeta em Isaías 40. No versículo 25 de 1 Pedro 1, essa palavra é apropriada como anúncio ou expectativa do evangelho de Cristo.

O primeiro parágrafo do capítulo 2 de 1 Pedro mantém o foco nos dons análogos do novo nascimento e da futura salvação. As injunções do versículo 1 são apoiadas pelo apelo aos leitores no versículo 2 como “meninos novamente nascidos” que desejam “afetuosamente [...] o leite

racional, não falsificado, para que, por ele, [eles vão] crescendo”. O versículo 3 explica que a experiência de beber o leite da benignidade de Deus, em um eco do Salmo 34.8, é “[provar] que o SENHOR é benigno [*chrēstos*]”. Como ocorreu no parágrafo anterior, quando se apropriou de Isaías 40.8, Pedro entende que os leitores experimentaram a atividade da graça de Deus quando encontraram Cristo — o “ele” de 1 Pedro 2.4 identifica implicitamente a referência ao “SENHOR” (da citação do salmo) como referência a Cristo.

A cadeia de citações e alusões escriturais nos versículos 6 a 10 de 1 Pedro 2, que conclui a primeira seção da carta, termina com as palavras do profeta Oseias sobre o Israel apóstata e restaurado, apropriadas e aplicadas aos leitores da carta para fundamentar sua salvação e sua identidade como povo na misericórdia de Deus: “Vós que, em outro tempo, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus; que não tínheis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia” (2.10; cf. Os 1.6-10). Não admira, portanto, que, no versículo anterior (1 Pe 2.9), Pedro fale que a chamada dos leitores está direcionada ao propósito de “[anunciarem] as virtudes [em grego: *tas aretas*] daquele que [lhes] chamou das trevas para a sua maravilhosa luz”, linguagem que lembra as inscrições honoríficas que elogiam a generosidade de um benfeitor.²³

Os capítulos finais da carta (4.12–5.14) também enfatizam a graça de Deus em Cristo. Em 1 Pedro 5.5, Deus é aquele que “dá graça aos humildes” (servindo-se da linguagem de Pv 3.34, LXX) e, em 5.10, Ele é “o Deus de toda a graça”, visto que “ele mesmo [...] aperfeiçoará, confirmará, fortificará e fortalecerá” os leitores da carta. Finalmente, 5.12 usa linguagem semelhante para resumir o propósito da carta: “Escrevi abreviadamente, exortando e testificando que esta é a verdadeira graça de Deus, na qual estais firmes”. Tendo em vista a ausência na carta de indicação de ter ela sido ocasionada por debates

teológicos internos sobre o lugar da graça divina e das obras da Lei, é melhor entendermos que a injunção solene exorta a confiança na generosidade e fidelidade de Deus em oposição à confiança nos recursos e defensores terrenos.

Se as seções de abertura e encerramento da carta enquadram o conteúdo com o lembrete de que Deus é o grande benfeitor, o miolo (2.11–4.11) chama os crentes a imitar e participar da generosidade de Deus, sendo eles mesmos benfeitores dentro e fora da comunidade da igreja.

Na igreja, os leitores devem, de acordo com os versículos de encerramento da seção, agir uns para com os outros como “bons despenseiros da multiforme graça de Deus” (1 Pe 4.10). Devem também ministrar uns aos outros com palavras e ações, estendendo e incorporando a graça de Deus para que as ações dos leitores funcionem como as ações de Deus, e as palavras deles, como as palavras dele (4.11). A imagem dos “despenseiros” no versículo 10, bem como a injunção para praticar a hospitalidade no versículo 9, sublinha como essas expressões da graça na comunidade cristã estão ligadas com a metáfora da igreja como casa para quem não tem casa. A fidelidade a Cristo pode afastar os leitores das redes de patronagem que poderiam oferecer-lhes certo grau de progresso ou proteção, mas as práticas da hospitalidade e benefício oferecidas pela igreja são fonte alternativa de segurança, como expressão presente e visível da benignidade de Deus.²⁴

Mas as “boas obras” que a carta promove para os leitores não se limitam às expressões intramurais de benevolência mútua. Elas também são parte da forma como os membros da igreja devem relacionar-se com a comunidade em seu sentido mais amplo. Os versículos iniciais da seção central apontam fortemente nessa direção. Os crentes não devem apenas “[anunciar] as virtudes” de Deus (2.9) por meio de palavras,

mas “[ter] o [...] viver honesto entre os gentios, para que, naquilo em que falam mal de vós, como de malfeitores, glorifiquem a Deus no Dia da visitação, pelas boas obras que em vós observem” (2.12).

Não devemos entender que as “boas obras” (2.12; em grego: *kala erga*) que estão imediatamente em vista na carta são exclusivamente ou mesmo principalmente obras de benevolência ativa e pública. O versículo é ladeado, de um lado, pela chamada: “[...] que vos abstenhais das concupiscências carnavais” e, de outro, pela injunção: “Sujeitai-vos [...] a toda ordenação humana”, sugerindo que a vida de “boas ações” abarca ampla gama de ações e abstenções. No entanto, a referência no versículo seguinte aos governadores que são enviados para “castigo dos malfeitores” e também para “louvor dos que fazem o bem” (2.14) dá bom apoio à teoria de que devemos incluir no escopo da expressão os atos do benefício público (feitos por quem tinha recursos). É, afinal, quase impossivelmente imaginar situações em que as autoridades cívicas romanas teriam destacado cidadãos particulares para louvá-los pela fidelidade matrimonial exemplar ou pela submissão à autoridade, mas os louvores públicos por atos notáveis de benefício eram generalizados e estão bem documentados.²⁵

O versículo 15 afirma explicitamente uma das funções das “boas obras”: “[...] que, fazendo o bem, tapeis a boca à ignorância dos homens loucos”. O estilo de vida notoriamente virtuoso dos membros da igreja, incluindo a abstenção das “concupiscências carnavais”, o benefício público e a sujeição à autoridade (“ordenação humana”), é considerado como refutação das calúnias dos críticos. Não devemos, porém, entender que essa expectativa é nada mais do que uma estratégia pragmática para melhorar a reputação pública da igreja. Mesmo aqui, a função apologética das boas obras dos crentes é articulada com a “vontade de Deus”, o que é consistente com a ênfase na vontade e prazer de Deus que continua por toda a seção central da

carta (2.16,20,21; 3.4,12,17; 4.2). Os leitores devem fazer “boas obras” não somente ou essencialmente para serem louvados pelo governador ou para silenciarem os ignorantes, mas também para cumprir a vontade e propósito de Deus.

Nos versículos que circundam imediatamente a justificativa do autor em 2.15, ele não declara a fonte da confiança de que as boas obras desse tipo são da “vontade de Deus” e que o efeito divinamente desejado para as boas obras incluía o silenciamento dos ignorantes críticos da comunidade cristã. Em outros lugares da carta, ele fornece bases escriturais explícitas para a exortação às boas obras e para a confiança em relação ao efeito apologético. O lugar mais óbvio onde ele faz isso está em 3.8-13, onde as exortações dos versículos 8 e 9 e as tranquilizações do versículo 13 envolvem extensa citação do Salmo 34.12-16 (Sl 34.13-17, LXX). Nos versículos, o salmista exorta cada ouvinte: “Aparta-te do mal e faze o bem” e “procura a paz e segue-a”, apresentando esse caminho como meio de dever e modo de bendizer a pessoa que “deseja a vida” e “quer largos dias para ver o bem” (Sl 34.12). Além da citação explícita e inconfundível do Salmo 34, também é possível (como argumentou Bruce Winter) que Pedro esperasse que os leitores, cuja vida ele diz que é como um tempo metafórico de exílio (1.17, “peregrinação”), ouvissem a linguagem de “[fazer] o bem” e “[procurar] a paz” como que ecoando da carta aos exilados em Jeremias 29, com o conselho: “Procurai a paz da cidade para onde vos fiz transportar; e orai por ela ao SENHOR, porque, na sua paz, vós tereis paz” (Jr 29.7).²⁶

Num império em que a patronagem e o benefício eram poderosas forças de integração social e a exclusão das redes de patronagem significava dolorosa alienação, os lembretes de 1 Pedro sobre a “graça”, “misericórdia” e “benignidade” de Deus e as exortações para os crentes “[fazerem] o bem” e agirem como “despenseiros da multiforme graça

de Deus” — extraído, em ambos os casos, dos poços fundos das tradições escriturais — desempenharam funções sociais importantes. Ao destacar Deus como o grande benfeitor de seu povo e exortar os crentes a atuar como agentes do benefício divino uns para com os outros, os lembretes afrouxaram os laços da dependência e obrigação que os leitores teriam sentido em relação às redes pagãs de patronagem e contrabalançaram parte da alienação que teriam experimentado. Ao mesmo tempo, ao exortar os crentes a serem ativos em boas obras externamente orientadas e publicamente visíveis, os lembretes incentivavam os leitores da carta a manter as ligações sociais positivas com a comunidade em sentido amplo, estendendo bênçãos aos próximos e combatendo as calúnias dos inimigos.

Escritura, Império e Glória

Os laços de patronagem e reciprocidade, que eram tão vitais para o funcionamento do império, não funcionavam grosseira ou mecanicamente como um “colossal esquema de toma lá, dá cá”.²⁷ Os ideais e práticas de patronagem (juntamente com os ideais e práticas de medo e intimidação analisados acima) desempenharam papel na ecologia mais ampla e interconectada dos sistemas econômicos, estéticos, éticos e religiosos. Na ecologia maior e imperial, uma terceira dimensão crucial do império — que, às vezes, reforçava a dinâmica do medo e patronagem e, às vezes, estava em tensão com eles — era o sistema de honra, que funcionava como moeda para avaliar as pessoas e comunidades e como código para medir e direcionar a conduta. A honra poderia ser acumulada por conduta virtuosa e exercícios de maestria (na guerra ou outra peleja análoga) e era mostrada em manifestações visíveis e públicas de glória.²⁸ Não foi por acaso que a linguagem da “preciosidade” era cognata da linguagem da “honra”,²⁹ já que o sistema era simultaneamente ético, econômico e estético.

Representações do que se considerava esplêndido e glorioso (e, a título de contraste, do que se considerava vergonhoso e feio) valiam-se e reforçavam os códigos morais do império e sua ordem social e econômica.

O código de honra imperial e suas representações visuais onipresentes são um pano de fundo essencial sobre o qual devemos ler a linguagem da “glória”, da “honra” e da “preciosidade” que é tão predominante em 1 Pedro. Para os leitores que se viam como “exilados” no império da “Babilônia”, o lembrete em 1.24: “Toda carne é como a erva, e toda a sua glória, como a flor da erva” (ARA) não era mero floreio ornamental ou obviedade desfocada. No novo contexto em 1 Pedro, assim como no contexto original em Isaías 40, o lembrete teria acarretado implicações óbvias e importantes sobre como os leitores tinham de ver a particular “carne” e a particular “glória” do império no qual viviam (cf. Is 40.6-8,23,24). Com o lembrete da glória passageira do império, também há uma série de referências à transitoriedade dos bens e produtos corruptíveis e marcescíveis do império (1 Pe 1.4,7; 3.4).

Ainda que os portadores de poder terreno sejam cobiçosos de glória e insistentes que a recebam, a carta mostra aos leitores que aquele a quem toda glória apropriadamente pertence é Deus (1 Pe 4.11). A vocação dos leitores é “que anuncieis as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz” (2.9), e Pedro articula seu desejo de conversão dos pagãos em termos da esperança de que os gentios “glorifiquem a Deus [...] pelas boas obras que [...] observem [no povo de Deus]” (2.12).

Embora a carta descreva a glória de Deus em termos inequivocamente imperiais, ela não exige que os leitores imitem os códigos de honra e valorizem o que pertence ao império de Roma e que os transfiram para o império de Deus. Ao incluir a figura

vergonhosa e sofredora do Jesus crucificado na identidade de Deus, 1 Pedro recalibra radicalmente a escala de valores na qual a honra e a preciosidade são medidas.

Esta ênfase surge logo no início da carta e recebe fundamentação explicitamente hermenêutica em 1.10,11, que informa os leitores que “o Espírito de Cristo” testemunhou, pelos profetas, “os sofrimentos que a Cristo haviam de vir e a glória que se lhes havia de seguir” (1.11). Embora 1.11 expresse que a conexão entre sofrimento e glória é sequencial, sua representação assume maior complexidade em 1.18,19, onde fala que o sangue da crucificação de Cristo (a qual, pela ótica romana, era emblema de vergonha e fealdade quase inexpressivas) é “precioso” (em grego: *timios*) à luz retrospectiva do veredito divino da glorificação mencionado no versículo 21. A mesma linguagem de preciosidade repete-se no parágrafo seguinte, onde fala que o Jesus crucificado e ressuscitado é “a pedra viva, reprovada, na verdade, pelos homens, mas para com Deus eleita e preciosa” (2.4). A descrição é apoiada pela citação no versículo 6 extraída de Isaías 28.16 (LXX), onde menciona “uma pedra já provada, pedra preciosa de esquina” assentada por Deus em Sião.³⁰ A linguagem da Escritura também ecoa, dando efeito semelhante, em 1 Pedro 3.22, que descreve que o Cristo ressuscitado está assentado “à destra de Deus, [...] havendo-se-lhe sujeitado os anjos, e as autoridades, e as potências” (cf. Sl 110.1).

A representação do Cristo crucificado como “eleita e preciosa” para com Deus implica eleição, beleza e preciosidade para os associados a ele, incluindo os humildes, os incapazes e os perseguidos. A relação já está prevista em 1 Pedro 1.2, que trata os leitores de “eleitos”, e em 1.7, que fala que a fé no meio dos sofrimentos é “muito mais preciosa do que o ouro”. O vínculo entre “pedra viva” e “pedras vivas” ocorre explicitamente em 2.4,5, e a implicação para a preciosidade dos leitores está escrita em 2.7 (entendendo que *hymin... hē timē* não se refere à

posição de Cristo, segundo a estimativa dos leitores [cf. “para vós, os que credes, [a pedra] é preciosa”], mas à condição dos leitores em associação com Cristo [cf. “essa pedra é de muito valor para vocês, os que creem”, NTLH)].³¹

A inferência mais óbvia que a carta extrai dessa linha de conexão é como os leitores devem considerar os sofrimentos que padeciam. O padrão de “sofrimentos” e a subsequente “glória” estabelecidos em 1.11 repete-se pelo restante da carta (cf. 4.13-16; 5.1,10) e estende-se aos sofrimentos e aflições de todo aquele que era “chamado por esse nome” (4.16, NTLH). Mas sofrimentos e perseguições não são os únicos quesitos pelos quais devemos interpretar e avaliar a experiência social dos leitores, de acordo com a escala de honras que foi recalibrada à luz da história de Cristo. Em 3.4, Pedro revela às esposas que “um espírito manso e quieto” constitui “a beleza” (NTLH; o “inocorrível traje”, ARC) que “é precioso [em grego: *polyteles*] diante de Deus”³² e exorta os maridos a dar “honra” (*timē*) à sua esposa (3.7) exatamente por causa da posição mais fraca das mulheres. Ele relata que os castigos injustos sofridos pelos escravos como vergonha e sofrimento serão, um dia, revertidos pela honra que eles compartilham com Cristo, como também o serão os castigos injustos sofridos por eles como expressão da decisão tomada de submeter-se à autoridade dos senhores — postura de submissão e suportamento que é valorizada em 2.20 por portar grande *kleos* (crédito; cf. “glória”, ARC; “merecimento”, NTLH; “vantagem”, NVI) à vista de Deus.³³ Pedro apresenta a estendida citação de Isaías 53 para dar exemplo a ser imitado e prova de que tal conduta é “agradável a Deus” (1 Pe 2.20). É conclusão presumivelmente tirada das referências à exaltação e glória divinas que enquadram o quarto cântico do servo (cf. Is 52.13; 53.3,4,12).

A carta não descreve Deus como uma divindade particular dos cristãos, mas, sim, como o Criador de todo o mundo (cf. 1 Pe 2.13;

4.19), fato que nos ajuda a entender a confiança do autor em entendermos que os valores da igreja e os valores da cultura são, até certo ponto, louváveis.³⁴ Se a beleza, a honra e a preciosidade têm de ser medidas pelo modo como as coisas aparecem “diante de Deus” (3.4; cf. 2.4,5,20), então o sistema de valores contraculturais, de acordo com o qual os leitores são encorajados ao longo da carta a medir as coisas, é recomendado não apenas como a moralidade privativa e a estética de uma comunidade sectária, mas como as coisas realmente são. O que é agradável diante de Deus pode, pelo menos em princípio, ser agradável a todos os que têm olhos para ver (cf. 2.12; 3.1,2).

Uma Hermenêutica para os Exilados

As palavras e temas da Escritura, interpretados à luz dos sofrimentos e glorificação de Cristo, estão, portanto, genericamente presentes e são fundamentalmente importantes para a interpretação de Pedro da vida no império. A dimensão socialmente “conformista” e a dimensão socialmente “resistente” das injunções da carta, aplicadas à dinâmica do medo (ou temor), patronagem e honra que formaram a experiência social dos leitores, são expressas em termos de categorias escriturais e fundamentadas em padrões escriturais de julgamento. A Escritura, interpretada cristologicamente, deu a Pedro uma linguagem e fundamento lógico (1) para estabelecer um argumento que inclui a *justificativa* da deferência à autoridade secular e o *limite* às suas reivindicações; (2) para fazer exortações que promovessem a *disposição* de aceitar o afastamento em relação às redes de patronagem dos gentios e a *prontidão* para envolver-se em obras de benevolência pública; e (3) para uma visão do que era belo e glorioso, que abarcasse a *recalibragem* radical do sistema de valores do império e a *esperança* de que, pelo menos, alguns dos cidadãos e magistrados do império contemplassem vislumbres da beleza e glória na corporificação social

da visão.

Os cristãos em nosso tempo, ao aprender a ler a Bíblia na “Babilônia” do Ocidente em fins do período moderno, podem aprender muito com a perspectiva de Pedro sobre a vida no Império Romano. A carta mostra-nos as profundas raízes escriturais que precisaremos para preservar a identidade cristã fiel em meio a uma cultura cada vez mais pós-cristã, resistindo à pressão de conformar nossos valores e estilo de vida aos da cultura predominante, sem sucumbir às tentações do desengajamento e derrotismo que se encontram na direção oposta. Na história dos sofrimentos e glória de Cristo, bem como nas Escrituras que continuam a abordar-nos como a Palavra viva e duradoura de Deus, temos os recursos para uma existência diferenciada, cheia de graça e de esperança, ainda que na Babilônia. A hermenêutica exílica de 1 Pedro oferece-nos um forte exemplo de como extrair esses recursos e usá-los para construir uma comunidade cristã fiel em um mundo pós-cristão.



CAPÍTULO 14

“TOMA-O E COME-O”

Apocalipse e a Hermenêutica do Gênero Apocalíptico

Apocalipse e Interpretação

O livro de Apocalipse é notório pelos desafios que ele apresenta aos intérpretes. As introduções ao livro começam, em geral, por reconhecer sua complexidade desconcertante e analisar os pontos de vista concorrentes (preterista, futurista, historicista, idealista, etc.) que são usados para interpretá-lo.¹ Livros que oferecem orientação na interpretação das visões e profecias de Apocalipse são abundantes e por boas razões.

O gênero apocalíptico, porém, não é apenas um desafio hermenêutico. É, em si, uma hermenêutica que oferece aos leitores uma interpretação das realidades intrigantes e desconcertantes da história e da experiência, mostrando-lhes como relacionar essas realidades às Escrituras e à história de Jesus. David deSilva resume devidamente este aspecto da função pretendida do livro:

Mais do que a necessidade de ser interpretado, Apocalipse interpreta a realidade do público, mostrando-lhe o verdadeiro caráter do imperador, o culto ao governador e a cidade que escravizou o mundo, a verdadeira luta nos bastidores do mundo visível, os verdadeiros riscos que acarretam as escolhas que os crentes fazem, a verdadeira natureza do caráter e mensagem de outros profetas nas comunidades que João trata.²

Uma maneira pela qual João apresenta essa função hermenêutica é pela imagem recorrente de um rolo (“livro”), que aparece repetidamente e em pontos fundamentais nas visões relatadas em Apocalipse. O clímax da visão celestial nos capítulos 4 e 5 é o anúncio do Cordeiro, que é digno de abrir os selos do rolo que está nas mãos daquele que está assentado sobre o trono. O recomissionamento de João como profeta nos capítulos 10 e 11 toma a forma de visão, na qual

ele recebe um rolo aberto, ouve a ordem de comê-lo e, então, de profetizar. O último capítulo do livro descreve que o conteúdo de sua profecia é um rolo não selado, cujas palavras devem ser guardadas por todos os que as ouvirem. Selado e não selado; provado, engolido e digerido interiormente; profetizado, ouvido e guardado — em cada ponto, a visão de João enfoca um rolo e seu conteúdo.

Em nenhum desses casos, o conteúdo do rolo tem de ser diretamente identificado com as palavras da Escritura — se por “Escritura” queremos dizer a coleção de livros do Antigo Testamento que João e seus primeiros leitores teriam citado por esse nome. Meramente equiparar a imagem do rolo à categoria da Escritura é atenuar as complexidades das visões de João. Tampouco, estritamente falando, o Apocalipse oferece-se como contribuição explícita para a interpretação escritural. Embora saturado do início ao fim com palavras, frases, imagens e ideias das Escrituras (na verdade, Apocalipse tem mais referências escriturais desse tipo do que os outros livros do NT),³ Apocalipse não contém uma única citação escritural que seja claramente identificada e apresentada como tal.

No entanto, como veremos, as visões de João claramente implicam que o livro tem de ser recebido como a Escritura tem de ser recebida; que o conteúdo é consistente e está impregnado pelo conteúdo da Escritura; e que as dificuldades que apresenta para os que recebem e propagam seu conteúdo são as mesmas dificuldades apresentadas pela Escritura de forma mais geral. A ajuda que Apocalipse oferece aos leitores na tarefa de interpretar o seu mundo e experiência também é, indiretamente, a ajuda na tarefa de viver como leitores fiéis da Escritura em um tempo em que a mensagem é amplamente descrida e ferrenhamente combatida e suas promessas centrais permanecem, até agora, não consumadas.

Este capítulo final interpretará o Apocalipse e investigará como ele

forma os leitores como intérpretes. Concentrar-nos-emos em como as visões de João incentivam os que as ouvem a darem sentido à experiência e às observações que fazem do mundo, à luz do que lhes foi revelado sobre a história da salvação, o clímax na morte e ressurreição de Jesus, bem como a culminação divinamente pretendida nas coisas que ainda estão por acontecer. Tendo em vista que a tarefa de ler a Bíblia jamais pode ser separada da tarefa de dar sentido ao mundo e à vida, a questão que propomos aqui também concluirá essa investigação do livro inteiro sobre o que significa ser leitores da Escritura que guardam suas palavras com fé perseverante e busca cuidadosa por entendimento.

Abrindo o Rolo Selado (Ap 4–5)

Após a visão inicial de Jesus como “um semelhante ao Filho do Homem” em Apocalipse 1.9-20 e as cartas às igrejas que João recebe a ordem de escrever nos capítulos 2 e 3, a primeira grande visão celestial que João registra para os leitores é de um trono sobre o qual o próprio Deus está assentado, cercado por animais (“seres viventes”, ARA) que lhe dão glória em palavras adaptadas dos serafins de Isaías 6. Diferente da visão de Isaías, essa visão não culmina com um comissionamento profético. João já foi comissionado na visão de Cristo narrada em Apocalipse 1.9-20. Na visão de João, Deus não está esperando para falar e nem perguntando quem irá como seu mensageiro. Ele está segurando na mão um rolo (“livro”) cheio de palavras, que foram escritas em ambos os lados, e a pergunta é quem está qualificado para encarregar-se das palavras, interpretando-as e implementando-as de modo a cumpri-las.

A imagem de um rolo selado é familiar para os leitores da Escritura. Isaías, por exemplo, pouco depois da cena de comissionamento no capítulo 6, recebe uma terrível palavra de julgamento e, em seguida,

esta ordem: “Liga o testemunho e sela a lei entre os meus discípulos”, porque “o SENHOR [...] esconde o rosto da casa de Jacó” (Is 8.16,17). Daniel, da mesma forma, recebe revelações sobre os futuros julgamentos de Deus e, em seguida, a ordem: “[...] fecha estas palavras e sela este livro, até ao fim do tempo” (Dn 12.4). Quando um personagem na visão pergunta: “Quanto tempo decorrerá antes que se cumpram essas coisas extraordinárias?” (12.6, NVI), ele recebe a resposta em termos que Daniel acha enigmático e confuso. Quando pede mais esclarecimentos, ele, por sua vez, é lembrado que “estas palavras estão fechadas e seladas até ao tempo do fim” (12.5-9). Em tempos em que a iniquidade domina a terra e o rosto de Deus está escondido de seu povo, a imagem do rolo selado fala de detalhes e cronogramas nos propósitos de Deus que lhe são conhecidos, mas que ainda estão ocultos para o seu povo.

A pergunta feita pelo personagem na visão de Daniel (“quanto tempo?”) — que ressoa a pergunta de Isaías (“até quando?”, 6.11) e dos salmistas (e.g., 6.3; 13.1,2; 35.17; 74.9,10; 89.46) e que, por sua vez, ressoa a pergunta feita pelas almas martirizadas que estão debaixo do altar em Apocalipse 6.10 — não é feita por curiosidade ociosa ou por especulação teórica, mas articula a angústia e a preocupação de uma fé que está sendo provada pelo “adiamento” dos prometidos atos de justiça de Deus. Por conseguinte, na visão de João, ele chora quando “ninguém no céu, nem na terra, nem debaixo da terra, podia abrir o livro [“rolo”], nem olhar para ele” (5.3). Mesmo a visão mais gloriosa do esplendor do céu é ocluído por lágrimas e acompanhado por perguntas que João não pode simplesmente se livrar ou eliminar, no que diz respeito às promessas de Deus que ainda estão por cumprir-se, para defender seu povo e restaurar seu mundo. As lágrimas de João e a pergunta que as provoca não interrompem a narrativa da visão celestial. Fazem parte dela. Um deus cuja adoração não evocasse tais

perguntas seria muito diferente do Deus da Bíblia, e um modo de gênero apocalíptico que não desse espaço para tais perguntas de justiça terrena seria radicalmente diferente do gênero apocalíptico do Antigo e do Novo Testamento.

A resposta dada à pergunta (e a resposta ao choro de João) não é, pelo menos primariamente, um desdobramento imediato das palavras escritas no rolo selado. É, antes, um anúncio de quem é capaz (Ap 5.5; cf. 5.3) e digno (5.9; cf. 5.2,4) de fazê-lo. Estreitamente relacionadas como estão, as questões da capacidade e dignidade não são tratadas na retórica da narração da visão, como se fossem idênticas e intercambiáveis.⁴ É na capacidade de “o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi, que venceu” (5.5) que aquele que se apresenta para tomar o rolo é capaz de abri-lo e desatar os seus selos, mas é (repetida e enfaticamente) na capacidade de “Cordeiro, como havendo sido morto” (5.6) que Ele é adorado e honrado como digno (5.9,12).

A pergunta representada pelo rolo selado sobre os planos e propósitos de Deus é questão de fidelidade e justiça de Deus tanto quanto de onipotência. Da mesma forma, a resposta dada sobre aquEle que entende e decreta esses propósitos enfoca menos em seu poder absoluto para realizar essas tarefas do que na legitimidade com a qual Ele exerce esse poder. Se alguém tem o direito de exercer esse tipo de “poder, e riquezas, e sabedoria, e força” ou de receber “honra, e glória, e ações de graças” que lhe são oferecidas por fazer isso, é aquEle que foi morto como Cordeiro e que derramou seu sangue para comprar homens e mulheres para Deus. Dadas as nuvens escuras que obscurecem os propósitos de Deus e o longo “adiamento” em sua realização, os crentes não estão errados em procurar garantia para a contínua decisão de confiar que o Deus que eles adoram é soberano e bem-intencionado. A garantia que recebem é a morte e ressurreição de Jesus — sua dignidade como Cordeiro morto e seu triunfo sobre a

morte como Leão da tribo de Judá. Os eventos que ocorrem quando os selos do rolo são abertos são aterradores e nebulosos, mas João e os ouvintes estão seguros no conhecimento de que esses eventos estão dentro do controle e entendimento do Cordeiro.

Comendo o Rolo Aberto (Ap 10–11)

Depois que os sete selos foram abertos (Ap 6.1–8.1) e as primeiras seis das sete trombetas que os seguem foram tocadas (8.2–9.21), João recebe a segunda visão de um rolo, descrito, desta vez, como “livrinho” (10.2) e mantido na mão de “outro anjo forte” (10.1; cf. 5.2). Apesar das múltiplas e próximas conexões entre essa visão e a visão do capítulo 5, os termos descritivos dos dois rolos não indicam que devemos considerá-los idênticos, como se o rolo do capítulo 10 fosse a versão não selada do rolo do capítulo 5.⁵ Diferente do rolo do capítulo 5, este está aberto, desenrolado e mantido no alto para todos verem (10.2,8). A descrição “livrinho” (em grego: *biblaridion*; diminutivo de *biblarion*, que, por sua vez, é diminutivo de *biblion*, o termo grego usado no cap. 5) sugere algo de conteúdo marcadamente menos abrangente do que o rolo maior e de dois lados no qual se concentra a visão anterior. Esse rolo, ao que parece, não contém os secretos conselhos de Deus, mas, sim, uma palavra para ser publicada e divulgada mediante a profecia de seu servo João.

Enquanto o rolo anterior é confiado às mãos do Cordeiro, este rolo é entregue diretamente a João. Mais do que isso, ele recebe a ordem: “[...] Toma-o e come-o, e ele fará amargo o teu ventre, mas na tua boca será doce como mel” (10.9). A instrução ecoa claramente a instrução semelhante dada a Ezequiel, e a promessa de que o rolo será doce na boca de João é expressa em palavras extraídas da descrição da experiência do profeta quando comeu o rolo que lhe foi dado (cf. Ez 3.1-3). Entretanto, as palavras deste rolo não são apenas doces para a

boca; elas também são amargas para o ventre — realidades que João experimenta imediatamente quando come o rolo conforme foi instruído.⁶ No contexto da narrativa da chamada profética (cf. Ap 10.11) e no pano de fundo do intertexto em Ezequiel, o contraste na metáfora entre a “boca” (na qual as palavras são doces) e o “ventre” (no qual elas ficam amargas) não implica distinção entre o gosto (superficial e temporário) da doçura das palavras e a amargura (duradoura e real) que elas ocasionam quando são ingeridas. Para o profeta, a boca é o órgão do paladar e, também, mais importante ainda, o órgão da fala (cf. Ez 3.1,4; Jr 1.9; 5.14). O contraste é entre a doçura da justiça e salvação, que o profeta recebe a tarefa de proclamar, e a amargura dos sofrimentos, que têm de preceder a salvação como prelúdio inescapável — a amargura que o profeta tem de ingerir e suportar dentro de si mesmo.⁷

Depois que João é comissionado a profetizar em Apocalipse 10, ele tem uma visão no capítulo 11 de toda a assembleia do povo de Deus, em solidariedade com quem ele é chamado para testemunhar. A imagem das “duas testemunhas” visa claramente simbolizar um grupo muito mais numeroso do que apenas dois indivíduos. O testemunho que dão antagoniza todos os habitantes da terra (11.9,10) e dura por todo o período (1.260 dias), durante o qual “a Cidade Santa” é pisoteada pelos gentios (11.3; cf. 11.1,2). Interpretada pelo segundo plano da visão do Templo medido nos versículos 1 e 2 e pelo padrão anterior da imagem dos castiçais nas visões e cartas dos capítulos 1 a 3, a visão dos dois castiçais (11.4) sugere a imagem da Igreja, que testemunha para Israel e para as nações (cf. 11.8-10) no poder de Moisés e Elias (cf. 11.6).⁸

A visão que João teve dos castiçais tem outro antecedente anterior: o castiçal de ouro de Zacarias 4. A visão de Zacarias também é a fonte da imagem paralela das duas testemunhas como “duas oliveiras” e da

declaração de que elas “estão diante do Deus da terra” (Ap 11.4; cf. Zc 4.3,14). A alusão à visão de Zacarias das duas oliveiras (com as alusões a Moisés e Elias em Ap 11.6) indica forte senso de continuidade entre o testemunho das duas testemunhas na visão de João e o testemunho dos profetas do Antigo Testamento.⁹ O rolo que João recebe para comer, segundo a visão do capítulo 10, não pode, formalmente falando, ser símbolo dos livros do Antigo Testamento. Devemos, porém, entender que as profecias que ele tem de falar quando tiver comido o rolo, juntamente com as profecias que todos os seus colegas de testemunho terão de proclamar,¹⁰ são extensão clara da mensagem e ministério dos seus antepassados veterotestamentários. Seu destino também é apresentado em termos que sugerem forte continuidade com o destino dos profetas que foram antes deles. Assim como eles e como o próprio Senhor Jesus, as duas testemunhas estão destinadas a morrer na “grande cidade que, espiritualmente, se chama Sodoma e Egito, onde o seu Senhor também foi crucificado” (Ap 11.8; cf. Lc 13.33). A única diferença é que Jerusalém agora se tornou figura do mundo inteiro¹¹, e os seres humanos de “vários povos, e tribos, e línguas, e nações” (Ap 11.9) atravessam a praça da cidade e contemplam os cadáveres das duas testemunhas.

De acordo com essa visão, o privilégio de receber as palavras da revelação de Deus acompanha a ordem de “comê-las”, internalizando a mensagem, e a comissão de falá-las, por mais indesejável que seu teor seja para quem as ouvir. A Igreja, como as visões de João descrevem-na, é uma comunidade profética: um castiçal em tempos de trevas, em um templo cujos átrios estão cercados pelos inimigos de Deus. João está ciente, claro, de que nem todo crente, em cada lugar e tempo, acabará martirizado pelo testemunho que der. Afinal, o próprio João foi exilado, e não executado. Porém, se os ouvintes de João veem a si mesmos representados coletivamente pelas figuras das duas

testemunhas na visão de Apocalipse 11, então eles não alimentam ilusões sobre qual pode ser o custo final da fidelidade à Palavra.

A visão de Apocalipse 11 é sangrenta e confrontadora, mas não podemos dizer que é derrotista. As duas testemunhas são mantidas vivas até o momento em que tenham concluído seu testemunho (11.7), e, após um curto período em que seus inimigos ficarão cheios de regozijo sobre os cadáveres e comemorarão a vitória, as testemunhas serão trazidas de volta à vida pelo sopro de Deus, ficarão de pé e serão levadas para o céu em uma nuvem (11.11,12). A vitória das duas testemunhas é a vitória dos fracos sobre os fortes, acompanhada pela futura ressurreição e, também, prolepticamente, pela vitória moral do testemunho e martírio que a precedem. Como as testemunhas fiéis, cujo triunfo é celebrado no capítulo seguinte, elas venceram “pelo sangue do Cordeiro e pela palavra do seu testemunho; [porque] não amaram a sua vida até à morte” (12.11).

Guardando o Rolo não Selado (Ap 22)

O último rolo (“livro”) nas visões de João é o referido nas palavras do anjo, que fala com ele no capítulo final do livro (Ap 22.6-11), referência que o próprio João retoma no aviso de 22.18,19. Desta vez, o rolo é uma imagem não dos secretos conselhos de Deus, nem das palavras que João tem de ingerir e profetizar, mas, sim, das palavras que ele acabou de escrever e agora tem de entregar aos leitores pretendidos. A passagem enfoca não o falar as palavras de Deus, mas o recebê-las, não a igreja como comunidade de profetas, mas a igreja como comunidade de ouvintes, que aceita as palavras de João e guarda-as como revelação do Senhor Jesus.

Duas coisas destacam-se entre os pronunciamentos no último capítulo de Apocalipse sobre as palavras escritas no rolo da profecia de João. A primeira é a ordem no versículo 10 para que as palavras da

profecia não sejam seladas. Em contraste deliberado com Daniel, cuja ordem recebida era: “Fecha estas palavras e sela este livro, até ao fim do tempo” (Dn 12.4,9), João apresenta as profecias como texto que fala com imediatez urgente para o seu tempo. O que foi predito em Daniel 12.10 sobre o recebimento das palavras de Daniel no tempo do fim (“Muitos serão purificados, e embranquecidos, e provados; mas os ímpios procederão impiamente, e nenhum dos ímpios entenderá, mas os sábios entenderão”) é reiterado por João na forma de imperativo profético sobre o recebimento de suas palavras em seus dias: “Quem é injusto faça injustiça ainda; e quem está sujo suje-se ainda; e quem é justo faça justiça ainda; e quem é santo seja santificado ainda” (Ap 22.11).

O fato de João oferecer suas palavras aos leitores como rolo aberto não significa que nada está oculto nos conselhos de Deus, ou que o leitor ideal das profecias de João é aquele que é capaz de entender total e divinamente tudo. Ao longo do texto, ficou bastante claro que o grande rolo, escrito por dentro e por fora, que fala dos planos e propósitos divinos é confiado unicamente ao Cordeiro. João testemunhou a abertura dos selos, mas não pretende ler suas palavras ou dominar seu conteúdo. Nem mesmo tudo o que João ouviu e viu foi escrito para ser transmitido aos leitores. As palavras dos sete trovões, por exemplo, tinham de ser seladas, e não consignadas à escrita (10.4), mas as coisas que João recebeu para escrever devem ser recebidas como Palavra com relevância urgente e presente: “Próximo está o tempo” (22.10).

A segunda coisa que se destaca são as repetidas referências às palavras de João (primeiro nas palavras de Jesus, depois nas palavras do anjo que deu a revelação a João) como mensagem que os que a ouvem têm de guardar (22.7,9; cf. 1.3). Em certo sentido, a linguagem destaca-se pela quantidade de afirmações sobre o significado das palavras de

João. O que se diz em outros lugares sobre os mandamentos de Deus (12.17; 14.12) é dito aqui sobre as profecias de João. Em outro, a linguagem destaca-se pela humildade na ordem que dá. Pelo menos preferencialmente, o dever do ouvinte é guardar a Palavra que foi falada. Lógico que é verdade que guardar a Palavra de Deus implica em longa série de outros deveres (e.g., ler, meditar, estudar, crer, obedecer) e que o termo guardar pode ser usado (e.g., Pv 3.1; 1Rn 15.11, LXX [1 Sm 15.11]) para falar diretamente de tais tarefas e disposições. Mas o primeiro dever implícito por guardar é que está, pelo visto, no centro da estrutura aqui é a retenção fiel da mensagem que foi recebida, sem acrescentar ou tirar nada do seu conteúdo (cf. Ap 22.18,19).

Guardar a mensagem — toda a mensagem e nada além da mensagem — não é tão fácil. Tendo em vista que guardar a mensagem como Palavra de Deus implica em muitos outros deveres e considerando que a Igreja está exposta a pressões intensas e vozes e visões concorrentes, não é pouca coisa que a igreja na Filadélfia, mesmo “tendo pouca força” (3.8a), permaneceu firme em guardar a palavra do Senhor Jesus e a “ordem para aguentar o sofrimento com paciência” (3.10a, NTLH). Os crentes filadelfienses tornam-se exemplo do tipo de fidelidade à Palavra que todos os ouvintes de João devem ter, e a promessa dada a eles funciona, por implicação, como promessa a todos os que têm ouvidos para ouvir: “[...] também eu te guardarei da hora da tentação que há de vir sobre todo o mundo, para tentar os que habitam na terra” (3.10b).

Uma Hermenêutica para o nosso Tempo?

Como leitores evangélicos da Escritura em pleno século XXI, o que devemos fazer com a hermenêutica apocalíptica do livro de Apocalipse? Seria tentador empurrar o livro para as margens do cânone

bíblico, lendo seu mundo estranho e simbólico apenas de forma superficial e ocasional e confinando a relevância de suas visões sombrias e extenuantes aos tempos e lugares em que os cristãos foram vítimas de perseguições atrozes. Para muitos de nós, habitantes bem-sucedidos e sossegados do Ocidente em fins da modernidade, a integridade exige que reconheçamos certo nível de dissonância entre nossas circunstâncias e as cenas de sofrimento e tribulação que ocupam grande parte da visão de João.

Por mais válido que tal reconhecimento seja, o discurso de João aos leitores não nos encoraja a concluir que seu livro foi escrito para alguém que não nós. De acordo com o calendário apocalíptico pelo qual o livro mede o tempo, vivemos nos mesmos dias que os leitores originais: para nós, assim como para eles, “próximo está o tempo”. Tampouco devemos presumir que João tenciona que o livro fala apenas aos leitores que estão em situações de sofrimento extremo e perseguição sangrenta. Se as cartas nos capítulos 2 e 3 são algo pelo qual devemos guiar-nos, então João percebe que está discursando para uma audiência de igrejas que estão em grande variedade de circunstâncias. Seu objetivo é chamar a atenção dos sossegados para o perigo encontrado em assimilar a ordem social predominante e encorajar os oprimidos a resistir fielmente em tal ordem social.¹² O resumo de Richard Hays sobre a função propositada das cartas às igrejas em Apocalipse 2 e 3 é competente:

A mensagem geral das sete cartas é exigir limites mais nítidos entre a igreja e o mundo. Os que defendem comer alimentos oferecidos aos ídolos pensam que podem misturar-se como membros “normais” da sociedade. Possivelmente, há alguns que chegam a argumentar que os cristãos podem obsequiar o culto ao imperador como dever cívico sem trair a fé em Jesus. Contra esse pensamento, João soa um alarme. Não é por acaso que a carta à Laodiceia apresenta-se como ponto culminante da seção. Não pode haver descompromisso, insiste João, e a igreja que pensa que pode viver sossegadamente dentro do sistema econômico do império está em perigo

espiritual.¹³

Para os leitores da Bíblia no evangelicalismo culturalmente acomodado que é a norma em grande parte do Ocidente moderno, a convocação urgente de João para a retenção fiel da revelação de Deus e a obediência perseverante aos seus mandamentos são uma mensagem mais do que relevante. As pressões para acrescentar ou tirar qualquer coisa da Palavra de Deus, ou a abandonar totalmente, são tão fortes para nós quanto eram para os leitores originais de João. Não achamos fácil continuar crendo que o Deus que ouvimos falar conosco nas páginas da Bíblia honrará as promessas que fez, ou ingerir suas palavras sem que haja efeito e dar testemunho fiel delas na praça da grande cidade do mundo. Se tivermos ouvidos para ouvir, faremos bem em prestar atenção à mensagem que o Espírito fala às igrejas através das palavras das visões de João.

Ao chegarmos ao fim de um livro sobre como interpretar e apropriar-se das palavras da Escritura, é adequado que João tenha a última palavra, convidando-nos a ir, beber e viver, chamando-nos a atenção para os perigos encontrados em acrescentar ou subtrair as palavras que Deus deu, direcionando-nos para a vinda do Senhor Jesus e recomendando-nos à sua graça:

O Espírito e a esposa dizem: Vem! E quem ouve diga: Vem! E quem tem sede venha; e quem quiser tome de graça da água da vida. Porque eu testifico a todo aquele que ouvir as palavras da profecia deste livro [“rolo”] que, se alguém lhes acrescentar alguma coisa, Deus fará vir sobre ele as pragas que estão escritas neste livro; e, se alguém tirar quaisquer palavras do livro [“rolo”] desta profecia, Deus tirará a sua parte da árvore da vida e da Cidade Santa, que estão escritas neste livro. Aquele que testifica estas coisas diz: Certamente, cedo venho. Amém! Ora, vem, Senhor Jesus! A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com todos vós. Amém! (Ap 22.17-21)



EPÍLOGO

Sempre Aprendizes

Para o sábio ouvir e crescer em sabedoria, e o instruído adquirir sábios conselhos; para entender provérbios e sua interpretação, como também as palavras dos sábios e suas adivinhações. (Pv 1.5,6)

Há certas coisas que são mais bem aprendidas quando fazemos um curso. Se desejo tornar-me competente em matemática, por exemplo, posso comprar um livro didático, matricular-me em um curso universitário, memorizar regras e fazer exercícios. Com o passar do tempo, com as regras certas e exercícios suficientes para aplicá-las, posso dominar a matéria e passar no exame para provar o que obtive.

Nem tudo, porém, é mais bem aprendido dessa forma. Se desejo tornar-me eletricitista, não posso apenas ler um livro a respeito, fazer uma prova escrita e, em seguida, começar a mexer em caixas de distribuição elétrica. Basta um erro para haver um resultado terrível. O desafio aumenta, porque há muitas aplicações práticas no campo da eletricidade. A variedade de permutações é incalculável. Por conseguinte, exigimos que quem quer tornar-se eletricitista tem de cumprir um programa de aprendizagem do ofício. O programa envolverá ensinos formais em sala de aula, mas envolverá principalmente trabalhar lado a lado com um eletricitista mestre à medida que encontra uma situação após a outra, resolve problemas com a combinação de teoria e prática, conhecimento e experiência, e aprende o tipo de coragem, paciência, cuidado e habilidade que um bom eletricitista requer.

Se quisermos aprender a interpretar a Bíblia, não existe um conjunto

de regras simples a seguir, nem um conjunto de técnicas facilmente catalogadas para dominar. É o que acontece especialmente se o tipo de “interpretação” que temos em mente inclui as práticas exegéticas, que trabalham para estabelecer os significados originais das palavras, frases e livros da Bíblia para os leitores originais, bem como as práticas hermenêuticas, que recebem esses textos como Escritura e procuram viver e dar sentido ao mundo à luz deles.

Se quisermos aprender a ler a Bíblia assim, precisamos, então, de algo mais semelhante a um programa de aprendizagem. Isso pode envolver ensinos formais. Envolve em todas as circunstâncias, exceto nas mais excepcionais, a participação na comunidade de pessoas reais que compõem a igreja e a aprendizagem pelos exemplos (imperfeitos) de mães, pais, irmãos e irmãs na fé. Se formos sábios, também envolverá ir além dos horizontes de nossa geração e lugar para aprender com outros que leem as mesmas Escrituras em diferentes tempos e em diferentes situações. Todavia, as fontes mais profundas da sabedoria hermenêutica encontram-se nas próprias Escrituras, e as práticas interpretativas dos escritores canônicos devem desempenhar papel exclusivamente formativo e autorizado para formar-nos como leitores da Bíblia.

Este livro propôs, em 14 capítulos curtos, uma amostra do que é tornar-se aprendiz dos escritores bíblicos. Observamo-los em ação quando liam, apropriavam-se e aplicavam os textos e tradições bíblicas em seus contextos e, então, perguntamos o que podemos aprender se tratarmos nossas questões e dificuldades à luz da sabedoria incorporada em suas práticas e padrões de julgamento. A amostra que ofereci é muito pequena. Deixei intactas vastas extensões do cânone e abordei apenas uma pequena seleção das questões levantadas nos livros que examinamos.

O tipo de processo de aprendizagem proposto no livro não é o

processo que terminaria com um exame e um diploma que certificasse nosso domínio da matéria e permitisse-nos ter uma formação em uma nova disciplina de estudo. Mesmo que um currículo abrangente desse tipo fosse elaborado, seria loucura pensar que poderíamos completar o curso e sair por aí como intérpretes bíblicos totalmente formados, com nada mais a aprender.

A sabedoria que Deus deu a cada um de nós para aprender de Cristo é uma sabedoria ilimitada e infinita, e a combinação de nossa finitude humana e o mundo sempre em mudanças, no qual temos de aprender, significa que as lições que aprendemos uma vez teremos de reaprendê-las vezes e vezes sem conta.

No que diz respeito à aquisição dessa sabedoria que começa com o temor do Senhor, somos sempre aprendizes. Contudo, a aprendizagem ainda vale a pena ricamente o esforço que requer, e os labores que desprendemos em aprender também serão alegrias em si mesmas, além de atos de serviço oferecidos a Deus. Portanto, tomemos, e leiamos, e continuemos a tomar, e continuemos a ler, para que o Espírito seja o nosso mestre enquanto buscamos nas Escrituras a sabedoria que precisamos receber, interpretar e aplicar devidamente.



ÍNDICE DE REFERÊNCIAS BÍBLICAS

Antigo Testamento

Gênesis

1.1	138	16	156 nota 33
1.26-28	100	16.2-4	148, 151
2.7	143	16.6	156 nota 33
11.30	148, 151	16.7	156 nota 33
12.3	148, 151	17.17	148, 151
15.6	148, 151	21	156 nota 33
15.13	156 nota 33		

Êxodo

12.23 70
12.46 126
15.22 156 nota 33
18-19 163
32-34 38
34.6 43, 65
34.6,7 42
34.14,18 42

Levítico

9.24	70	19.27	18
19	19 nota 6, 61, 174	19.29	18
19.3	174	19.32	174
19.9,10	18	19.34	18, 19
19.14	174	23	61

19.16 1	25 61
19.18 17, 18, 21	25.36 174
19.19 18	25.43 174
19.23,25 18	26.41 54

Números

16.28-30 95 *nota 15*
25 64

Deuteronômio

1-3 51	9.18-29 56
1-4 50-51, 55	10 55, 63 <i>nota 16</i>
1.6-4.40 50	10.12 53, 175
1.3 49 <i>nota 6</i>	10.12,13 54
1.5 48-49, 49 <i>nota 6</i>	10.16 54
1.6 49 <i>nota 6, 39</i>	10.17 173
1.20-46 51	10.18,19 63, 63 <i>nota 16</i>
1.28 54	11.13 53
2.2-3.11 51	11.18 53
4 51	12-26 49, 54
4-6 38 <i>nota 9</i>	12-28 54
4.1,2 51	12.1 49
4.3,4 51 <i>nota 10</i>	13 49 <i>nota 6</i>
4.5 49 <i>nota 6</i>	13.4 175
4.9 51	15 54
4.9,10 51	15.7-11 54
4.10 49	15.9 54 <i>nota 17</i>
4.10-14 49 <i>nota 6</i>	17.17 54
4.10-15 51 <i>nota 10</i>	17.20 54
4.10-31 51	18.15 102
4.15 51	20.3,4,8 54
4.20 51 <i>nota 10</i>	20.8 43
4.25a 49	21.18 95
4.25b 49	23 61

4.26 49	23.3-6 64
4.27-30 49	25 61
4.29-31 55	25.5,6 61
4.30a 49	27-28 54
4.32-40 51	28.47 54
4.33 51 <i>nota 10, 51</i>	29 49
4.34 51 <i>nota 10, 51</i>	29-30 55
4.35 51	29-33 49 <i>nota 6</i>
4.36 51 <i>nota 10</i>	29.2,3 55
4.37 51 <i>nota 10</i>	29.4 55
4.39 51	29.18,19 55
4.39,40 51	29.18-21 49
4.40 50	29.19 54 <i>nota 17</i>
5-6 96 <i>nota 8</i>	29.22-28 49
5-11 51-54	30 50, 55
5.22 51	30.1-3 55
5.23-27 51	30.1-10 50
5.24 52	30.2 55 <i>nota 19</i>
5.27 52	30.6a 50, 55
5.28 52	30.6b 55
5.29 51-52, 55	30.8 55 <i>nota 19</i>
5.31 49	30.9,10 50
6.1 41	30.10 55 <i>nota 19</i>
6.1,2 52, 101 <i>nota 8</i>	30.11 45 <i>nota 19</i>
6.2 41	30.11-14 55 <i>nota 19</i>
6.4 138	30.14 55
6.4,5 52	31.1 49
6.5 53-55	31.2 49
6.6 53	31.15-29 50 <i>nota 8</i>
6.7 53 <i>nota 15</i>	31.19 56
6.7-9 53	31.21 52
6.10 49	31.24 50
6.20 49	31.24-29 49
6.20-25 53 <i>nota 15</i>	31.26 56
7.1-6 64	31.28 56

7.3 53 <i>nota 20</i>	32 163
7.17 54	32.46 56
8.2 52	34.6 50
8.6-18 63	34.9 49
8.17 54	34.10 49
9 56	34.10-12 49 <i>nota 6, 50</i>
9.4 53, 54	

Josué

1.8 37

Rute

1 62	2.12 62-63
1.6 62, 62 <i>nota 15, 63</i>	2.15,16 61
1.7 62 <i>nota 15</i>	2.18-23 63
1.8 62 <i>nota 15, 63</i>	2.20 62
1.10 62 <i>nota 15</i>	2.21 64 <i>nota 21</i>
1.11 62 <i>nota 15</i>	2.22 61
1.12 62 <i>nota 15</i>	3 63
1.15 62 <i>nota 15</i>	3.9 64
1.16 62 <i>nota 15</i>	3.10 63, 63 <i>nota 17</i>
1.17-22 65	3.10,11 64
1.20 62	3.11 64
1.20-21 65	3.14 61
1.21 62, 62 <i>nota 15</i>	4 61
1.22 62 <i>nota 15, 64</i>	4.1-12 61, 64 <i>nota 19</i>
<i>nota 21</i>	
2 61	4.5 64 <i>nota 19, 64 nota 21</i>
2.1 61	4.10 64 <i>nota 21</i>
2.2 64 <i>nota 21</i>	4.11,12 65
2.6 64 <i>nota 21</i>	4.13 65
2.9 61	4.14,15 65
2.10 63, 63 <i>nota 16</i>	4.15 62 <i>nota 13</i>
2.11,12 63	

2 Samuel

7 163

24.1 70

24.3 70

24.8 70

24.10 70

24.17 70

2 Reis

21 71

21.1-9 71

21.10-14 71

21.10-17 71

21.11-17 62

21.17 72 *nota 16*

23 73

23.21-33 73

23.25 73

23.28 73

1 Crônicas

1-9 69, 75 16.13,14 76

3.5 69 *nota 10* 16.23-26 76

3.17-24 76 *nota 24* 16.25-27 76

4.22 68 16.41 70, 77

5 69 *nota 7* 17.1-15 70

5.25 75 21 70

9 69 *nota 7* 21.3 70

9.1 75 21.6 70

10 69 *nota 7* 21.7 70

10.13 69 *nota 7, 75* 21.15 70

11-29 69-71 21.26 70

11.2 69 <i>nota 10</i>	22-29 70
12.1 69 <i>nota 10</i>	22.6-13 70
12.19 69 <i>nota 10</i>	22.13 74
12.29 69 <i>nota 10</i>	28.2-10 70
14.3,4 69 <i>nota 10</i>	29.15 70, 77
15.29 69 <i>nota 7</i>	29.19 74
16.8-36 70	29.20 77
16.12 77	

2 Crônicas

1.17 70	28.19 75
5.13 77	29.19 75
6.4-11 70	30.6-9 76
6.14-17 70	33 71-72
6.14-42 76	33.1-9 71
7.3 77	33.2,3 74
7.4 71 <i>nota 15</i>	33.7,8 74
7.6 77	33.8 74
7.12-18 74	33.10 71
7.13-16 76	33.11-17 71
7.14-16 71 <i>nota 15</i>	33.12,13 74
7.17 74	33.19 75
7.19 74	33.22,23 74
7.36-39 74	34-35 72-73
13.5 70	34.2 74
13.8 70	34.23-28 76
18 69 <i>nota 7</i>	34.27,28 72
20.21 77	34.28 76
21 69 <i>nota 7</i>	34.31 74
21.7 70, 76	35 73
22 69 <i>nota 7</i>	35.1-19 72
23.3 70, 76	35.22 73
24-32 73	36.15-19 76
27-32 74	36.23 70

Esdras

9.1,2 64 *nota 20*

9.11,12 64 *nota 20*

Neemias

5.15 174

Jó

1.1 87	21.17 83
1.8,9 87	22.4 86
3 84	22.21,22 82
3.20 82	25.5,6 84, 84 <i>nota 7</i>
3.21 83	26.10 83
3.25 82	28 79-80
4.6 81, 86	28.15-19 86
4.8 81	28.21 86
4.21 81	28.28 86
5.13 137	29.4 82
5.17 81	29.23-25 82
5.26 82	31 84
6.1-3 85	31.4 83
6.14,15 87	31.9-12 83
6.26 85	31.15 83
7 84	31.33 83
7.17-19 84	31.40 83
7.21 84	32.9 82
8.6 82	34.11 82
8.8 82	35.6-8 82
8.13 82	38-41 85, 86
9.2-12 84, 84 <i>nota 8</i>	38.2 85
11.2 82	40.2 85
12.7-25 84, 84 <i>nota 8</i>	40.4,5 85
13.5 83	42.1-5 85
13.7,8 85	42.1-6 85

15.4 86	42.2-6 86
15.7,8 82	42.3 85
15.14-16 84, 84 <i>nota</i> 7	42.6 85
18.5,6 82, 83	42.7 85
18.17 82	42.7-9 85
21.13 83	42.7-17 87

Salmos

1 37, 39, 44, 61	86.11 37
1.2 37	89 42, 44
2.7-12 42	89.19-37 38
2.11,12 174	89.46 187
5.8 37	94.11 (93.11, LXX) 137
6.3 187	95 42, 44, 164
6.6 84	95.7 38 <i>nota</i> 9, 163, 164 <i>nota</i> 17
8 84	95.7,8 162
8.3,4 84 <i>nota</i> 7	95.7-11 163
8.4-6 163	95.8 38
8.6 142	96 70
13.1,2 187	96.3-10 42
16.7 36	102.11 70, 77
16.11 37	103.7 41
17.4,5 37	103.7-18 38
18.13 38	104 124 <i>nota</i> 10
18.21,22 37	105 38, 42, 44, 70
19 37, 39-40, 42	105.1 42
19.1-4a 40	105.8-11 38
19.4b-6 40	106 38, 42, 44, 70
19.7 40-41	107 38
19.7-9 40	108.7-9 38
19.7-10 40	110 142
19.8 41	110.1 [109.1, LXX] 142, 181
19.11 41	110.4 163
19.11-13 42	111 41, 43
19.11-14 40	111.1 33

22 163	111.2 43
22.1 84	111.4 43
22.14 84	111.4,5 43
22.27-31 42	111.5 175
23.3 37	111.5,9 38, 181
24.3-6 103 <i>nota 14</i>	111.7,8 43
25.5 37	111.9 26
25.8-10 37	111.10 37
27.11 37	112 37, 44, 61
29.3-9 38	112.1 43
32 37, 33	112.2-9 43
33.6 42	112.4,5 43
33.18,19 175	113–118 37
34 37, 174, 174 <i>nota</i> 17, 175, 179	115.11 175
34.4 175	116 42
34.7 174, 175	116.5 42
34.8 177	116.14 31
34.9 174	116.18 31
34.10 174	118 181 <i>nota 30</i>
34.11 174	119 37, 39-40, 42, 42 <i>nota 17, 44</i>
34.12 174, 179	119.6 39
34.12-16 [34.13-17, LXX] 179	119.11 43
34.13,14 174	119.13 39
34.13-16 174	119.18 40-41
34.19-22 127	119.19 40
34.20 126, 127 <i>nota</i> 17	119.23 42
35.17 187	119.82 40
37 37	119.86 39
37.5 98 <i>nota 14</i>	119.94 40
37.11 103 <i>nota 14</i>	119.99 42
37.30,31 37	119.105 26, 28 <i>nota 41, 40</i>
38.8 84	119.123 40

39.12 70, 77	119.128 39
41 61	119.130 40
42.3,4 84	119.135 40
42.8 36	119.148 40
44.18 38	119.150 41
45.17 42	119.151 39
46.6 38	119.160 39
49 37	119.161 42
60.6-8 38	119.168 39
62.12 173	119.172 39
63.2-6 36	119.176 41
67.2 42	120–134 37
68.33 38	127 37
69 124	128 37
74.9,10 187	132.10-12 38
77.6,12 36	133 37
77.12 25	136.1 70, 77
78 38, 44	145 44
78.1 37	145.4-6 44
78.6,7 41	145.10-12 44
80.5 84	145.19 175
81.5-16 38	147.19,20 41
85.9 175	

Provérbios

1–9 79	10.24 82
1.1-6 80	10.27 82
1.5,6 195	10.28 82
2.3-5 81	11.7 82
2.4 79-81, 83	13.9 82, 83
2.6 82	14.26 81
3.1 191	14.26,27 175
3.11,12 81, 163, 164	15.3 83
3.14,15 86	15.33 174
3.26 81	16.15 82

3.32 82	16.16 86
3.34 174 <i>nota 16, 178</i>	17.28 83
4.7 81	19.23 175
5.21 83	20.15 86
5.23 81	20.20 82, 83
6.6-8 80	22.2 83
6.27-29 83	22.4 174
7.6-27 80	22.8 81
8.8,9 80	24.12 82, 173
8.10,11 86	24.20 82, 83
8.13 174	24.21 174, 175 <i>nota 18</i>
8.19 86	26.4,5 80
8.25 82	26.7 80
8.29 83	26.9 80
8.36 82	28 79
9.12 82	28.13 83
10-29 80	30-31 80
10.7 82	31.6 82
10.19 82	31.10 86
10.21 81	

Isaías

5.13 115	43.13 84 <i>nota 8</i>
6 187	44.24 84 <i>nota 8</i>
6.11 187	45.9 84 <i>nota 8</i>
8 94, 163	49.6 115
8.12,13 175	49.7 115
8.16 94	51.1-3 152
8.16,17 187	52.1-12 152
8.17 94	52.2 115
8.20 94	52.7 111 <i>nota 4, 117</i>
10.3 174	52.13 182
11 113	53 182
22.10-13 142	53.1 114
25.8 143, 143 <i>nota 38</i>	53.3,4 182

28 181 <i>nota 30</i>	53.7,8 114
28.16 181	53.12 182
29.14 136	54 151
29.18,19 116	54.1 152-153
35.5,6 116	54.1-12 92, 92 <i>nota 11</i>
40 177, 180	56 116
40-55 84, 85, 113	56.1 116
122 <i>nota 7</i>	
40.6-8 180	58 116
40.8 177	58.6 116
40.9 111 <i>nota 4, 113</i>	60.6 111 <i>nota 4</i>
40.13 137	61 114, 114 <i>nota 9, 115, 116</i>
40.23 84 <i>nota 8</i>	61.1 111, 113, 115-116
40.23,24 180	61.1-3 103 <i>nota 14</i>
40.26 84 <i>nota 8</i>	61.2 111, 114
40.28 84 <i>nota 8, 114</i>	61.3 111
41.20 84 <i>nota 8</i>	61.3,4 98 <i>nota 14</i>
42.18 116	

Jeremias

1.9 189	23.1-8 92
4.28 92 <i>nota 10</i>	25 84 <i>nota 9</i>
5.14 189	25.5 91, 94
7 93	25.5,6 91 <i>nota 9</i>
7.16 92 <i>nota 10</i>	25.5-7 92 <i>nota 10</i>
7.27 92 <i>nota 10</i>	25.8-11 92, 92 <i>nota 10</i>
9.23, LXX [9.24] 136	25.12-14 92
9.24 (9.23, LXX) 137	29 179
10.18 84	29.7 179
15.10 84	31.31-34 163
18.5-10 92 <i>nota 10</i>	33.14-26 92
20.14-18 84	36 95

Ezequiel

2.10 189 *nota 6*

3 *189 nota 6*

3.1 *189*

3.1-3 *188*

3.4 *189*

18 *73*

18.1-20 *74*

40-48 *85*

40 *92 nota 11*

40-46 *92 nota 11*

40.44-46 *92 nota 11*

44.16-19 *92 nota 11*

Daniel

2.44,45 *111*

4.27 *27*

7.27 *111*

12.4 *187, 191*

12.5-9 *187*

12.6 *187*

12.9 *191*

12.10 *191*

Oseias

1.6-10 *177*

6.6 *105*

13 *143*

13.14 *143, 143 nota 38, 143 nota 39, 144*

Habacuque

2.3,4 *163*

2.4 *153*

Ageu

2.6 163

Zacarias

1-3 85 <i>nota 11</i>	6.9-15 92, 95
1-6 93	6.15 95, 95 <i>nota 18</i>
1-8 94, 95 <i>nota 16</i> , 96	7 93
1.1-6 90, 94	7.1 95 <i>nota 16</i>
1.2-6a 94	7.1-8.23 94
1.3 97	7.3 93
1.4 90-94, 91 <i>nota 7</i>	7.5 93
1.5 91, 91 <i>nota 7</i>	7.7 93
1.6 92, 93	7.8-10 93
1.6a 91	7.9,10 93
1.6b 94	8 93
1.7-6.15 94	8.3 96-97
1.12 92	8.16,17 93
1.14-17 92, 92 <i>nota 11</i>	8.19 93
2 92 <i>nota 11</i>	9-11 96
2.1-13 [2.5-17, TM]	9-14 96
92	
2.7 95 <i>nota 17</i>	9.9 96, 97 <i>nota 22</i>
2.8,9 95	9.9-12 96
2.9 94-96	9.11 97
2.10 96	9.11,12 97
2.10,11 95	10.3 96
2.11 95	11.4-17 96
3.1-10 92	12 127
3.7 92 <i>nota 11</i>	12-14 96
4 189	12.1-9 97
4.3 189	12.10 127
4.9 95	12.10-13.9 97
4.14 189, 189 <i>nota 9</i>	14.1-21 97

6.2 95 *nota 18*

Malaquias

1.6 174

Livros Apócrifos do Antigo Testamento

2 Macabeus

15.8-11 161 *nota 7*

Eclesiástico (ou Siraque)

1.27 174

1.30 174

2.17 174

7.29-31 174

18.20 174

Sabedoria de Salomão

3.7 174

Novo Testamento

Mateus

1.22 107

2.15 107

2.17 107

2.23 107

3.15 103

4.4 103

4.14 107

5 101, 105

5-7 102, 102 *nota 12*

5.1,2 102 *nota 12*

11.13 104

12.7 105

12.17 107

13 102, 102 *nota 12*

13.1-52 102

13.13-23 102 *nota 12*

13.35 107

13.36-52 102 *nota 12*

13.52 106-107

13.53 103

5.1-12 103	16.16 102
5.3,4 103 <i>nota 14</i>	17.5 102
5.5 103 <i>nota 14</i>	17.8 102
5.8 103 <i>nota 14</i>	18 102
5.9 100	19.1 103
5.17 103-104	19.1-9 105
5.17-19 103	21.4 107
5.18 104	21.12–23.39 102 <i>nota 11</i>
5.20 104	22.34-40 105
5.21-48 104	22.46 102 <i>nota 11</i>
7.13-23 97 <i>nota 12</i>	23 102 <i>nota 11</i>
7.24 101	23.4 105
7.26 101	23.10 36
7.28 103	23.18-24 105
7.28,29 101, 102 <i>nota 12</i>	24–25 102, 102 <i>nota 11</i>
7.36-52 97 <i>nota 12</i>	26.1 103
8.17 107	26.56 107
9.13 104-106	27.9 107
10 102	28.18-20 101, 102
10.24,25 106 <i>nota 19</i>	28.20 101-103
10.25 106	
11.1 103	

Lucas

1 116	6.37,38 27
1.16,17 111	7.19,20 116
1.19 117	7.22 116
1.51-53 116	7.47-49 115 <i>nota 13</i>
1.54,55 111	8.10 111
1.68-73 111	9.2 111
1.71 115	9.22 114
1.76 113	9.44 114
2.10 111, 117	10.18 112
2.29-32 111	10.24 112

2.36 110	10.26 17
2.38 111	11.4 115 <i>nota 13</i>
3 113	11.9 199
3.3 115	13.32,33 112
3.4 113	13.33 190
3.7-17 117	14.18 114 <i>nota 14</i>
3.18 117, 117 <i>nota 14</i>	16.9 27
4 112, 113, 114	16.16 111-112
4.16,17 112	17.2 100
4.17 111	17.3 115 <i>nota 13</i>
4.18 116	17.21 112
4.19 115	18.31 114
4.18,19 111	18.37 120
4.20,21 112	19.42 117
4.21 112, 114	23.34 115 <i>nota 13</i>
4.22 112	24.21 114
4.24 114	24.25-27 118
4.28,29 114	24.27 114
4.39 115 <i>nota 13</i>	24.44-47 118
4.43 111	24.47 115, 117-118
5.20-24 115 <i>nota 13</i>	

João

1 128	10.8 123
1.3 123	10.31 122
1.7 128	10.35 122
1.9-13 122	10.37 124
1.10 123	12 125
1.14 124	12.31 122
1.19-12.50 122, 126	12.37 124
2.1 124 <i>nota 10</i>	12.37-41 124
2.1-11 124	12.37-43 127
2.11 124, 129 <i>nota 21</i>	12.38 122
2.13-22 124	12.38-40 125, 126, 127
2.19 124	12.42,43 125

2.22 124	12.47 122
3.19,20 126	13-20 126 <i>nota 15</i>
4 128	13.1-19.42 126
5 123, 125	13.1-20.31 126 <i>nota 15</i>
5.17 123	14.5-11 128
5.18 123	14.6 36
5.19-30 123	15.26,27 128
5.19-46 123	16.8-11 122, 128
5.24 126	16.13,14 128
5.31 123	16.17,18 128
5.31,32 123	17.21 128
5.31-46 123	18.31 123
5.32 123	18.37 123, 126, 129
5.33-35 124	19 127
5.36-40 124	19.7 122
5.44 124-126	19.33-37 126
5.46 123-124	19.35 126 <i>nota 15</i> , 127, 127 <i>nota 19</i> , 128
6 27	19.35-37 127
6.27 27	19.36 127 <i>nota 17</i>
6.66 128	19.36,37 126 <i>nota 15</i>
8 123	19.37 126-128, 127 <i>nota 19</i>
8.13-17 122	20.24-29 128
8.14 123	20.30,31 128
8.16-18 124	20.31 121, 126 <i>nota 15</i> , 129 <i>nota 21</i>
9 128	

Atos dos Apóstolos

1.6 115	13.32,33 112, 113
1.8 115	13.32-37 118
2.36 113, 114	13.38 118
5.42 112	13.38,39 118
8.12 112	13.39 118
8.25 112	13.46,47 118
8.32-35 114	14.15 113, 117
8.35 112	17.18 112

10.36 112 113, 114, 17.30 114, 117
115, 117
10.43 116 17.30, 31 119
11.20 112 24.21-28 118
13.15 161 *nota 7* 28.31 113

Romanos

8.4 56

8.19-22 100

10.2 6 *nota* 15

10.8 56

1 Coríntios

1-3 137

1-4 135-138, 143

1.5 133

1.10-4.21 135

1.11 133

1.12 141

1.13-2.5 136

1.17 136

1.17-19 136

1.17-31 144

1.18 136

1.19 136

1.20 135

1.20-25 136

1.21 136

1.26 136

1.26-31 136

1.27,28 136

1.27-30 136

1.29 136

1.30 136

1.31 136, 137

2.1-5 135

2.6 136, 144

2.6-16 136, 144

2.9 136

8.7-9.27 139

8.11 139

8.11-13 144

9.19 139

9.19-22 139

9.23 139

10 139

10.1 139

10.1-22 144

10.4 139

10.6 139, 140 *nota* 29

10.7 141

10.8 141

10.9 141

10.10 141

10.11 139, 140 *nota* 29, 144

10.13 139

10.15 140, 144

10.22 139-141

10.31-33 144

11.18 133

12-14 138

12.1 133

12.13 141

12.21-26 144

13.4 138

2.16 136	14.26 36
3 137	15 135, 141-143
3.5-17 137	15.3 141
3.5-45 137	15.3,4 142
3.10 134, 138	15.12 141
3.18 137	15.12-34 144
3.19 136	15.20-28 142
3.20 135	15.25 142
3.21 137	15.28 142
3.21-23 137	15.32 142
4.6 137, 138, 137 <i>nota</i>	15.33 142
18, 144	
4.6,7 137	15.35 142
4.6-13 137 <i>nota</i> 18	15.35-49 144
4.15 138	15.35-50 144
5-6 138	15.36-38 143
5.1 133	15.36-44 142
5.2 138	15.42-44 143
7.1 133	15.45 143
7.25 133	15.51 144
8-10 135, 138-141,	15.55 144
143	
8.1 133, 138-139, 144	15.56,57 143
8.1-9.26 144	15.57 143
8.4 139	16.1 133
8.5 138	16.12 133
8.6 142	

2 Coríntios

10-13 135
12.12 154

Gálatas

1.1 149 4.1-11 147

1.3,4 154	4.3 153
1.8 118, 149	4.12-20 149
2.19 153	4.13 152
2.21 154	4.15,16 149
3-4 150	4.19 149, 155
3.1 149	4.20 149
3.1-5 149, 154	4.21 149, 151
3.2 154	4.21-31 147-148
3.4 154	4.21-5.1 146, 147, 148, 149, 154, 155, 157
3.5 154	4.22 148, 151
3.6 148, 151	4.23 151
3.6-9 153	4.24 153
3.8 148, 151, 153	4.24,25 147, 151
3.10 147, 153	4.25 147, 149, 153
3.10-12 154	4.25-27 152
3.11 153	4.26 149, 152
3.13 153	4.27 148, 151, 153
3.13,14 154	4.28 149, 152, 155
3.14 153	4.28,29 154
3.16 153	4.30 148, 149, 150 <i>nota 19</i> , 151, 153
3.21 154	4.31 148-149
3.22 153	5.1 148, 150, 151, 154
3.22-25 154	5.2 155
3.23,24 147	6.12 155
4 146 <i>nota 3</i> , 156, 156	
<i>nota 33</i>	

Efésios

5.19 36

Colossenses

3.16 36

1 Tessalonicenses

1.5,6 154

1 Timóteo

4.13 161 *nota 7*

2 Timóteo

3.16,17 120

Hebreus

1.1 97, 165 <i>nota 18</i>	8 163
1.1,2 29, 165	8.1–10.18 163
1.1–2.4 163	10 163
1.2 165, 165 <i>nota 18</i> , 10.24 166-167	
165 <i>nota 21</i> , 167	
1.6 163, 163 <i>nota 13</i>	10.25 166
2.1-4 165	10.32 166
2.3 165 <i>nota 21</i>	10.32–12.3 163
2.3,4 167	11 163
2.5 161	11.32 162
2.5-18 163	12 163-164
2.10-14 164 <i>nota 15</i>	12.4-13 163
3.1-6 164 <i>nota 17</i>	12.5 164
3.6 164, 164 <i>nota 17</i>	12.7-10 164 <i>nota 15</i>
3.6–4.13 163	12.18 164
3.7 162, 163, 164	12.18-21 162
3.7,8 164	12.18-29 163
3.7–4.13 36	12.22-24 164
3.12,13 166	12.23 164 <i>nota 15</i>
3.13 167	12.25 162
3.15 162	12.28,29 162
4.7 162-164, 167	13.7 166
5.5–7.28 163	13.7,8 167
5.11 162, 166	13.8 166
5.14 166	13.9,10 166

6 163-164	13.18,19 161
6.10,11 166	13.18-25 161
6.17 163	13.22 161-162
6.18 163	13.23-25 161

Tiago

5.11b 87

1 Pedro

1.1 170, 170 <i>nota 4</i>	2.16 175, 179
1.1,2 171	2.17 173, 175, 175 <i>nota 18</i>
1.1-2.10 176	2.18 173, 175
1.2 177, 181	2.18-25 173 <i>nota 15</i>
1.3-5 177	2.19 175
1.3-7 170 <i>nota 4</i>	2.20 179, 182
1.4 180	2.21 179
1.7 180, 181	3.1,2 182
1.10,11 181	3.1-6 173 <i>nota 15</i>
1.10-12 176, 177	3.2 173
1.11 181-182	3.4 179, 180, 182
1.13 170 <i>nota 4</i> , 177	3.6 173, 175
1.14 170 <i>nota 4</i> , 177	3.7 173 <i>nota 15</i> , 174 <i>nota 17</i> , 182
1.17 170 <i>nota 4</i> , 173, 174, 175, 179	3.8,9 179
1.18 170 <i>nota 4</i>	3.8-13 179
1.18,19 177, 181	3.10-12 174
1.21 170 <i>nota 4</i> , 181	3.12 174 <i>nota 17</i> , 179
1.23-25 177	3.13 179
1.24 177, 180	3.14 175
1.25 177	3.16 173
2 177	3.15 173
2.1 177	3.17 179
2.2 177	3.22 181
2.3 177	4.2 179
2.4 177, 181, 182	4.3,4 170 <i>nota 4</i>

2.4,5 181	4.9 178
2.5 190	4.10 178
2.6 181	4.11 178, 181
2.6-10 177	4.12-5.14 176-178
2.7 181	4.13-16 182
2.9 170 <i>nota 4</i> , 177,	4.16 182
178, 181	
2.10 177	4.19 182
2.11-4.11 178	5.1 182
2.12 174, 178, 181,	5.5 174 <i>nota 16</i> , 178
182	
2.13 173 <i>nota 15</i> , 182	5.10 178, 182
2.14 179	5.12 178
2.15 179	5.13 170-171, 170 <i>nota 4</i>

Apocalipse

1-3 189	10.9 188
1.3 191	10.11 189
1.9-20 186, 187	11 189, 189 <i>nota 9</i> , 190
2-3 186, 192	11.1,2 189
3.8 192	11.3 189
3.10 192	11.4 189
4-5 185, 186-188	11.6 189
5 188	11.7 190
5.2 187-188	11.8 190
5.3 187	11.8-10 189
5.4 187	11.9 190
5.5 187, 188	11.9,10 189
5.6 188	11.11,12 190
5.9 187, 188	12.11 190
5.12 188	12.17 191
6.1-8.1 188	14.12 191
6.10 187	22 190-192
8.2-9.21 188	22.6-11 190
10 188, 189	22.7 191

10–11	<i>186, 188-190</i>	22.9	<i>191</i>
10.1	<i>188</i>	22.10	<i>191</i>
10.2	<i>188</i>	22.11	<i>191</i>
10.4	<i>191</i>	22.17-21	<i>193</i>
10.8	<i>188</i>	22.18,19	<i>190, 191</i>



ÍNDICE DE OUTRAS LITERATURAS ANTIGAS

Rolos do Mar Morto

4QSam^a 68 *nota 6*

4QSam^b 68 *nota 6*

4QSam^c 68 *nota 6*

11QMelch 114 *nota 9*

Outras Literaturas Antigas

Agostinho de Hipona

A Cidade de Deus: Contra os Pagãos

6.5 135 *nota 11*

6.5-12 134 *nota 10*

Confissões

10.29 47 *nota 1*, 57 *nota 21*

Sobre o Dom da Perseverança

20.53 47 *nota 2*

Sobre a Doutrina Cristã

1.36.40,27 21 *nota 13*

2.9.14 25 *nota 31*

2.9.32 25 *nota 31*

Contra Duas Cartas dos Pelagianos

Na totalidade: 48 nota 5

Resposta a Fausto, o Maniqueísta

Na totalidade: 48 nota 5

Sermões sobre Lições Seleccionadas do Novo Testamento

28.2 102 nota 9

Aristóteles

Ética a Nicômaco

4.1-4 61 nota 9

8.3 66 nota 24

Crisóstomo

Comentários sobre a Carta aos Gálatas

4.24 146 nota 4

4.34 146 nota 4

Dião Cássio

História Romana

53.4.1 176 nota 20

53.4.201 176 nota 20

Fílon de Alexandria

Sobre as Leis Especiais (Leis Esp.)

1.208 139 nota 21

Sobre os Querubins (Querubins)

125-126 139 nota 21

Flávio Josefo

Contra Apião (Con. Ap.)

1.224-1.225 138 nota 19

Ireneu de Lião

Contra as Heresias

2.10 25 *nota 31*

2.28 25 *nota 31*

Juliano, Imperador

Cartas

19 138 *nota 20*

Marco Aurélio

Meditações

4.23 139 *nota 22*

Orígenes de Alexandria

Comentário sobre Mateus

12.38 102 *nota 9*

Tratado sobre os Princípios

4.9 146 *nota 3*

4.13 146 *nota 3*

Pelágio da Bretanha

Carta a Demétrio

16 48 *nota 3*

Platão

A República

2.377a 140 *nota 27*

2.379a 140 *nota 26*

2.380c 140 *nota 28*

2.382d 140 *nota 27*

2.382e 140 *nota 28*

3.414c–3.415d 140 *nota 27*

Plutarco

Moralia

1098C 142 nota 37

1100D 142 nota 37

1125D 142 nota 37

Sêneca

Sobre a Clemência

1.13.5 176 nota 19

Ensaaios Morais

399 176 nota 19

Tácito

Agrícola

1–2 172 nota 12

14–38 172 nota 13

32.2 172 nota 14

32.85 172 nota 14

Histórias

1.2-3 172 nota 12

Tertuliano

Ad Nationes (Para as Nações)

2.1 134 nota 10



ÍNDICE REMISSIVO

1 Coríntios, e a hermenêutica, 131-144

1 Pedro, e a hermenêutica, 169-183

A

abordagem canônica, 27

Abraão

em Hebreus, 163-164

interpretação alegórica de, 147-153

Acabe, 69 nota 7

ação de graças, em Crônicas, 76-77

ação judicial, cósmica, 122-123

Acaz, 74

Adão, 69, 143

adoração, 44-45, 71-72, 76-77

advertências, da profecia, 92

Agar, interpretação alegórica de, 146-153, 156-157

Agostinho, 134-135

sobre a Escritura, 20-22, 27

sobre a interpretação, 25-26

versus Pelágio, 47-48, 56-57

alegoria, e hermenêutica, 145-158

aletheia, 122 nota 5

alianças, nos salmos, 37-38

allegoreo, 146

“amigos”, de Jó, 81-82

Amom, 74

amor

por Deus, 52-55

e a hermenêutica, 143-144

e a lei, 105

pelo próximo, 17-22

amor-próprio, 18

analogia da fé, 31-32

anciãos, 174

antepassados, e profecia. *Vêja* pais, e profecia

Antigo Testamento

em 1 Coríntios, 137-144

e o evangelho, 107-112, 118-120

e Jesus, 103-104, 107

e o NT, 29, 32-33

e o pequeno rolo (livrinho), 189-190

antíteses, do Sermão do Monte, 101-102, 104-105

anúncio, do evangelho, 112-113

aphesis, 115-118

aphiemi, 115 nota 13

Apocalipse, e hermenêutica, 185-193

Apocalipse, livro de, e a hermenêutica, 185-193

Apolo, 137

apologética, e boas ações, 179

apostolicidade, de Paulo, 134, 155

apóstolos, evangelho dos, 110, 112, 119

aprendizagem, hermenêutica como, 30-17, 107, 195-196

apropriação

da Escritura, 164-166

da profecia, 90 nota 5, 94-95, 97-98

Arão, 70, 75 nota 21

argumento, de Gálatas, 149
Aristóteles, e a virtude, 61, 63 nota 17, 65-66
arrependimento, 55-56
 de Davi, 70-71, 75
 e o evangelho, 116-120
 na história bíblica, 76
 de Jó, 85
 de Josias, 72-73
 de Manassés, 71-72, 75
 de Noemi, 62
 na profecia, 91-94
 no Saltério, 44
Asafe, 70
asas, de Deus, 63-64
“até quando”?, 186-188
Atkin, Lorde, sobre o princípio do próximo, 18 nota 5
Atos, e hermenêutica, 109-120
autoridade
 da Escritura, 103-107
 de Jesus, 100-105
 de Paulo, 148-149, 155
 e a interpretação, 21, 33-34
 e o medo, 173-176

B

Babilônia, o Ocidente como, 169-170, 182-183
Barth, Karl, sobre a Escritura, 17
Bate-Seba, 69-70
beer, 49 nota 6
bem-aventuranças, e o Antigo Testamento, 103

bênçãos, 65, 82, 153
 e maldições, 54-55
benevolência, da igreja, 178-179
benignidade, e a interpretação, 65-66
biblaridion, 188
biblicismo, 23
biblion, 111, 188
Bildade, 82-83
Blocher, Henri, sobre a analogia da fé, 31-32
Boaz, como intérprete virtuoso, 61-62
boca, do profeta, 188-189
Boda, Mark, sobre Zacarias, 93-94, 95 notas 17-18
bola de neve hermenêutica, 28-30
Bruns, Gerald, sobre a Escritura, 26-27
Bultmann, Rudolf, sobre o julgamento, 122

C

cadeia
 em 1 Pedro, 177-178
 em Hebreus, 162-165
Calvino
 sobre a Escritura, 25
 sobre a virtude, 60
Campolo, Tony, sobre os cristãos das letras vermelhas, 100
Caneday, Ardel, e a alegoria de Gálatas, 147-148, 151
cânone, 30 nota 49, 33 nota 57
 e a história bíblica, 73-74
 e a interpretação, 29-30, 195
carta
 1 Coríntios como, 133

Hebreus como, 161-162

casa

- em Crônicas, 75-76
- de Deus, 164 nota 17

casamento, de Boaz e Rute, 63-64

castiçais, dois, 189-190

Childs, Brevard, sobre a abordagem canônica, 27

choro, de João, 187

Cícero, 143

círculo hermenêutico, 28, 80

circuncisão, do coração, 54-55

circunstâncias, e a interpretação figural, 157-158

Ciro, 68-69, 76

citações, em Zacarias, 91-92

clareza, da Escritura. *Veja* perspicuidade, da Escritura

clímax, Jesus como o, 112-113, 118, 153-154, 156

comunidade, 66, 190-192

confissão, no Saltério, 44

conformidade, *versus* resistência, 171-172

congregação, e pregação, 159-167

conhecimento

- e a teologia, 132-133, 138-139
- versus* a sabedoria, 85

conselhos, de Deus, 191

consenso, da interpretação, 21

continuidade, e descontinuidade, 164-167

convicção, pelo Espírito, 128-129

coração, e a lei, 50-56

Cordeiro, Jesus como, 187-191

Cornélio, 115-116

corpos, e ressurreição, 142-143
costumes, em Rute, 64
criação, e sabedoria, 86
crianças, crentes como, 177
cristãos
 e Israel, 19
 das letras vermelhas, 99-101, 107
cristãos das letras vermelhas, 99-101, 107
cristologia, e interpretação, 182-183
Crônicas, 67-77
cronista, o, 68-69
cruz. *Veja* morte, de Jesus
culpabilidade, de Davi, 69-71
cultura
 e interpretação, 18-20
 e moralidade, 65 nota 22
 e teologia, 132, 141
cumprimento
 em Jesus, 103-107, 113, 119-120, 124-126, 144, 161
 de profecia, 89-90, 95-98
Curtis, Byron, sobre Zacarias, 96

D

dabar, 39-40
Daniel
 e Jesus, 111
 e um rolo selado, 187, 191
Davi, 69 nota 7, 145
 em Crônicas, 69-72, 75-77
 como representante, 42

e a voz de Deus, 162-164, 164 nota 17
decisão, e a retórica de Paulo, 149-150
deferência, social, no exílio, 172-176
dektos, 117
demanda, da lei, 41
descontinuidade, e continuidade, 164-167
deSilva, David, sobre o Apocalipse, 185-186
destruição, de Jerusalém, 71-72
Deus. *Vea também* YHWH
 como benfeitor, 176-180
 e a Escritura, 79-80
 glória de, 181-182
 e a idolatria, 51
 em Jó, 85-87
 e o mundo, 42
 nos provérbios, 83
 como refúgio, 63-64
 e a sabedoria, 81-82, 136-137
 como “tudo em todos”, 142
 voz de, 26 nota 33, 29, 37, 51-52, 136, 162-167
Deuteronômio
 e Jesus, 103
 e a lei, 47-57
disciplinas, de exortação, 166-167
discipulado, como seguindo Jesus, 105-107
discípulos, testemunho de, 127-129
doutrina, *versus* teologia, 132
drama, de exortação, 162, 166-167

E

efeito subversivo, do evangelho, 113-114
Elias, 102, 189
Elifaz, 81-82, 85-87, 137
Eliú, 82
emoções, e amor, 52-53
ensino, e o Saltério, 36-37
epathete, 154
epicuristas, 142
epistemologia, dos profetas, 94-95
erga, kala, 179-179
escatologia
 e o cumprimento, 104-105
 e a história bíblica, 75-76
 e a história de Israel, 153-154
 já realizada, 141
escravos, e o temor de YHWH, 174-176
Escritura
 em 1 Pedro, 170-172
 como autointérprete, 17, 24-30, 107
 autoridade da, 22
 caminho para a, 35-36
 e a cristologia, 182-183
 letras vermelhas *versus* letras pretas, 99-103
 lutando com a, 79
 e a pregação, 159-161
 profecia como, 89-90, 94-95, 97-98
 como rolo, 111, 185-186
 e o testemunho de Jesus, 123-124
 como a voz de Deus, 162-164, 167
eset hayil, 65

esforço, interpretação como, 30-31
esperança, e profecia, 96-97
espiral hermenêutica, 28, 80
Espírito
 na experiência, 154-156
 e a história de Israel, 153
 e a interpretação alegórica, 147-148
 e a lei, 56-57
 e a verdade, 127-129
 e a voz de Deus, 163-164
esposas, em 1 Pedro, 173, 175
estoicismo, 138-139
“estrangeiro”, 63 nota 16
estrutura, de João, 126 nota 15
ética, *versus* teologia, 132
etos, e a retórica de Paulo, 149
euangelizo, 117
evangelho, o
 e a hermenêutica, 109-120
 proclamação do, 160-161
 e a sabedoria, 136
 tradição do, 141
evangélicos
 e o evangelho, 109-110
 e a interpretação, 22-24
 e a pregação, 159-161
evento, o evangelho como, 111
exegese, histórico-gramatical, 33, 155-156
exemplo, de Jesus, 105-106
exílio, o

e a hermenêutica, 169-183

na profecia, 91-92

exortação

o evangelho como, 116-117

e a hermenêutica, 159-167

experiência

e o Apocalipse, 185-186

dos gálatas, 154-155

Exsurge Domine, 23-24

Ezequias, 74

Ezequiel

e o rolo, 188-189

e Zacarias, 92-95

F

faraó Neco, e Josias, 73

fatalismo, profético, 92 nota 10

fé, 128-129

em Deuteronômio, 56

e o evangelho, 117-118

de Noemi e Rute, 63

e o temor de YHWH, 174-175

feto, como o meu próximo, 19-20

fidelidade, de Rute, 64-65

Filadélfia, igreja de, 191-192

Filho de Deus, Jesus como, 102-104, 121-124, 165

filhos

de Abraão, 150-151

leitores de Hebreus como, 164 nota 15

Fílon, 139

- e a interpretação alegórica, 151
- filosofia, pagã, 135-136, 138-142
- fontes, de Crônicas, 68-73
- força
 - ilocucionária, 18
 - perlocutória, 18
- Forde, Gerhard, sobre o intérprete, 26, 27
- Fowl, Stephen, e o intérprete virtuoso, 59-60
- France, R. T., sobre o cumprimento, 104
- futuros
 - em Deuteronômio, 55 nota 19, 56
 - na lei, 49-50

G

- Gálatas, e a hermenêutica, 145-158
- Garland, David, e o problema coríntio, 141
- gegraptai*, 137
- gênero
 - de 1 Coríntios, 138
 - de Hebreus, 161
- generosidade
 - de Boaz, 54, 61-63, 65-66
 - de Deus, 178
- Gênesis, e a alegoria de Paulo, 150-151
- gentios
 - e o evangelho, 111, 114-115
 - e os israelitas, 139, 152, 170 nota 4
- gerações
 - em Deuteronômio, 49-51
 - e a profecia, 89-90

no Saltério, 42-45

Gilbert, Greg, sobre o evangelho, 110

glória

em 1 Pedro, 180-182

e a incredulidade, 125

e os milagres de Jesus, 123-124

goel, Boaz como, 64

graça

em 1 Pedro, 176-180

e a lei, 41, 57

Guthrie, Stan, sobre os cristãos das letras vermelhas, 99-100

H

Hays, Richard B.

sobre a alegoria de Gálatas, 147-148

e as cartas do Apocalipse, 192

sobre a interpretação do NT, 32-33

sobre a misericórdia, 105

sobre o redentor, 114-115

Hebreus, e a hermenêutica, 159-167

hesed, 38 nota 10, 63-65

história de salvação, 29-30, 32, 73

em 1 Coríntios, 139, 144

e a alegoria, 153, 156

e o evangelho, 112-113, 118-119

e Mateus, 103-104

história, bíblica e a hermenêutica, 67-77

história, bíblica, e a interpretação alegórica, 155-158

história, de Israel, 110-120, 139-140, 144, 153

“hoje”

- em Lucas 4, 112-113, 119-120
- em Hebreus, 162-167
- honra, em 1 Pedro, 180-182
- Horrell, David, sobre 1 Pedro, 171-172
- humanidade, *versus* Deus, 85-86
- humildade
 - para com Deus, 54
 - no exílio, 172-176
 - e a hermenêutica, 143-144
 - de Jó, 86
 - de Josias, 72
 - e a sabedoria, 137
- Huxley, Aldous, e a história, 67

I

- Idade Média, interpretação alegórica na, 145-146
- identidade, de Jesus, 112-113
- idolatria, 51, 71
 - e o temor de YHWH, 175-176
 - e o evangelho, 113
 - e a teologia, 138-139
- igreja, a
 - benevolência da, 178-179
 - como comunidade de ouvintes, 191-192
 - como comunidade profética, 190
 - em um contexto pós-cristandade, 170, 182-183
 - e o Apocalipse, 192-193
 - e a bola de neve hermenêutica, 29-30
 - e a Escritura, 33 nota 57
 - e a interpretação, 23-24

- e a interpretação alegórica, 156-158
- e o Saltério, 44
- e a teologia, 131-132, 137-138
- iluminação, pela Escritura, 26-28, 40
- imagens, em Zacarias, 92-93
- imediatismo, como modelo de interpretação, 22
- imitação
 - de Jesus, 106-107
 - de Paulo, 143-144
- imperadores, e o temor de YHWH, 174-176
- Império Romano
 - como Babilônia, 169-171, 180
 - e a honra, 180-181
 - e a patronagem, 176-177
 - propaganda do, 141-142
- império, em 1 Pedro, 171-182
- incredulidade, 124-127
- inglês, e “amor”, 20
- interpretação
 - finalidade da, 20-21
 - realidade da, 22
 - e o solilóquio, 53-54
- interpretação doxológica, 76-77
- interpretação figural, 157-158
- interpretação histórica, 73-74
- intérprete
 - cristão, 18-21
 - e a Escritura, 13, 25-28
 - virtuoso, 59-60
- intertextualidade

- e a alegoria, 156-158
- e a história bíblica, 73-75
- em Jó, 84 nota 5
- intervenção, de Deus, 85
- Ireneu, sobre a Escritura, 25
- is gibbor hayil*, Boaz, 62, 65
- Isaías
 - em 1 Pedro, 177
 - e a alegoria de Paulo, 151-154
 - e o Apocalipse, 187
 - e as bem-aventuranças, 103
 - e Jesus, 110-118
- Isaque, interpretação alegórica de, 148, 150-152, 154-155
- Ismael, interpretação alegórica de, 148, 150-152, 154-155
- Israel
 - e o evangelho, 109-117
 - história de, 139-140, 144, 153-154
 - na história bíblica, 75-76
 - julgamento contra, 122
 - e o Saltério, 36-37
 - versus* o mundo, 41-42

J

- Jeoaquim, 94-95
- Jeremias
 - e Mateus, 106
 - e Zacarias, 91-95, 97
- Jerusalém
 - na alegoria, 151-153
 - na profecia, 92-93

Jesus

- e o AT, 29, 33, 140 nota 30
- como o caminho para a Escritura, 35-36
- graça através de, 176-178
- e a hermenêutica, 109-120
- e a história de Israel, 153
- e Moisés, 164
- como precioso, 181
- e a profecia, 89-90
- e a ressurreição, 142-144
- e o rolo selado, 187-188
- nos Salmos, 36-37

Jó, 137

- e a sabedoria, 81-87

João (apóstolo), visões de, 185-193

João Batista, 113, 116-117, 123-124

João, Evangelho de, e a hermenêutica, 121-129

Jobes, Karen, e a alegoria em Gálatas, 152

Josefo, e a teologia, 138

Josias, em Crônicas, 72-74

Jotão, 74

Judá, em Crônicas, 72 nota 16

judeus, e os gentios, 139, 153, 170 nota 4

juízo

- sobre Israel, 122-123

- e Josias, 72-73

- e Manassés, 71-72

- e o temor, 174

juízo, de Jesus, 122-123

Juliano, imperador, sobre a teologia cristã, 138

justiça

 e Jesus, 104-106

 de YHWH, 43

justificação, pela fé, 117-118

justificativas, para a alegoria de Paulo, 150-155

K

Keener, Craig, sobre Mateus, 106

Kierkegaard, sobre a interpretação, 21

krinein, 122 nota 5

Kynes, Will, e Jó, 84-85

L

labor intus, 20

lamento, divino, 51-52, 55

Leão XXIII, 23-24

Leão, Jesus como, 187-188

lebab, 50, 53-55

legislação, e o amor, 18-19

lei

 e a alegoria em Gálatas, 153-155

 e Crônicas, 73-75

 e Davi, 70-71

 e Deuteronômio, 48-57

 interpretação da, 17-21

 e Jesus, 103-106

 e Josias, 72-73

 em Mateus, 101-102

 e Rute, 61, 64-65

leitores, julgamento dos, 148-149, 157-158

lembrança, 51
lendo, como interpretação, 17
levir, Boaz como, 61
liberdade e perdão, 115-118
liderança, em Zacarias, 96
“Livro da Paixão”, 126
“Livro dos Sinais”, 122, 126
logos parakleseos, 161 nota 7
Longenecker, Richard, sobre a interpretação do NT, 32
Lortz, Joseph, e o subjetivismo, 24
louvor, no Saltério, 43-44
Lucas, e a hermenêutica, 109-120
Lutero
 sobre a alegoria, 150 nota 20, 156
 e a Escritura, 23-28, 30-31
luz, palavras de YHWH como, 40-41

M

maestria, e a interpretação, 59-60
mal, de Manassés, 71
maldições, e bênçãos, 54-55
Manassés, em Crônicas, 71-75
mandamentos
 e o coração, 53-54
 entendendo, 17-20
 e a fé, 56
 intenção dos, 18-19
 de Jesus, 101-102
 lembrando, 50-51
 e a obediência, 47-48

maniqueísmo, 48, 50
marcionismo, 48, 50, 57
Marco Aurélio, 139
Maria, 100, 116
martírio, 190
martyria, 122 nota 5
Mateus, e a hermenêutica, 99-107
McAlpine, Steve, e o “Estágio Dois do Exílio”, 169
McKnight, Scot, sobre o evangelho, 110
meditação, e o Saltério, 43-45
medo. *Veja* temor
Meeks, Wayne, sobre o discipulado, 105-106
mente, para entender, 55
Messias, Jesus como, 112-114, 119-121, 165
Mestre, da Justiça, 105
Mical, 69 nota 7
milagres, e perdão, 116
misericórdia
 e a lei, 105
 e o perdão, 116
moabitas, proibição contra os, 64
Moisés, 189
 em Crônicas, 75 nota 21
 em Deuteronômio, 48-50
 discursos de, 50-55
 e Jesus, 102-123
 e a lei, 41-42
 e a voz de Deus, 164
moral, e a cultura, 65 nota 22
mordomos, crentes como, 178-180

More, e Tyndale, 35

morte, de Jesus, 114, 126-129, 136, 144, 177-178, 181-182, 190

motivação, para a descrença, 125

mulher samaritana, 128

mundo

- e o evangelho, 114-115

- versus* Israel, 41-42

- entendimento do, 79-81, 83-84, 86-87, 185-186

mysterion, 144

mythoi, e *theologia*, 140

N

nações, e o Saltério, 42

narrativa

- e a interpretação alegórica, 155-158

- e Paulo, 143-144

- e os Salmos, 37-38

Natã, 70

Natanael, 128

natureza ocasional, de 1 Coríntios, 133

Nazaré, o sermão de Jesus em, 110-118

Neco, faraó, 73

Noemi, 61

- como intérprete, 62, 65

novo nascimento, 176-177

Novo Testamento

- e o AT, 29, 32-33

- e a profecia, 89-90

O

O'Donovan, Oliver, sobre o nascituro, 28 nota 8
obediência
 às palavras de Deus, 47-48, 192-193
 e a hermenêutica, 99-107
 versus interpretação, 20-21
obras, boas, 178-180
obras, de Deus, 43-44
Ocidente, o
 e o Apocalipse, 192-193
 como a Babilônia, 169-170, 182-183
 e a teologia, 131-132
oferta, do evangelho, 117-118
oração, em Crônicas, 76-77
oráculo, Salmo 38 como, 27 nota 9
orgulho, e o conhecimento, 138-140
Orígenes, sobre a interpretação alegórica, 146
ornamento, alegoria como, 150
Orwell, George, e a história, 67
Osborne, Grant, sobre a espiral hermenêutica, 28
Oseias
 em 1 Pedro, 177
 e Mateus, 105-106
ouvintes, da palavra, 166

P

Pai, e Jesus, 123-124, 127-128
pais, e profecia, 90-94
Palavra de Deus, e a pregação, 159-161, 166-167
parakaleo, 117 nota 14, 161 nota 7
paraleipomena, 70-71

paródia, em Jó, 84
Páscoa, 72-73, 126-127
patos, e a retórica de Paulo, 149
patronagem, de Deus em Cristo, 176-180
Paulo, 119-120
 e a hermenêutica, 131-158
 e o perdão, 117-118
Pedra, viva, 181-182
Pedro, 102. *Veja também* 1 Pedro, e a hermenêutica
Pelágio, *versus* Agostinho, 47-48, 50, 56-57
Pentateuco, e Crônicas, 68-70, 75 nota 21
perdão, e liberdade, 115-120
perseguição, 154-155, 192-193
perspicuidade, da Escritura, 23-26
pessimismo, de Deuteronomio, 51-53
phobos, 173, 175 nota 18
physiousthe, 138
piedade, 43-44, 86-87
Pilatos, e a verdade, 121-123
pisteusete, *versus pisteuete*, 129 nota 21
plano, de deus, 187-188, 191
Platão, sobre *mythoi*, 140
pluralidade
 da Escritura, 39-40
 de interpretações, 22-24, 34
pneumatikon, *versus psychikon*, 143
política, e Mateus, 100-101
posteridade, e profecia, 89-90
práticas, sociais, 133-134
prazer, na lei de YHWH, 43-44

pré-entendimentos, 17, 21, 28, 31, 35-36, 125
preciosidade, e a honra, 181-182
predição
 na lei, 49-50, 52
 da profecia, 89-92, 97-98
pregação, e a Palavra de Deus, 159-161, 166-167
Premenstein, Anton von, sobre a patronagem, 176
princípio do próximo, 18 nota 5
proclamação, do evangelho, 119-120, 160-161
profecia, e a hermenêutica, 89-98
profeta
 o apóstolo João como, 188-189
 Moisés como, 49 nota 6
profetas
 e Jesus, 103-105
 e Jó, 84-85
 e os Salmos, 37-38
 e Zacarias, 90-94, 97-98
Profetas Anteriores, e Crônicas, 69
promessa
 do evangelho, 118-120
 em Gálatas, 150-155
 em Hebreus, 163-164
 de restauração, 93-94
 nos Salmos 38
proposições, e o evangelho, 119-120
proteção, e o temor de YHWH, 174-175
Provérbios
 e Jó, 81-83
 e a sabedoria, 80-81

“próximo”, significado de, 17-20
psychikon, versus *pneumatikon*, 143
“quanto tempo”?, 187

Q

Qumran

e Mateus, 105
e Samuel-Reis, 68 nota 6

R

recebimento, da palavra de Deus, 191
redentor, YHWH como, 114-115
redes de patronagem, 178-180
Reforma, e a pregação, 159-160, 167
rei, o, 42, 96-97
reino de Deus, 112-113, 119
Reis, e Crônicas, 68-72
rejeição, de Jesus, 113-114, 117-118, 124-127
Renovo, Jesus como, 113
resistência, *versus* conformidade, 171-172
resposta
 ao evangelho 117-118
 à exortação, 166-167
ressourcement, evangélico, 30
ressurreição, e a teologia, 141-143
restauração, de Israel, 93-94, 111, 115-119, 152, 177
retórica
 e a alegoria de Gálatas, 148-150
 e a “sabedoria”, 135-136
retórica deliberativa, 149-150

revelação, progressiva, 29
riscos, e os profetas, 94-95, 97-98

rolo

em Lucas, 111

em Apocalipse, 185-193

Rute, 61

como intérprete, 62

Rute, livro de, e a virtude, 59-66

S

sabedoria

em 1 Coríntios, 135-138

e a hermenêutica, 34, 79-87, 106-107, 196

e o temor de YHWH, 174-175

sábios, os, 80-81

Salmos

e 1 Pedro, 173-175, 179

e as bem-aventuranças, 103-104

e Crônicas, 76-77

e Jó, 84-85

e a Torá, 36-45

Salomão, 69-71, 75-76

provérbios de, 80

salvação, futura, 177

Samuel, e Crônicas, 68-71

Sara, interpretação alegórica de, 146-153, 156 nota 33

Saul, 68-69, 75, 145

Scriptura Scripturae interpres, 17

Segunda Confissão Helvética, 160-161

semipelagianismo, 48

Sêneca, sobre o governante benevolente, 176
Senhor, Jesus como, 112-114, 119-120
sentença, do exílio, 92 nota 10
Sermão do Monte, 101-106
sermão, 160
 Hebreus, como, 161-166
Servo, Jesus como, 113, 115, 123-124
servos. *Veja* escravos
Shemá, 52-53
significado, da lei, 49 nota 7
Sinai, monte, 41, 50-51, 55 nota 19
 e a voz de Deus, 162-164
 teofania no, 38, 51-52
sinais, como testemunho, 124
Smith, Christian, sobre a interpretação evangélica, 23
Smith, Jamie
 sobre a Escritura, 34
 sobre a interpretação evangélica, 23
sofistas, e a “sabedoria”, 135-136
sofrimento, 154-155, 181, 192-193
 em Jó, 81-83
solilóquio, 53-54
sophia, 136
subjetivismo, e Lutero, 24
submissão, e honra, 181-182

T

tábua, do coração, 53
temor
 em 1 Pedro, 172-176

de Deus 37, 43, 51-52, 86, 173-174
e amor, 53-54
templo, 76
e Davi, 69-71
Jesus purifica o, 124-125
teofania, no Sinai, 38
Teófilo, 111
teologia
bíblica, 26 nota 35
e a hermenêutica, 131-144
teólogo, Paulo como, 133-135
teólogos, 132
Tertuliano, 134
testemunhas, duas, 189-190
testemunho, da verdade, 122-124, 126-128
textos claros, e textos obscuros, 25-28
textos obscuros, e textos claros, 25-28
theologia, 134-135, 138-143
theologoi, 134-135, 138
timios, 181
tipologia
versus alegoria, 146-147
e a história bíblica, 65, 75
em Hebreus, 165-166
tolo, o, 80-81
Tomás de Aquino, sobre a Escritura, 25 nota 28
Tomé, 129
“Torá de Davi”, 37
tora, 37, 39-40, 49 nota 6
Torá. *Veja também* lei

e Jó, 84

o Saltério e a, 36-38

trabalho

interpretação como, 30-31

para com a sabedoria, 80-81

tradução, 35

de “amor”, 20

transfiguração, 101-102

“tu”, significado de, 17-20

Tyndale, sobre a Escritura, 35-36

typoi, 138-140, 143-144

U

“últimos dias”, 165-166

unidade, da Escritura, 29, 39-40

V

validade, do testemunho de Jesus, 123-124

valores, contraculturais, 181-182

vanglória, na sabedoria, 135-137

Vanhoozer, Kevin, sobre a interpretação, 25, 31

Varro, Marco Terêncio, sobre a *theologia*, 134

verdade, e a hermenêutica, 121-129

vergonha, de Jesus 181-182

vindicação, dos profetas, 94-96

virtude, em Rute, 59-66

visão

e o entendimento, 55

e a Escritura, 40

vitória, das duas testemunhas, 190

vontade, de Deus, 179
voz, de Deus/YHWH, 38-39, 162-167

W

Wallis, Jim, sobre os cristãos das letras vermelhas, 99
Webb, Stephen, sobre a Reforma, 159-160
Wesley, John, pregação de, 159
Whitefield, George, pregação de, 164
Willitts, Joel, e a alegoria de Gálatas, 152

Y

YHWH. *Veja também* Deus
em Jó, 85-87
e os profetas, 91-92, 95
e os reis, 69-73, 75-76
nos Salmos, 37-44
volta de, 97-98, 113

Z

Zacarias (pai de João Batista), 113
Zacarias (profeta)
e as duas oliveiras, 189
e a hermenêutica, 89-98
e João/Jesus, 126-127
Zofar, 82
Zorobabel, em Zacarias, 95-96, 189 nota 9



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABADIE, Philippe. "From the Impious Manasseh (2 Kings 21) to the Convert Manasseh (2 Chron. 33): Theological Rewriting by the Chronicler." In *The Chronicler as Theologian: Essays in Honor of Ralph W. Klein*, edited by M. Patrick Graham et al., p. 89–104. JSOTSup. Londres: T&T Clark, 2003.

ACHTEMEIER, Paul J., and Eldon Jay Epp. *1 Peter: A Commentary on First Peter*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1996.

ACKROYD, Peter R. "The Chronicler as Exegete." *JSOT* 2 (1977): p. 2–32.

ADAM, Peter. *Speaking God's Words: A Practical Theology of Expository Preaching*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1996.

ALT, Albrecht. "The Origins of Israelite Law." In *Essays on Old Testament History and Religion*, p. 79–132. Oxford: Blackwell, 1966.

ALTER, Robert. *The Art of Biblical Poetry*. Nova York: Basic Books, 1985.

ARNOLD, Bill T. "The Love-Fear Antinomy in Deuteronomy 5–11." *VT* 61 (2011): p. 551–569.

ASH, Christopher. *Bible Delight: Heartbeat of the Word of God: Psalm 119 for the Bible Teacher and Bible Hearer*. Fearn, Scotland: Christian Focus, 2008.

AUGUSTINE. *On Christian Teaching*. Translated by R. P. H. Green. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *Selected Writings*. Translated by Mary T. Clark. Londres: SPCK, 1984.

_____. *Sermons on Selected Lessons of the New Testament*. Translated by R. G. MacMullen. In *St. Augustine: Sermon on the Mount, Harmony of the*

Gospels, Homilies on the Gospels, p. 237–545. *NPNF* 1.6. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

AULD, A. Graeme. “What Was the Main Source of the Books of the Chronicles?”. In *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture*, edited by M. Patrick Graham and Steven L. McKenzie, p. 91–99. *JSOTSup*. Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic, 1999.

AUNE, David Edward. *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster, 1987.

_____. *Revelation 6–16*. WBC. Nashville: Nelson, 1998.

AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon, 1962.

BALCH, David L. “Hellenization/Acculturation in 1 Peter.” In *Perspectives on First Peter*, edited by Charles H. Talbert, p. 79–101. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1986.

BARKER, Paul A. *The Triumph of Grace in Deuteronomy: Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy*. Milton Keynes, Reino Unido: Paternoster, 2004.

BAUCKHAM, Richard. *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*. 2nd ed. Louisville: Westminster John Knox, 2011.

_____. “The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic.” *BibInt* 5 (1997): p. 29–45.

_____. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BAYER, Oswald. *Martin Luther’s Theology: A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. [Edição brasileira: *A Teologia de Martinho Lutero*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Sinodal, 2007.]

BEALE, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. *NIGTC*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

BEN Zvi, Ehud. “The Concept of Prophetic Books and Its Historical

Setting.” In *The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, edited by Diana V. Edelman and Ehud Ben Zvi, p. 73–95. Londres: Equinox, 2009.

BETZ, Hans Dieter. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1979.

BILLINGS, J. Todd. *The Word of God for the People of God: An Entryway to the Theological Interpretation of Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

BLOCHER, Henri. “The ‘Analogy of Faith’ in the Study of Scripture: In Search of Justification and Guidelines.” *SBET* 5 (1987): p. 17–38.

BLOCK, Daniel Isaac. *Deuteronomy*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2013.

BOCK, Darrell L. *Luke*. 2 vols. BECNT. Grand Rapids: Baker, 1994.

BODA, Mark J. *Haggai, Zechariah*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2004.

_____. “Terrifying the Horns: Persia and Babylon in Zechariah 1:7–6:15.” *CBQ* 67 (2005): p. 22–41.

BOER, Martinus C. de. “Paul’s Quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27.” *NTS* 50 (2004): p. 370–389.

BONHOEFFER, Dietrich. *Meditating on the Word*. Cambridge, Massachusetts: Cowley, 1986.

BOVON, Francois. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2002.

BRAUDE, William Gordon. *The Midrash on Psalms*. 2 vols. YJS. New Haven: Yale University Press, 1959.

BRETZKE, James T. *Consecrated Phrases: A Latin Theological Dictionary*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1998.

BRIGGS, Richard. *The Virtuous Reader: Old Testament Narrative and*

Interpretive Virtue. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

BROOKINS, Timothy. "Rhetoric and Philosophy in the First Century: Their Relation with Respect to 1 Corinthians 1–4." *Neot* 44 (2010): p. 233–252.

_____. "The Wise Corinthians: Their Stoic Education and Outlook." *JTS* 62 (2011): p. 51–76.

BROWN, Jeannine K. *Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

BRUNS, Gerald L. "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation." In *The Literary Guide to the Bible*, edited by Robert Alter and Frank Kermode, p. 625–646. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

BULTMANN, Rudolf Karl. *The Gospel of John: A Commentary*. Oxford: Blackwell, 1971.

BUSH, Frederic W. *Ruth, Esther*. WBC. Dallas: Word, 1996.

CALVIN, Jean. *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*. CNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1965. [Edição brasileira: João Calvino, *Comentário de Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses*, Série Comentários Bíblicos. São José dos Campos, São Paulo: Fiel, 2010.]

_____. *Institutes of the Christian Religion*. 2 vols. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster, 1960. [Edição brasileira: João Calvino, *As Institutas*, Edição Clássica, 4 vols. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.]

CAMPBELL, Barth L. *Honor, Shame and the Rhetoric of 1 Peter*. Atlanta: Scholars Press, 1998.

CAMPBELL, Edward F. *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. AB. Garden City, Nova York: Doubleday, 1975.

CAMPOLO, Anthony. *Red Letter Christians: A Citizen's Guide to Faith and Politics*. Ventura, California: Regal, 2008.

CANEDAY, Ardel B. "Covenant Lineage Allegorically Prefigured: 'Which Things Are Written Allegorically' (Galatians 4:21-31)." *SBJT* 14 (2010): p. 50–77.

CARSON, D. A. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991. [Edição brasileira: *O Evangelho de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.]

_____. *Love in Hard Places*. Wheaton: Crossway, 2002.

CHATRAW, Josh. "Balancing Out (W)Right: Jesus' Theology of Individual and Corporate Repentance and Forgiveness in the Gospel of Luke." *JETS* 55 (2012): p. 299–321.

CHAUCER, Geoffrey. *The House of Fame*. In *The Riverside Chaucer*, edited by D. Benson, p. 347–374. Oxford: Oxford University Press, 2008.

CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.

CHRYSOSTOM, John. *Commentary on Galatians*. Translated by Gross Alexander. In *Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus and Philemon*, p. 1–48. NPNF 1.13. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

CIAMPA, Roy E., and ROSNER, Brian S. *The First Letter to the Corinthians*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

CLINES, David J. A. *Job 1–20*. WBC. Dallas: Word, 1989.

_____. *Job 21–37*. WBC. Nashville: Nelson, 2006.

_____. *Job 38–42*. WBC. Nashville: Nelson, 2011.

COSGROVE, Charles H. *Appealing to Scripture in Moral Debate: Five Hermeneutical Rules*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

COXHEAD, Steven R. "Deuteronomy 30:11-14 as a Prophecy of the New Covenant in Christ." *WTJ* 68 (2006): p. 305–320.

CURTIS, Byron G. *Up the Steep and Stony Road: The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*. AcBib. Atlanta: SBL, 2006.

DANKER, Frederick W. *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*. St. Louis: Clayton, 1982.

DESILVA, David Arthur. *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods and Ministry Formation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2004.

_____. *Seeing Things John's Way: The Rhetoric of the Book of Revelation*. Louisville: Westminster John Knox, 2009.

DIO Cassius. *Roman History*. Vol. 6, *Books 51–55*. Translated by Earnest Cary and Herbert B. Foster. LCL 83. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1917. [Dião Cássio, *História Romana*.]

DODD, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

DOOB, Penelope Reed. *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages*. Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1990.

DRIVER, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1895.

DUNN, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. [Edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.]

DUNNE, John Anthony. "Suffering in Vain: A Study of the Interpretation of ΠΑΣΧΩ in Galatians 3.4." *JSNT* 36 (2013): p. 3–16.

EASTMAN, Susan Grove. "'Cast Out the Slave Woman and Her Son': The Dynamics of Exclusion and Inclusion in Galatians 4.30." *JSNT* 28

(2006): p. 309–336.

_____. *Recovering Paul's Mother Tongue: Language and Theology in Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

EDELMAN, Diana V. "From Prophets to Prophetic Books: The Fixing of the Divine Word." In *The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, edited by Ehud Ben Zvi and Diana V. Edelman, p. 29–54. Londres: Equinox, 2009.

ELLINGWORTH, Paul. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

ELLIOTT, John H. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. Nova York: Doubleday, 2000.

_____. "1 Peter, Its Situation and Strategy: A Discussion with David Balch." In *Perspectives on First Peter*, edited by Charles H. Talbert, p. 61–78. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1986.

FISCHER, James A. "Ruth." In *The Collegeville Bible Commentary: Old Testament*, edited by Dianne Bergant, p. 797–803. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1992.

FORDE, Gerhard O. "The Normative Character of Scripture for Matters of Faith and Life: Human Sexuality in Light of Romans 1:16–32." *WW14* (1994): p. 305–314.

_____. "*Scriptura Sacra Sui Ipsius Interpres*: Reflections on the Question of Scripture and Tradition." In *A More Radical Gospel: Essays on Eschatology, Authority, Atonement, and Ecumenism*, edited by Gerhard O. Forde et al., p. 68–74. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

FOWL, Stephen E. "Virtue." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, p. 837–839. Grand Rapids: Baker Books, 2005.

_____. "Who Can Read Abraham's Story? Allegory and

Interpretive Power in Galatians.” *JSNT* 55 (1994): p. 77–95.

FOWL, Stephen E., and JONES, L. Gregory. *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

FRAME, T. R. *Losing My Religion: Unbelief in Australia*. Sydney: University of New South Wales Press, 2009.

FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

_____. “The Writer of Hebrews as a Biblical Expositor.” *TynBul* 47 (1996): p. 245–276.

FROST, Michael. *Exiles: Living Missionally in a Post-Christian Culture*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd ed. Londres: Continuum, 2004. [Edição brasileira: *Verdade e Método*. 2 vols. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.]

GARLAND, David E. *1 Corinthians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

_____. “1 Corinthians.” In *Theological Interpretation of the New Testament: A Book-by-Book Survey*, edited by Kevin J. Vanhoozer, p. 97–107. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

GASCOIGNE, John. *The Enlightenment and the Origins of European Australia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GIGNILLIAT, Mark S. “Paul, Allegory, and the Plain Sense of Scripture: Galatians 4:21–31.” *JTI* 2 (2008): p. 135–146.

_____. *Paul and Isaiah’s Servants: Paul’s Theological Reading of Isaiah 40–66 in 2 Corinthians 5:14–6:10*. LNTS. Londres: T&T Clark, 2007.

GILBERT, Greg. *What Is the Gospel?* Wheaton: Crossway, 2010. [Edição brasileira: *O Que é o Evangelho?* São José dos Campos, São Paulo: Fiel, 2011.]

GOLDINGAY, John. *Psalms*. Vol. 3, *Psalms 90–150*. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

GOLDSWORTHY, Graeme. *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament*. Exeter, Reino Unido: Paternoster, 1981.

_____. *Gospel-Centered Hermeneutics: Foundations and Principles of Evangelical Biblical Interpretation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2006.

GOODMAN, Lenn Evan. *Love Thy Neighbor as Thyself*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GRAMSCI, Antonio. *Prison Notebooks*. Translated by Joseph A. Buttigieg. Nova York: Columbia University Press, 1992. [Edição brasileira: *Cadernos do Cárcere*. 6 vols. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999–2002.]

GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

GREENSTEIN, Edward L. “Jeremiah as an Inspiration to the Poet of Job.” In *Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East: Essays in Honor of Herbert B. Huffmon*, edited by John Kaltner and Louis Stulman, p. 98–110. JSOTSup. Londres: T&T Clark, 2004.

GRIFFITHS, Jonathan I. *Hebrews and Divine Speech*. LNTS. Londres: T&T Clark, 2014.

GRIFFITHS, Paul J. *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion*. Nova York: Oxford University Press, 1999.

GUTHRIE, Stan. “When Red Is Blue: Why I Am Not a Red-Letter Christian.” *Christianity Today*, October 11, 2007.

HAGNER, Donald Alfred. *Matthew 1–13*. WBC. Dallas: Word, 1993.

HAHN, Scott W. *The Kingdom of God as Liturgical Empire: A Theological Commentary on 1–2 Chronicles*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

HAUERWAS, Stanley. *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*. Nashville: Abingdon, 1991.

_____. *The Work of Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

HAUERWAS, Stanley, and PINCHES, Charles Robert. *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.

HAYS, Richard B. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

_____. "The Conversion of the Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians." *NTS* 45 (1999): p. 391–412.

_____. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.

_____. *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: Harper, 1996.

_____. *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*. Waco: Baylor University Press, 2014.

HIRSCH, E. D. "Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory." *New Literary History* 25 (1994): p. 549–567.

HOLMGREN, F. "Barking Dogs Never Bite, Except Now and Then: Proverbs and Job." *AThR* 61 (1979); p. 341–353.

HOOD, Jason B. *Imitating God in Christ: Recapturing a Biblical Pattern*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2013.

HORRELL, David G. "Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch-Elliott Debate towards a Post-Colonial Reading of First Peter." In

Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter, edited by Robert L. Webb and Betsy Bauman-Martin, p. 111–143. LNTS. Londres: T&T Clark, 2007.

HORTON, Michael Scott. *Christless Christianity: The Alternative Gospel of the American Church*. Grand Rapids: Baker Books, 2008.

HUGHES, Graham. *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*. SNTSMS. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH of St. Victor [Hugo de São Vitor]. *Selected Spiritual Writings*. Nova York: Harper and Row, 1962.

HUXLEY, Aldous. *Brave New World*. Londres: Vintage Books, 2008. [Edição brasileira: *Admirável Mundo Novo*. São Paulo: Globo, 2014.]

INKELAAR, Harm-Jan. *Conflict over Wisdom: The Theme of 1 Corinthians 1–4 Rooted in Scripture*. CBET. Leuven: Peeters, 2011.

JACOBS, Alan. *A Theology of Reading: The Hermeneutics of Love*. Boulder, Colorado: Westview, 2001.

JANZEN, J. Gerald. “‘He Makes Peace in His High Heaven’: Job and Paul in Resonance.” In *Reading Job Intertextually*, edited by Katharine J. Dell and Will Kynes, p. 246–258. LHBOTS. Nova York: T&T Clark, 2013.

JAPHET, Sara. “Chronicles: A History.” In *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah: Collected Studies on the Restoration Period*, p. 399–415. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006.

_____. *I & II Chronicles: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1993.

JOBES, Karen H. “Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21-31.” *WTJ* 55 (1993): p. 299–320.

JOHNSON, Luke Timothy. *Hebrews: A Commentary*. Louisville:

Westminster John Knox, 2006.

JONES, L. Gregory. "Formed and Transformed by Scripture: Character, Community and Authority in Biblical Interpretation." In *Character and Scripture: Moral Formation, Community and Biblical Interpretation*, edited by William P. Brown, p. 18–33. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

JULIAN. *Letters. Epigrams. Against the Galilaeans. Fragments*. Translated by Wilmer C. Wright. LCL 157. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1923. [Juliano, imperador. *Cartas, Epigramas, Contra os Galileus, Fragmentos*.]

KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin: G. Reimer, 1902.

KEENER, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

_____. *The Gospel of John: A Commentary*. 2 vols. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2003.

KELLY, Brian E. *Retribution and Eschatology in Chronicles*. JSOTSup. Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic, 1996.

KERN, Philip. *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle*. SNTSMS. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KIERKEGAARD, Søren. *For Self-Examination*. Minneapolis: Augsburg, 1940.

KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress, 1989.

KNOPPERS, Gary N. "Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles." *Bib* 76 (1995): p. 449–470.

KOESTER, Craig R. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. Nova York: Doubleday, 2001.

_____. *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. New Haven: Yale University Press, 2014.

KRAUS, Hans-Joachim. *Die biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1970.

KYNES, Will. "Job and Isaiah 40–55: Intertextualities in Dialogue." In *Reading Job Intertextually*, edited by Katharine J. Dell and Will Kynes, p. 94–105. LHBOTS. Nova York: T&T Clark, 2013.

_____. *My Psalm Has Turned into Weeping: Job's Dialogue with the Psalms*. BZAW. Berlin: De Gruyter, 2012.

LACOCQUE, Andre. *Ruth: A Continental Commentary*. Continental Commentaries. Minneapolis: Fortress, 2004.

LAPSLEY, Jacqueline E. "Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy." *CBQ* 65 (2003): p. 350–369.

LEEUEWEN, Raymond C. van. "Proverbs." In *Theological Interpretation of the Old Testament: A Book-by-Book Survey*, edited by Kevin J. Vanhoozer, p. 171–178. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

_____. "Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs." *HS* 33 (1992): p. 25–36.

LEITH, John H. *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*. Rev. ed. Richmond: John Knox, 1973.

LONDON, J. E. *Empire of Honour: The Art of Government in the Roman World*. Oxford: Clarendon, 1997.

LINAFELT, Tod, and BEAL, Timothy K. *Ruth and Esther*. Berit Olam. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1999.

LINCOLN, Andrew T. *The Gospel according to Saint John*. BNTC. Londres: Continuum, 2005.

_____. *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2000.

LINDARS, Barnabas. *The Gospel of John*. NCBC. Grand Rapids:

Eerdmans, 1981.

LONGENECKER, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

_____. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

_____. *Galatians*. WBC. Dallas: Word, 1990.

LONGMAN, Tremper. *Proverbs*. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

LORTZ, Joseph. *The Reformation in Germany*. 2 vols. Londres: Darton, 1968.

LUTHER, Martin. *Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum*. In *D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe*, 7.91–151. Weimar: Hermann Böhlaus, 1883–1966.

_____. *The Bondage of the Will*. Translated by Philip S. Watson. In *Luther's Works*, 33.3–295. St. Louis: Concordia, 1957–1986.

_____. *Dass diese Wort Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen wider die Schwärmgeister*. In *D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe*, 23.38–320. Weimar: Hermann Böhlaus, 1883–1966.

_____. *Lectures on Galatians 1535, Chapters 1–4*. Translated by Jaroslav Pelikan. In *Luther's Works*, 26.3–461. St. Louis: Concordia, 1957–1986.

_____. *Sermon on John 6:27*. Translated by Martin H. Bertram. In *Luther's Works*, 23.12–19. St. Louis: Concordia, 1957–1986.

MACINTYRE, Alasdair C. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

MACMULLEN, Ramsay. *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*. 2nd ed. Londres: Routledge, 1992.

_____. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1981.

_____. *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*. New Haven: Yale University Press, 1974.

MAGGAY, Melba Padilla. "Jesus and Pilate: An Exposition of John 18:28-40." *Transformation* 8 (1991): p. 31–33.

MALINA, Bruce J., e ROHRBAUGH, Richard L. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress, 1998.

AURELIUS, Marcus. *The Meditations of Marcus Aurelius*. Translated by George Long. HC 2. Nova York: Collier, 1909. [Marco Aurélio, *Meditações*.]

MARSHALL, I. Howard. *Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology*. Com ensaios de Kevin J. Vanhoozer e Stanley E. Porter. ASBT. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

_____. *1 Peter*. IVPNTC. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1991.

_____. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Exeter, Reino Unido: Paternoster, 1978.

MARSHALL, Peter. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. WUNT. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987.

MARTYN, J. Louis. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. Nova York: Doubleday, 1997.

MASON, Rex. *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*. CBC. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____. "Why Is Second Zechariah So Full of Quotations?". In *The Book of Zechariah and Its Influence*, edited by Christopher Tuckett, p. 21–28. Aldershot, Reino Unido: Ashgate, 2003.

MATERA, Frank J. *God's Saving Grace: A Pauline Theology*. Grand Rapids:

Eerdmans, 2012.

MATTHEWS, Victor Harold. *Judges and Ruth*. NCBC. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MAYS, James Luther. *Psalms*. Interpretation. Louisville: Westminster John Knox, 1994.

MCCANN, J. Clinton. "Wisdom's Dilemma: The Book of Job, the Final Form of the Book of Psalms, and the Entire Bible." In *Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday*, edited by Michael L. Barré, p. 18–30. CBQMS. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1997.

MCKNIGHT, Scot. *The King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited*. Grand Rapids: Zondervan, 2011.

MEADORS, Gary T., ed. *Four Views on Moving beyond the Bible to Theology*. Counterpoints. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

MEEKS, Wayne A. *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia: Westminster, 1986.

MEIER, John P. *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt. 5:17-48*. AnBib. Rome: Biblical Institute Press, 1976.

_____. *Matthew*. NTM. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1980.

MICHAELS, J. Ramsey. *1 Peter*. WBC. Waco: Word, 1988.

_____. *The Gospel of John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

MICHEL, Otto. *Der Brief an die Hebräer*. 13th ed. KEK. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

MILBANK, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1991.

MINEAR, Paul S. "Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse." *NTS*

12 (1966): p. 89–105.

MITCHELL, Basil. *The Justification of Religious Belief*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

MOLONEY, Francis J. *The Living Voice of the Gospels*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2006.

MORE, Thomas. *The Dialogue concerning Tyndale by Sir Thomas More*. Londres: Eyre and Spottiswoode, 1927.

NIELSEN, Kirsten. “Whose Song of Praise? Reflections on the Purpose of the Psalm in 1 Chronicles 16.” In *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture*, edited by M. Patrick Graham and Steven L. McKenzie, p. 327–336. JSOTSup. Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic, 1999.

NISSINEN, Martti. “Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy.” In *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, edited by Ehud Ben Zvi and Michael H. Floyd, p. 235–272. Atlanta: SBL, 2000.

NOLL, Mark A. *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*. Nottingham, Reino Unido: InterVarsity, 2004.

O’BRIEN, Peter T. *God Has Spoken in His Son: A Biblical Theology of Hebrews*. NSBT. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2016.

O’DONOVAN, Oliver. “Again: Who Is a Person?”. In *Abortion and the Sanctity of Human Life*, edited by J. H. Charmer, p. 125–138. Exeter, Reino Unido: Paternoster, 1985.

_____. “The Reading Church: Scriptural Authority in Practice.” Fulcrum Anglican, 2009. <<http://www.fulcrum-anglican.org.uk/articles/the-reading-church-scriptural-authority-in-practice/>>.

OLSON, Roger B. *Arminian Theology: Myths and Realities*. Downers

Grove, Illinois: InterVarsity, 2006. [Edição brasileira: *Teologia Arminiana: Mitos e Realidades*. São Paulo: Reflexão, 2013.]

ORIGEN. *De Principiis*. Translated by Frederick Crombie. In *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*. ANF 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. [Edição brasileira: Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.]

ORWELL, George. *Nineteen Eighty-Four*. Anniversary ed. Londres: Penguin, 2009. [Edição brasileira: 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.]

OSBORNE, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. 2nd ed. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2006. [Edição brasileira: *A Espiral Hermenêutica: Uma Nova Abordagem à Interpretação Bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.]

_____. *Revelation*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

PAO, D. W. C. *Acts and the Isaianic New Exodus*. WUNT 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

PEELER, Amy L. B. *You Are My Son: The Family of God in the Epistle to the Hebrews*. LNTS. Londres: T&T Clark, 2014.

PELIKAN, Jaroslav. *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*. Luther's Works. St. Louis: Concordia, 1959.

PETERSON, David. "The Ministry of Encouragement." In *God Who Is Rich in Mercy*, p. 235–253. Homebush West, Australia: Lancet, 1986.

PETTERSON, Anthony R. *Behold Your King: The Hope for the House of David in the Book of Zechariah*. LHBOTS. Londres: T&T Clark, 2009.

_____. *Haggai, Zechariah and Malachi*. AOTC. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2015.

PIPER, John. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*.

Wheaton: Crossway, 2007. [Edição brasileira: *O Futuro da Justificação: Uma Resposta a N. T. Wright*. Niterói, Rio de Janeiro: Tempo de Colheita Nova, 2011.]

PREMERSTEIN, Anton von, et al. *Vom Werden und Wesen des Prinzipats*. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937.

PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. Louisville: Westminster John Knox, 2002.

RAINEY, Anson F. "The Chronicler and His Sources—Historical and Geographical." In *The Chronicler as Historian*, edited by M. Patrick Graham et al., p. 30–72. JSOTSup. Sheffield, Reino Unido: Sheffield Academic, 1997.

ROBSON, James. *Honey from the Rock: Deuteronomy for the People of God*. Nottingham, Reino Unido: InterVarsity, 2013.

ROSNER, Brian. *Paul and the Law: Keeping the Commandments of God*. NSBT. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2013.

ROWE, Christopher Kevin. *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*. BZNW. Berlin: De Gruyter, 2006.

SAILHAMER, John. *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

SALLER, Richard P. *Patriarchy, Property, and Death in the Roman Family*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SANDERS, James A. "From Isaiah 61 to Luke 4." In *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults; Part 1, New Testament*, edited by J. Neusner, p. 75–106. Leiden: Brill, 1975.

SCHENCK, Ken. "God Has Spoken: Hebrews' Theology of the Scriptures." In *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, edited by Richard Bauckham et al., p. 321–336. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics: The Handwritten*

Manuscripts. Missoula, Montana: Scholars Press, 1977.

SCHREINER, Thomas R. *1, 2 Peter, Jude*. NAC. Nashville: Broadman & Holman, 2003.

SCOTT, Ian W. *Paul's Way of Knowing: Story, Experience, and the Spirit*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

SEITZ, Christopher R. *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

_____. *Prophecy and Hermeneutics: Toward a New Introduction to the Prophets*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

SELMAN, Martin J. *1 Chronicles: An Introduction and Commentary*. TOTC. Leicester, Reino Unido: InterVarsity, 1994.

SENECA. *Moral Essays*. Vol. 1, *De Providentia. De Constantia. De Ira. De Clementia*. Translated by John W. Basore. LCL 214. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1928. [Sêneca, *Ensaaios Morais: Sobre a Providência. Sobre a Constância. Sobre a Ira. Sobre a Clemência*.]

SLOANE, Andrew. *At Home in a Strange Land: Using the Old Testament in Christian Ethics*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2008.

_____. "Love and Justice in International Frame." *Case 22* (2010): p. 14–19.

SMALLEY, Stephen S. *The Revelation to John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2005.

SMILLIE, Gene R. "'The One Who Is Speaking' in Hebrews 12:25." *TynBul* 55 (2004): p. 275–294.

SMITH, Christian. *The Bible Made Impossible: Why Biblicism Is Not a Truly Evangelical Reading of Scripture*. Grand Rapids: Brazos, 2011.

SMITH, Christian, and DENTON, Melinda Lundquist. *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SMITH, James K. A. *The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

SOLL, William Michael. *Psalm 119: Matrix, Form, and Setting*. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1991.

SPRINKLE, Preston M. *Law and Life: The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul*. WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

STARLING, David I. "The Analogy of Faith in the Theology of Luther and Calvin." *RTR* 72 (2013): p. 5–19.

_____. "The Children of the Barren Woman: Galatians 4:27 and the Hermeneutics of Justification." *JSPL* 3 (2013): p. 93–110.

_____. "Not a Wisdom of This Age: Theology and the Future of the Post-Christendom Church." In *Theology and the Future*, edited by Trevor H. Cairney and David I. Starling, p. 81–98. Londres: T&T Clark, 2014.

_____. *Not My People: Gentiles as Exiles in Pauline Hermeneutics*. BZNW. Berlin: De Gruyter, 2011.

STEAD, Michael R. *The Intertextuality of Zechariah 1–8*. LHBOTS. Londres: T&T Clark, 2009.

_____. "Sustained Allusion in Zechariah 1–2." In *Tradition in Translation: Haggai and Zechariah 1–8 in the Trajectory of Hebrew Theology*, edited by Mark J. Boda and Michael H. Floyd, p. 144–170. Londres: T&T Clark, 2008.

STEVENSON, James. *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrative of the History of the Church, A.D. 337-461*. Londres: SPCK, 1966.

STOUT, Harry S. *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

SWETE, H. B. *The Apocalypse of John*. 3rd ed. Londres: Macmillan, 1908.

TACITUS, Cornelius. *Agricola. Germania. Dialogue on Oratory*. Translated

by M. Hutton. LCL 35. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1914. [Tácito, *Agrícola. Germânia. Diálogo sobre Oratória.*]

_____. *Histories: Books 1–3*. LCL 111. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1925. [Tácito, *Histórias.*]

THISELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

_____. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

_____. *The Hermeneutics of Doctrine*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

_____. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

THOMPSON, John Lee. *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

THOMPSON, Marianne Meye. “‘They Bear Witness to Me’: The Psalms in the Passion Narrative of the Gospel of John.” In *The Word Leaps the Gap: Essays on Scripture and Theology in Honor of Richard B. Hays*, edited by J. Ross Wagner et al., p. 267–283. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

TOLLINGTON, Janet E. *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8*. JSOTSup. Sheffield, Reino Unido: JSOT Press, 1993.

TOORN, Karel van der. “From the Oral to the Written: The Case of Old Babylonian Prophecy.” In *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, edited by Ehud Ben Zvi and Michael H. Floyd, p. 219–234. Atlanta: SBL, 2000.

TREAT, Jeremy R. *The Crucified King: Atonement and Kingdom in Biblical and Systematic Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 2014.

TREIER, Daniel J. “Speech Acts, Hearing Hearts, and Other Senses:

The Doctrine of Scripture Practiced in Hebrews.” In *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, edited by Richard Bauckham et al., p. 337–350. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

TRIBBLE, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress, 1978.

_____. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1984.

TUELL, Steven S. *First and Second Chronicles: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: Westminster John Knox, 2012.

TYNDALE, William. *A Pathway into the Holy Scripture*. In *The Work of William Tyndale*, edited by G. E. Duffield, p. 2–24. Appleford, Reino Unido: Sutton Courtenay, 1964.

VANHOOZER, Kevin J. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 2005. [Edição brasileira: *O Drama da Doutrina: Uma Abordagem Canônico-Linguística da Teologia Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.]

_____. “Into the Great ‘Beyond’: A Theologian’s Response to the Marshall Plan.” In *Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology*, edited by I. Howard Marshall, p. 81–95. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

_____. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Leicester, Reino Unido: Apollos, 1998. [Edição brasileira: *Há Um Significado Neste Texto?* São Paulo: Vida, 2006.]

VANHOYE, Albert. *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

VESCO, Jean-Luc. *Le psautier de David: Traduit et commenté*. 2 vols. Paris:

Cerf, 2006.

VOLF, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon, 1996.

_____. “Soft Difference: Theological Reflections on the Relation between Church and Culture in 1 Peter.” *ExAud* 10 (1994): p. 15–30.

WAGNER, J. Ross. *Heralds of the Good News: Paul and Isaiah “in Concert”*. NovTSup. Leiden: Brill, 2002.

_____. “‘Not Beyond the Things Which Are Written’: A Call to Boast Only in the Lord (1 Cor. 4.6).” *NTS* 44 (1998): p. 279–287.

WALLACE-HADRILL, Andrew. “Patronage in Roman Society: From Republic to Empire.” In *Patronage in Ancient Society*, edited by Andrew Wallace-Hadrill, p. 63–87. Londres: Routledge, 1989.

WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Nottingham, Reino Unido: Apollos, 2007.

WATSON, Francis. *Paul and the Hermeneutics of Faith*. Londres: T&T Clark, 2004.

WATSON, Wilfred G. E. *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*. 2nd ed. Londres: T&T Clark, 2005.

WEBB, Barry G. *Five Festal Garments: Christian Reflections on the Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther*. NSBT. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2000.

_____. *The Message of Zechariah: Your Kingdom Come*. BST. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2003.

WEBB, Stephen H. *The Divine Voice: Christian Proclamation and the Theology of Sound*. Grand Rapids: Brazos, 2004.

WEBSTER, John B. *Barth’s Earlier Theology: Four Studies*. Londres: T&T Clark, 2005.

WELLS, Samuel. *Improvisation: The Drama of Christian Ethics*. Grand Rapids: Brazos, 2004.

WENHAM, Gordon J. *Psalms as Torah: Reading Biblical Song Ethically*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

WENZEL, Heiko. *Reading Zechariah with Zechariah 1:1-6 as the Introduction to the Entire Book*. Leuven: Peeters, 2011.

WESTPHAL, Merold. *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

WILCH, John R. *Ruth*. St. Louis: Concordia, 2006.

WILLIAMS, Daniel H. *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

WILLIAMSON, H. G. M. "Eschatology in Chronicles." In *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, edited by William Horbury and Ernst Bammel, p. 15–31. JSNTSup. Sheffield, Reino Unido: JSOT Press, 1991.

_____. "History." In *It Is Written—Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF*, edited by D. A. Carson and H. G. M. Williamson, p. 25–38. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

WILLIMON, William H. *The Intrusive Word: Preaching to the Unbaptized*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

WILLITTS, Joel. "Context Matters: Paul's Use of Leviticus 18:5 in Galatians 3:12." *TynBul* 54 (2003): p. 105–122.

_____. "Isa 54,1 in Gal 4,24b—27: Reading Genesis in Light of Isaiah." *ZNW* 96 (2005): p. 188–210.

WILSON, Lindsay. "Job." In *Theological Interpretation of the Old Testament: A Book-by-Book Survey*, edited by Kevin J. Vanhoozer, p. 148–156. Grand

Rapids: Baker Academic, 2008.

WINTER, Bruce W. *Philo and Paul among the Sophists: Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

_____. *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

WITHERINGTON, Ben, III. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

_____. *Letters and Homilies for Hellenized Christians*. 2 vols. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2006.

_____. *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2007.

_____. *Matthew*. SHBC. Macon, Georgia: Smyth & Helwys, 2006.

_____. "Salvation and Health in Christian Antiquity: The Soteriology of Luke-Acts in Its First Century Setting." In *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, edited by I. Howard Marshall and David Peterson, p. 145–166. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. "Evidence, Entitled Belief, and the Gospels." *Faith and Philosophy* 6 (1989): p. 429–459.

_____. *Justice in Love*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

_____. *Until Justice and Peace Embrace: The Kuyper Lectures for 1981 Delivered at the Free University of Amsterdam*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

WORK, Telford. *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*.

Sacra Doctrina. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

WRIGHT, Christopher J. H. *Deuteronomy*. NIBCOT. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1996.

WRIGHT, N. T. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.

_____. *The Resurrection of the Son of God*. Londres: SPCK, 2003.
[Edição brasileira: *A Ressurreição do Filho de Deus*. São Paulo: Paulus e Academia Cristã, 2013.]

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Nova York: Cambridge University Press, 1996.



NOTAS

Introdução

- ¹ A sequência dos verbos no original hebraico (*lō'-tiqqōm wēlō'-tiṭṭōr [...] wē'āhabā*), como nesta tradução: “Não te vingarás, nem guardarás ira [...] mas amarás” (ARC), funciona com força do indicativo ou do imperativo. É uma decisão interpretativa, baseada no contexto, que opta (validamente) pelo último acima do primeiro.
- ² Cf. Goodman, *Love Thy Neighbor*, p. 18–23.
- ³ Cf. Wolterstorff, *Justice in Love*, p. 82–84, 97–99.
- ⁴ Cf. Austin, *How to Do Things with Words*, e a breve explicação em Brown, *Scripture as Communication*, p. 32–35.
- ⁵ No caso histórico de *Donoghue vs. Stevenson*, Lorde Atkin lutou com a questão do que o “princípio do próximo” poderia significar se fosse traduzido por uma obrigação legal executória: “A regra que você tem de amar o seu próximo torna-se em lei que você não deve ferir o seu próximo; e a pergunta do doutor da Lei: “Quem é o meu próximo?” recebe uma resposta restrita. Você tem de ter o cuidado razoável de evitar atos ou omissões que você possa razoavelmente prever que provavelmente feririam o seu próximo”. *Donoghue vs. Stevenson* [1932] UKHL, p. 100.
- ⁶ Cf. a discussão de “leis apodíticas” e sua função provável em Alt, “Origins of Israelite Law”, p. 103–132; e as reflexões sobre as funções políticas originais e contemporâneas de Levítico 19 em Bauckham, *Bible in Politics*, p. 20–40. Veja mais geralmente a discussão da lei como a formação da sabedoria na tomada de decisões em Walton, *Ancient Near Eastern Thought*; e a discussão de Andrew Sloane sobre a lei como a formação de uma visão moral em *At Home in a Strange Land*.
- ⁷ Veja especialmente a exploração de Andrew Sloane sobre esta questão em “Love and Justice”, p. 16–18.
- ⁸ Oliver O'Donovan vai ainda mais fundo na questão: “As gerações anteriores tiveram dificuldades perfeitamente legítimas em reconhecer um filho em gestação (em estágio embrionário) como ser humano. [...] O estudo científico da embriologia acabou com a noção de uma grande descontinuidade fisiológica no

desenvolvimento humano entre o estágio embrionário e fetal. [...] Nossa geração não pode fugir das implicações desse conhecimento. Nosso reconhecimento do rosto humano melhorou, e agora podemos vê-lo no embrião, até no blastócito e zigoto invisível, onde nossos antepassados não podiam”. “Again: Who is a Person?”, p. 135–136.

⁹ Cf. os comentários oferecidos à guisa de “introdução prolongada” em Carson, *Love in Hard Places*, p. 11–34.

¹⁰ A tradição remonta, pelo menos, ao Hexateuco em inglês antigo do século XI, que traz o mandamento “lufa þinne freond swa ðe sylfne”, escolhendo o verbo em inglês antigo *lufian* para traduzir o *diligo* da Vulgata.

¹¹ E.g., Hugh of St. Victor [Hugo de São Vitor], *De arca Noe morali* 4.9, em Hugh of St. Victor, *Selected Spiritual Writings*, p. 151; Geoffrey Chaucer, *House of Fame*, p. 2.103–2.107. Cf. a história da metáfora em Doob, *Idea of the Labyrinth*.

¹² Kierkegaard, *For Self-Examination*, p. 36.

¹³ Augustine, *On Christian Teaching* [Agostinho de Hipona, *Sobre a Doutrina Cristã*] 1.36.40,27, traduzido para o inglês por R. P. H. Green.

¹⁴ Essa não é a única função possível que o mandamento deve ter para o leitor cristão. Também o lemos, por exemplo, para que sejamos lembrados de nossas falhas em amar, sejamos provocados à contrição, levados de volta à graça de Deus no evangelho e aumentados em nossa gratidão pelo perdão de Deus e pela obra renovadora do Espírito.

¹⁵ Cf. Rm 10.2 e os comentários sobre “cuidados malformados” em Wolterstorff, *Justice in Love*, p. 102–103.

¹⁶ J. K. A. Smith, *Fall of Interpretation*, p. 210.

¹⁷ Ibid., p. 17.

¹⁸ Ibid., p. 61.

¹⁹ Ibid., p. 167.

²⁰ O conceito de Christian Smith sobre o que conta como “biblicismo” é uma constelação de dez crenças mutuamente interligadas: (1) que “a Bíblia, até os detalhes de suas palavras, consiste e é idêntica às próprias palavras de Deus escritas inerrantemente em língua humana”; (2) que “a Bíblia representa a totalidade da comunicação e vontade de Deus para a humanidade”; (3) que “a vontade divina sobre todas as questões relevantes à crença e vida cristãs estão [*sic*] contidas na Bíblia”; (4) que “qualquer pessoa razoavelmente inteligente pode ler a Bíblia em seu idioma e entender corretamente o significado simples do texto”; (5) que “a

melhor maneira de entender os textos bíblicos é lê-los em seu sentido explícito, claro, mais óbvio e literal como o autor assim os pretendia”; (6) que “o significado de qualquer texto bíblico dado pode ser entendido sem depender de credos, confissões, tradições históricas da igreja ou outras formas de estruturas hermenêuticas teológicas maiores”; (7) que “todas as passagens relacionadas da Bíblia sobre determinado assunto encaixam-se quase como peças de quebra-cabeças em manuais de instrução simples, unificados e internamente consistentes”; (8) que “o que os autores bíblicos ensinaram ao povo de Deus em qualquer ponto da história permanece universalmente válido para todos os cristãos de qualquer época, a não ser que seja explicitamente revogado por subsequente ensino bíblico”; (9) que “todas as questões de crença e prática cristãs podem ser aprendidas, sentando-se com a Bíblia e juntando-as peça por peça através de um estudo cuidadoso das claras verdades ‘bíblicas’ que ela ensina”; e (10) que “a Bíblia ensina doutrina e ética em cada afirmação que faz, de modo que, juntas, essas afirmações compreendem algo como um manual ou livro didático para a crença e vida cristãs”. *Bible Made Impossible*, p. 4–5.

²¹ Ibid., p. 17.

²² Leão XXIII, *Exsurge Domine*, encíclicas papais *on-line*, disponíveis em inglês em <<http://www.papalencyclicals.net/Leo10/110exdom.htm>>.

²³ Lortz, *Reformation in Germany*, 1:448–458.

²⁴ *Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, WA 7, 97.19–24 (tradução minha).

²⁵ *Assertio Omnium Articulorum*, WA 7, 96.10. Neste ponto, Lutero está claramente citando seus acusadores, mas a frase em si não foi tirada diretamente das palavras da bula papal.

²⁶ Leão XXIII, *Exsurge Domine*.

²⁷ *Assertio Omnium Articulorum*, WA 7, 98.4–6 (tradução minha).

²⁸ James Bretzke (*Consecrated Phrases*, p. 127) declara que “Tomás de Aquino usou essa expressão [*Scriptura sacra sui ipsius interpres*] para indicar que uma parte da Escritura pode ser usada para interpretar ou esclarecer outra parte da Escritura”. Contudo, não forneceu citações em apoio, e eu não encontrei nenhum exemplo nas obras de Aquino. Mas é claro que a ideia de que “uma parte da Escritura pode ser usada para interpretar ou esclarecer outra parte da Escritura” não era original para Lutero.

²⁹ Vanhoozer, *Is There a Meaning?*, p. 171. [Edição brasileira: *Há Um Significado Neste Texto?* São Paulo: Vida, 2006.]

- ³⁰ E.g., a afirmação em Luther, *Bondage of the Will*, p. 26, traduzida para o inglês por Philip S. Watson, que “se as palavras estão obscuras em um lugar, estão claras em outro”.
- ³¹ E.g., Augustine, *On Christian Teaching* [Agostinho de Hipona, *Sobre A Doutrina Cristã*] 2.9.14,32, traduzido para o inglês por R. P. H. Green: “Depois de familiarizar-se com a linguagem das Escrituras divinas, deve-se proceder a explorar e analisar as passagens obscuras, tirando exemplos das partes mais óbvias para iluminar expressões obscuras e usando as evidências de passagens indiscutíveis para remover a incerteza das ambíguas”. Veja também Irenaeus, *Against Heresies* [Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*] 2.10; 2.28.
- ³² E.g., *Daß diese Wort Christi “Das ist mein Leib” noch fest stehen wider die Schwärmgeister*, WA 23, p. 225: “Na exposição das Escrituras, os santos mestres tinham o costume de tomar declarações distintas e claras e usá-las para esclarecer as obscuras e incertas”. Tradução em Pelikan, *Luther the Expositor*, p. 128.
- ³³ Estritamente falando, é claro, “a agência da Escritura” está funcionando aqui como metonímia para a agência de Deus como aquele que falou e fala através da Escritura.
- ³⁴ Forde, “*Scriptura Sacra*”, p. 71. Veja também os comentários semelhantes em Forde, “Normative Character of Scripture”, p. 305; Bayer, *Martin Luther’s Theology*, p. 68–72. [Edição brasileira: *A Teologia de Martinho Lutero*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Sinodal, 2007.]
- ³⁵ Hans-Joachim Kraus defende que foi um compromisso com este terceiro sentido da “Escritura interpretando a Escritura” que proporcionou o ímpeto primário para o desenvolvimento histórico da disciplina da teologia bíblica. Cf. Kraus, *Die biblische Theologie*, p. 17, citada em Sailhamer, *Introduction*, p. 118–120.
- ³⁶ Bruns, “Midrash and Allegory”, p. 626–627.
- ³⁷ Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 73.
- ³⁸ Luther, *Sermon on John 6:27*, p. 16–18, traduzido para o inglês por Martin H. Bertram.
- ³⁹ Cf. as discussões em Mitchell, *Justification of Religious Belief*, p. 46–47; Starling, “Analogy of Faith”.
- ⁴⁰ Forde, “*Scriptura Sacra*”, p. 71.
- ⁴¹ Como já afirmei acima, essas duas dimensões da interpretação textual estão inseparavelmente relacionadas, particularmente no caso de um texto que está sendo lido como “lâmpada para os meus pés” e “luz, para o meu caminho” (Sl 119.105).

- ⁴² E.g., Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 195–196.
- ⁴³ Veja especialmente Gadamer, *Truth and Method*, p. 268–273. [Edição brasileira: *Verdade e Método*. 2 vols. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.]
- ⁴⁴ Osborne, *Hermeneutical Spiral*, p. 22. [Edição brasileira: *A Espiral Hermenêutica: Uma Nova Abordagem à Interpretação Bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 27.]
- ⁴⁵ Veja especialmente Seitz, *Character of Christian Scripture*, p. 17–25.
- ⁴⁶ Cf. as reservas em relação a uma estrutura de “revelação progressiva” expressa em C. Smith, *Bible Made Impossible*, p. 210; Vanhoozer, “Into the Great ‘Beyond’”; Cosgrove, *Appealing to Scripture*, p. 104–109.
- ⁴⁷ Os leitores familiarizados com neve e bolas de neve saberão como seria artificial esse tipo de extensão da metáfora. O tipo de bolas de neve que descem rolando dos montes não é, obviamente, o tipo que se apanha e lança.
- ⁴⁸ E.g., Williams, *Tradition, Scripture, and Interpretation*, p. 7–8. O termo francês “ressourcement” [de difícil tradução: talvez retorno às fontes, ressurgimento] é emprestado da linguagem dos teólogos católicos romanos franceses de meados do século XX, que procuraram renovar a teologia da Igreja Católica ao retornar às suas fontes nos ensinamentos da Escritura e na tradição interpretativa dos pais da igreja.
- ⁴⁹ Henri Blocher fala do “nítido limite canônico que separa a Palavra de Deus entre os escritos humanos”, limite que funciona como “sinal do envolvimento real de Deus na história: a sua Palavra desce a terra sem deixar de ser a sua Palavra”. “Analogy of Faith”, p. 33.
- ⁵⁰ Luther, *Assertio Omnium Articulorum*, WA 7, 97.3–9 (tradução minha).
- ⁵¹ Veja especialmente Zagzebski, *Virtues of the Mind*; Briggs, *Virtuous Reader*.
- ⁵² Vanhoozer, *Drama of Doctrine*, p. 331. [Edição brasileira: *O Drama da Doutrina: Uma Abordagem Canônico-Linguística da Teologia Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016.] Sobre aprendizagem, sabedoria e tradição intelectual mais amplamente, veja MacIntyre, *Three Rival Versions*, p. 58–81.
- ⁵³ Blocher, “Analogy of Faith”, p. 37–38.
- ⁵⁴ Veja Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (1ª ed.), p. 214–220; Hays, *Echoes of Scripture*, p. 178–192; Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (2ª ed.), p. xxiv–xxix. Para a justiça de ambos os escritores, reconheço que a posição defendida por cada um deles é consideravelmente mais matizada do que sugerem os resumos em poucas palavras no parágrafo anterior. Hays, por sua vez, apressa-se em acrescentar que, “em certo sentido”, tem de “ser especificado

cuidadosamente” que as leituras de Paulo são normativas para os leitores cristãos contemporâneos (Hays, *Echoes of Scripture*, p. 183), e o tipo de prática hermenêutica que ele continua a preconizar não poderia, nem por um momento, ser caracterizado como “mimetismo inconsiderado e sem imaginação” da interpretação paulina. Longenecker, na contestação dada a Hays e incluída na segunda edição de *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, preocupa-se em especificar o terreno comum que ele e Hays compartilham no que tange a compreender as dimensões teologicamente normativas da abordagem de Paulo à Escritura: “Lendo-a *como narrativa de eleição e promessa*, lendo-a *eclesiocentricamente*, lendo-a *a serviço da proclamação*, lendo-a *como participantes do drama escatológico da redenção* e apreciando *a relação metafórica entre o texto e a nossa leitura*”. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (2ª ed.), p. xxxv (grifos no original).

⁵⁵ Hays, *Echoes of Scripture*, p. 182.

⁵⁶ Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (1ª ed.), p. 219.

⁵⁷ Essa afirmação nem sempre é explícita no que falam e escrevem. Quer tenha ou não fundamento, a inclusão dos escritos do NT no cânone da Escritura cristã traz a implicação de que eles devem ser lidos pela igreja como veículos exclusivamente autorizados de fala divina.

⁵⁸ Veja, e.g., os exemplos discutidos em Starling, *Not My People*, p. 44–46, 47–48, 121–122, 213.

⁵⁹ Os leitores observadores notarão que a linguagem de todas as citações nesta frase é uniformemente paulina, mas as afirmações expressas não são exclusivas de Paulo. Afirmações paralelas (embora em linguagem diferente) poderiam ter sido colhidas de qualquer um dos escritores do NT, ou mesmo das palavras do próprio Jesus.

⁶⁰ J. K. A. Smith, *Fall of Interpretation*, p. 167, 196.

⁶¹ Em geral, quando a questão surgir, concentrar-me-ei na forma final e canônica do texto bíblico em vez de tentar escavar a história da tradição que está por trás do texto (exceto na medida em que uma investigação nesse sentido tenha lançado luz no trabalho interpretativo feito pelos redatores ou compiladores do texto em sua forma final).

Capítulo 1

¹ Tyndale, *Pathway*, p. 4.

² Ibid., p. 24. Cf. a referência a “falsos mestres e líderes cegos”, p. 4.

³ More, *Dialogue concerning Tyndale*, p. 102.

⁴ Veja Braude, *Midrash on Psalms*, 1:5.

⁵ Mays, *Psalms*, p. 254.

⁶ Vesco, *Le psautier de David*, p. 31, conforme traduzido em Wenham, *Psalms as Torah*, p. 40.

⁷ Cf. Wenham, *Psalms as Torah*, p. 78.

⁸ Veja especialmente os exemplos citados em *ibid.*, p. 97–118.

⁹ A forma como a redação do oráculo ecoa a linguagem de Dt 4–6 sugere a probabilidade de que a maneira mais óbvia como os adoradores esperariam ouvir a voz de YHWH hoje seria na reafirmação das promessas e estipulações da aliança no contexto da assembleia de adoração. Alternativamente, dado o discurso divino direto incorporado no salmo, a experiência prevista como outra possibilidade para os adoradores pode ter sido um novo oráculo profético falado pela primeira vez “hoje”. Cf. a discussão feita em Goldingay, *Psalms 90–150*, p. 94–96, e seu argumento a favor de ler o “se” do Sl 95.7 como condição comum, não como um pessimista “se apenas...”.

¹⁰ A linguagem do *hesed* (“amor firme”) no Saltério e em outros lugares do AT não se limita a contextos onde já existe uma relação de aliança preexistente ou a comportamentos que meramente cumprem as obrigações da aliança, mas ainda está de acordo com o caráter do *hesed* constante e persistente (incluindo o *hesed* de Deus) para criar e guardar alianças.

¹¹ Cf. W. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, p. 198.

¹² Cf. Wenham, *Psalms as Torah*, p. 88; Ash, *Bible Delight*, p. 32–34.

¹³ Cf. Wenham, *Psalms as Torah*, p. 86.

¹⁴ Goldingay, *Psalms 90–150*, p. 444.

¹⁵ Cf. Bonhoeffer, *Meditating on the Word*, p. 136–138.

¹⁶ Cf. Kant, *Kant's gesammelte de Schriften*, 5:161–162 (tradução minha).

¹⁷ Veja especialmente o argumento em Soll, *Psalms 119*, p. 126–154, a favor de entender que o “eu” do Sl 119 refere-se à figura de um rei, talvez um Joaquim punido no exílio na Babilônia.

¹⁸ Veja Billings, *Word of God*, p. 199.

¹⁹ Cf. Wenham, *Psalms as Torah*, p. 99, cap. 7.

²⁰ Cf. o relato da “missão cósmica das Escrituras para Israel” em Work, *Living and Active*, p. 130–167.

²¹ Veja especialmente O'Donovan, “Reading Church”.

²² O contexto (e a forma como o verbo é usado em outros lugares no AT) implica

um prazer que é função da vontade tanto quanto das emoções. Não é apenas o prazer reativo que o leitor experimenta no encontro com as Escrituras, mas também o prazer ativo que leva o leitor (de volta) às Escrituras para lê-las.

²³ Cf. Wenham, *Psalms as Torah*, p. 81–82; Goldingay, *Psalms 90–150*, p. 758.

²⁴ Cf. P. Griffiths, *Religious Reading*, pp. 41–47.

Capítulo 2

¹ Augustine, *Confessions* [Agostinho de Hipona, *Confissões*] 10.29, in Augustine, *Selected Writings*, p. 145, traduzido para o inglês por Mary T. Clark.

² Cf. a narrativa em Augustine, *On the Gift of Perseverance* [Agostinho de Hipona, *Sobre o Dom da Perseverança*] 20.53.

³ Pelagius, *Letter to Demetrias* [Pelágio da Bretanha, *Carta a Demétrio*] 16, conforme traduzido para o inglês em Stevenson, *Creeds, Councils e Controversies*, p. 219 (corrige “recuperá-las” por “recebê-las”).

⁴ Olson, *Arminian Theology*, p. 30 [edição brasileira: *Teologia Arminiana: Mitos e Realidades*. São Paulo: Reflexão, 2013]; cf. Horton, *Christless Christianity*, p. 44; Willimon, *Intrusive Word*, p. 53; C. Smith and Demon, *Soul Searching*, p. 118–171.

Claro que este semipelagianismo contemporâneo toma forma particular na cultura da América do Norte, influenciada pelo legado do revivalismo de Charles Finney e do etos “possibilista” do capitalismo democrático, mas o fenômeno genérico pode ser encontrado muito além das fronteiras dos Estados Unidos.

⁵ Cf. especialmente Augustine, *Reply to Faustus the Manichaeon* e *Against Two Letters of the Pelagians* [Agostinho de Hipona, *Resposta a Fausto, o Maniqueísta e Contra Duas Cartas dos Pelagianos*].

⁶ O verbo *bē'ēr* em Dt 1.5 (“declarar”) pode significar “explicar” ou “articular claramente”. “Esta lei” é mais bem entendida como referência ao que se segue no restante do livro, descrito como *tôrâ* ou “instrução” para Israel. Mas as referências por trás de 1.3 (“conforme tudo o que o SENHOR lhe mandara acerca deles”; cf. 4.5,10-14) e 1.6 (“O SENHOR, nosso Deus, nos falou em Horebe”), juntamente com o conteúdo do que se segue, combinam-se para dar a impressão de que Moisés está rearticulando, explicando e aplicando os mandamentos dados em Horebe, em vez de adicionar mais algumas leis ao livro de estatutos de Israel. Em 34.10-12, o foco imediato de Moisés ser descrito como profeta está no modo como “o SENHOR [o] conheceu face a face” e “em todos os sinais e maravilhas, que o SENHOR o enviou para fazer”, mas a orientação futura dos capítulos imediatamente precedentes (caps. 29–33) e o modo como a atividade de um profeta é descrita no

cap. 13 dão a entender que o papel de um profeta é a parte de falar e que as palavras de um profeta dizem respeito à previsão e à exortação.

⁷ A palavra “significam” na NVI (tanto na versão em inglês quanto em português) não tem equivalente direto no original hebraico. É uma tentativa por parte dos tradutores de transmitir o sentido pretendido com a pergunta, com base na maneira como é respondida nos vv. seguintes. Claramente, o que Moisés tem em mente pela pergunta que ele coloca na boca de “teu filho” não é o mero pedido para saber o teor das leis de Israel, mas, sim, uma consulta concernente ao propósito e à função que elas prestam na história da nação.

⁸ Cf. Barker, *Triumph of Grace*, p. 137–138; Driver, *Deuteronomy*, p. 326. Esta impressão é confirmada inequivocamente nas sombrias previsões de Dt 31.15-29.

⁹ C. Wright, *Deuteronomy*, p. 85. Cf. Barker, *Triumph of Grace*, p. 157–158; Robson, *Honey from the Rock*, p. 145–146.

¹⁰ Cf. Dt 4.3,4 (Baal-Peor); 4.10-15,33,36 (Horebe); 4.20,34,37 (Egito).

¹¹ ARC. A NVI (tanto na versão em inglês quanto em português) diz: “Quem dera eles tivessem sempre no coração esta disposição para temer-me e para obedecer a todos os meus mandamentos”.

¹² C. Wright, *Deuteronomy*, p. 91.

¹³ Cf. Lapsley, “Feeling Our Way”.

¹⁴ Cf. Arnold, “Love-Fear Antinomy”.

¹⁵ Em Dt 6.7, a palavra “sobre” na tradução da NVI (“Converse sobre elas quando estiver sentado em casa”) tem certo apoio à luz da fórmula de perguntas e respostas nos vv. 20-25, mas não necessariamente é exigida pelo hebraico *bām*. É provável que o processo previsto no v. 7 incluísse recitação e memorização, e não apenas conversas informais e loquazes “sobre” as palavras. Cf. Block, *Deuteronomy*, p. 184–185.

¹⁶ ARC. A NVI (tanto na versão em inglês quanto em português) diz: “Não diga a si mesmo”.

¹⁷ Cf. também, em caps. posteriores, as advertências em Dt 15.9 e 29.19.

¹⁸ ARC. A NVI (tanto na versão em inglês quanto em português) traduz a expressão como aviso do perigo de que o rei “não se considere superior a” seus compatriotas.

¹⁹ Muitos comentaristas (e a maioria das traduções) fornecem verbos no tempo presente em Dt 30.11-14, interpretando o parágrafo como se Moisés já tivesse mudado de foco do futuro da restauração de Israel para a situação vigente nas

planícies de Moabe. Há boas razões para traduzir a conjunção *kî* no início do v. 11 como “portanto” em vez de “agora”, e entender que todo o parágrafo está descrevendo o futuro dia em que Israel será capacitado a obedecer ao mandamento dado em Horebe e reiterado em Moabe (cf. 30.8, ou talvez, o mandamento implícito de arrependimento em 30.2, 10). Cf. os argumentos em Barker, *Triumph of Grace*, p. 182–198; Coxhead, “Deuteronomy 30:11-14”.

²⁰ Veja especialmente as discussões perspicazes de como a Lei de Moisés informa a vida do cristão em Robson, *Honey from the Rock*, p. 148–201; Rosner, *Paul and the Law*.

²¹ Augustine, *Confessions* [Agostinho de Hipona, *Confissões*] 10.29, in Augustine, *Selected Writings*, p. 145, traduzido para o inglês por Mary T. Clark.

Capítulo 3

¹ Sobre virtude e interpretação em geral, veja Zagzebski, *Virtues of the Mind*; Vanhoozer, *Is There a Meaning?* [edição brasileira: *Há Um Significado Neste Texto?* São Paulo: Vida, 2006]; Jacobs, *Theology of Reading*. Sobre virtude e interpretação bíblica, veja Fowl e Jones, *Reading in Communion*; Jones, “Formed and Transformed”; Briggs, *Virtuous Reader*.

² Fowl, “Virtue”, p. 838.

³ Hauerwas e Finches, *Christians among the Virtues*, p. 57.

⁴ Para ser justo com Fowl, notemos que seu relato da “virtude na interpretação” está junto do relato complementar da “virtude pela interpretação”, no qual descreve o papel desempenhado pelas Escrituras na formação das mesmas disposições virtuosas que o leitor, por sua vez, leva para o texto como intérprete.

⁵ Calvin, *Institutes*, “Prefatory Address”, p. 13, traduzido para o inglês por Ford Lewis Battles. [Edição brasileira: João Calvino, *As Institutas*, Edição Clássica, 4 vols. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.]

⁶ B. Webb (*Five Festal Garments*, p. 54) afirma que o livro de Rute é “um estudo da aplicação da Torá mosaica à vida diária do povo de Deus”. Da mesma forma, descrevem Lacocque (*Ruth*, p. 1, 70-71) e E. Campbell (*Ruth*, p. 31). John Wilch (*Ruth*, p. 99) propõe que “a história de Rute complementa a lei de Moisés, pois fornece excelente exemplo da fidelidade com que os crentes cumpriram a intenção e espírito da lei de Deus na prática”.

⁷ Cf. E. Campbell, *Ruth*, p. 3–10; B. Webb, *Five Festal Garments*, p. 37; Wilch, *Ruth*, p. 1–2.

⁸ B. Webb, *Five Festal Garments*, p. 44.

- ⁹ Veja especialmente as discussões sobre generosidade, magnanimidade e honra em Aristotle, *Nicomachean Ethics* [Aristóteles, *Ética a Nicômaco*] 4.1-4. Observe o uso frequente da linguagem de “magnanimidade” para descrever as ações e motivações de Boaz, feita por comentaristas como Matthews, *Judges and Ruth*, p. 240; Fischer, “Ruth”, p. 798; Bush, *Ruth, Esther*, p. 155; e Wilch, *Ruth*, p. 3.
- ¹⁰ Cf. Pressler, *Joshua, Judges, and Ruth*, p. 276; Linafelt e Beal, *Ruth and Esther*, p. 25.
- ¹¹ Cf. Lacocque, *Ruth*, p. 71.
- ¹² Cf. a discussão em Bauckham, “Book of Ruth”, p. 39–40.
- ¹³ Contraste a avaliação das vizinhas de Noemi em Rt 4.15: “Tua nora, que te ama, [...] e ela te é melhor do que sete filhos”.
- ¹⁴ B. Webb, *Five Festal Garments*, p. 42–43.
- ¹⁵ Doze vezes no cap. 1, nos vv. 6,7,8,10,11,12,15 (duas vezes),16,21,22 (duas vezes). Cf. *ibid.*, p. 41.
- ¹⁶ As palavras hebraicas traduzidas por “estrangeiro” não são as mesmas nas duas passagens: Rt 2.10 usa *nokrîyâ*, e Dt 10.18,19 usa *gēr*. Não há, porém, nada na situação de Rute que a exclua de ser descrita como *gēr* no sentido em que o termo é usado em Dt 10. Cf. Lacocque, *Ruth*, p. 70–71.
- ¹⁷ Em uma leitura de Rt 3.10 (cf. E. Campbell, *Ruth*, p. 137; Wilch, *Ruth*, p. 291), a “beneficência” que Boaz vê na proposta de Rute é a contínua fidelidade dela a Noemi. Ao propor casamento a Boaz, ela procura garantir o bem-estar de sua sogra em vez de agir unicamente com base no interesse próprio e casar-se com um homem mais jovem sem probabilidade de atuar como *gō’ēl*. Alternativamente, dadas as incertezas da agilidade e fertilidade de Boaz que estariam associadas à sua situação como homem mais velho, podemos entender que 3.10 indica que Boaz vê *a si mesmo* incluído entre os objetos da beneficência de Rute (cf. B. Webb, *Five Festal Garments*, p. 47; Linafelt e Beal, *Ruth e Esther*, p. 57–58; Lacocque, *Ruth*, p. 98). A última leitura mostraria um nítido contraste entre Boaz e o homem magnânimo de Aristóteles, que prefere lembrar seus atos de generosidade ao invés dos benefícios que recebeu dos outros e que se sentiria avesso em admitir que teria dívida com as pessoas abaixo dele na escala social. Cf. a discussão em Milbank, *Theology and Social Theory*, p. 352.
- ¹⁸ Cf. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 184.
- ¹⁹ Dependendo de como é traduzido Rt 4.1-12, incluindo a questão de saber se o verbo em 4.5 é lido como *qānîâtâ* (“tu tens de tomar”) ou *qānîî* (“eu tomo”), é razoável supor que pode ter havido certa base habitual para a obrigação moral que Boaz insiste (pelo menos, em uma leitura) que o parente mais próximo não

compre a terra sem casar-se com Rute, e pelo modo como os anciãos e o povo (e o próprio parente mais próximo) concordam com a força da asserção de Boaz. Cf. a discussão em Bush, *Ruth, Esther*, p. 211–233.

²⁰ Como moabita, é claro que Rute não era membro de uma das sete nações, mas Ed 9.1,2,11,12 demonstra a possibilidade de uma leitura que aplica o mandamento de Dt 7.3 mais amplamente.

²¹ Seis vezes no total, em Rt 1.22; 2.2,6,21; 4.5,10.

²² A moral da história não é que somos livres para melhorar a moral dos autores bíblicos à luz das atitudes mais esclarecidas de nosso tempo. É que devemos interpretar e aplicar os mandamentos dados por Deus para Israel à luz dos contextos e situações particulares que eles contemplam, seu lugar na história maior das interações de Deus com a nação e a revelação do caráter e propósitos de Deus para que essa história e seu clímax em Cristo sejam conhecidos. Cf. os comentários e precauções oferecidos por Daniel Doriani e Kevin Vanhoozer em resposta à hermenêutica do “movimento redentor” de William Webb, em Meadors, *Moving beyond the Bible*, p. 255–170.

²³ Cf. Tribble, *God and Rhetoric of Sexuality*, p. 193–194.

²⁴ Veja especialmente Aristotele, *Nicomachean Ethics* [Aristóteles, *Ética a Nicômaco*] 8.3; a discussão de amizade e caráter em Hauerwas e Pinches, *Christians among the Virtues*, p. 31–51; e os comentários sobre abertura para estrangeiros em Fowl e Jones, *Reading in Communion*, p. 110.

²⁵ B. Webb, *Five Festal Garments*, p. 37.

Capítulo 4

¹ Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, p. 47. [Edição brasileira: 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.]

² Huxley, *Brave New World*, p. 29. [Edição brasileira: *Admirável Mundo Novo*. São Paulo: Globo, 2014.]

³ Ao falar do “cronista” como “autor” desses livros, não pretendo excluir a possibilidade de que os livros de 1 e 2 Crônicas, em sua forma final, foram o trabalho de vários autores, editores e compiladores.

⁴ Para inteirar-se de argumentos a favor da leitura de Crônicas como história, veja Japhet, “Chronicles: A History”; Rainey, “Chronicles and His Sources”.

⁵ E.g., Auld, “What Was the main Source?”.

⁶ A descoberta das versões de Qumran do texto dos livros de Samuel (4QSam^{a,b,c}),

que, em alguns casos, estão mais próximas de 1 e 2 Crônicas e 1 e 2 Samuel (LXX) do que do TM, deu forte apoio ao argumento de que a versão de Samuel-Reis usada pelo cronista não foi necessariamente a mesma que a versão do TM desses livros.

- ⁷ E.g., as referências fragmentárias ao reinado de Saul em 1 Cr 5,9,10 (sem introdução, sem relato da ascensão ao trono ou sem resumo do reinado, além da breve menção à sua desobediência em 10.13), a referência a “Mical, filha de Saul” em 1 Cr 15.29 (que faz sentido apenas se os leitores sabem que ela é a esposa de Davi) e as referências a Acabe em 2 Cr 18,21,22 (o que implica a suposição de que o leitor está ciente das histórias sobre Acabe em 1 e 2 Reis).
- ⁸ Este último ponto está corretamente enfatizado em Williamson, “History”, p. 32–33. Veja também Ackroyd, “Chronicler as Exegete”, p. 23.
- ⁹ Selman, *I Chronicles*, p. 42.
- ¹⁰ As referências ocasionais e passageiras do cronista a esses eventos (e.g., em 1 Cr 3.5; 11.2; 12.1,19,29; 14.3,4) sugerem que ele não está procurando destruir a memória desses eventos, mas que são periféricos aos seus interesses.
- ¹¹ Ou, talvez, por um *satan* (i.e. adversário) humano; cf. Japhet, *I & II Chronicles*, p. 373–375.
- ¹² Cf. Knoppers, “Images of David”, p. 455–461.
- ¹³ Cf. Selman, *I Chronicles*, p. 40.
- ¹⁴ Tuell, *First and Second Chronicles*, p. 43 (grifo no original).
- ¹⁵ A linguagem do narrador lembra a promessa dada em 2 Cr 7.14-16, que também foi citada anteriormente no capítulo, no v. 4.
- ¹⁶ A fonte: “O livro da história dos reis de Israel”, por mencionar “os reis de Israel”, está presumivelmente se referindo ao mesmo documento que é citado em 2 Rs 21.17 como “os livros das Crônicas dos Reis de Judá”. Para o cronista, é importante enfatizar que “Judá ainda era parte integrante de Israel em seu pleno sentido” e que, após a queda de Samaria, carregava a solitária responsabilidade de levar o manto de “Israel”. Cf. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, p. 106, 128.
- ¹⁷ Cf. Selman, *I Chronicles*, p. 41–42.
- ¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 41.
- ¹⁹ Cf. Hahn, *Kingdom of God*, p. 6–9.
- ²⁰ Williamson, “Eschatology in Chronicles”, p. 21.
- ²¹ Os múltiplos reflexos de Êxodo e Levítico no relato dos preparativos de Davi para o Templo e seu culto rememoram Moisés e Arão como antigos modelos, aos quais

o próprio Davi está sendo comparado.

²² Abadie, “From the Impious Manasseh”, p. 90.

²³ Veja especialmente a pesquisa de interpretações não escatológicas de 1 e 2 Crônicas em Kelly, *Retribution and Eschatology*, p. 137–147.

²⁴ Observe também a genealogia de 1 Crônicas 3.17-24, que traça a linhagem davídica de “Jeconias, o cativo” (ARA) até ao presente (ou passado recente) dos leitores do cronista.

²⁵ Cf. os argumentos a favor de uma leitura escatológica de 1 e 2 Crônicas em Kelly, *Retribution and Eschatology*, p. 156–185.

²⁶ Contra Japhet, *I & II Chronicles*, p. 44.

²⁷ Cf. Nielsen, “Whose Song of Praise?”, p. 334–335.

Capítulo 5

¹ Cf. Van Leeuwen, “Proverbs”, p. 173; Longman, *Proverbs*, p. 61.

² Longman, *Proverbs*, p. 31. Cf. Van Leeuwen, “Proverbs”, p. 173.

³ Cf. Clines, *Job 21–37*, p. 563–564; Alter, *Art of Biblical Poetry*, p. 89.

⁴ Lindsay Wilson argumenta que “o livro de Jó protesta não contra Provérbios, mas contra um fossilizado e errôneo entendimento de retribuição que representara mal a tradição convencional e sapiencial de Provérbios. [...] Os amigos de Jó são exemplos das pessoas que ignoram a flexibilidade de Provérbios [...] e leem em voz alta o estado espiritual de um indivíduo segundo as circunstâncias deste” (Wilson, “Job”, p. 153, citando Holmgren, “Barking Dogs Never Bite”. Da mesma forma, McCann, “Wisdom’s Dilemma”, p. 19–20; Van Leeuwen, “Wealth and Poverty”; Longman, *Proverbs*, p. 62).

⁵ Para inteirar-se de resumos dos principais argumentos a favor de considerar os paralelos intertextuais como exemplos de Jó aludir e parodiar os textos relevantes em Salmos, Isaías e Jeremias (e não vice-versa), veja Kynes, “Job and Isaiah 40–55”; Kynes, *My Psalm Has Turned into Weeping*, p. 49–54; Greenstein, “Jeremiah as an Inspiration”.

⁶ Cf. Janzen, ““He Makes Peace in His Heaven””, p. 257.

⁷ Kynes, “Job and Isaiah 40–55”, p. 100. Claro que, em certo sentido, a “indignidade humana dos cuidados amorosos de Deus” também está implícita nas questões retóricas do Sl 8.3,4, mas o ponto de vista da humanidade implícito pelo modo como a pergunta é feita e respondida no salmo ainda é impressionantemente diferente da perspectiva desdenhosa que os amigos de Jó articulam em Jó 15.14–

16; 25.5,6.

⁸ Cf. Is 40.26,28; 43.13; 44.24; 45.9 (ecoado em Jó 9.2-12); Is 40.23; 41.20 (ecoado em Jó 12.7-25).

⁹ Kynes, “Job and Isaiah 40–55”, p. 105.

¹⁰ Cf. a discussão das várias opções em Clines, *Job 38–42*, p. 1.218–1.223.

¹¹ Alter, *Art of Biblical Poetry*, p. 110. Clines comenta de forma semelhante: “Foi a teologia dos animais que o convenceu, a inexplicabilidade dos tratos completos da ordem natural, a aparente falta de sentido de criaturas inúteis para a humanidade, porém inquestionavelmente criadas por Deus. Agora ele sabe que isso era um paradigma para todo o conhecimento de Deus”. Clines, *Job 1–20*, p. xlvii.

Capítulo 6

¹ Veja especialmente van der Toorn, “From the Oral”; Nissinen, “Spoken, Written, Quoted, and Invented”.

² Cf. Edelman, “From Prophets to Prophetic Books”, p. 29; Ben Zvi, “Concept of Prophetic Books”, p. 73.

³ E.g., os comentários em Boda, *Haggai, Zechariah*, p. 49–50.

⁴ Cf. os comentários de Mark Boda sobre os debates ligados ao significado e cumprimento das profecias bíblicas acerca de Israel como sintomáticos do “grande conflito hermenêutico na interpretação veterotestamentária da igreja em geral e da profecia em particular”. Ibid., p. 51.

⁵ Ao falar da “apropriação” da profecia como Escritura, não tenho em mente a apropriação *divina* do discurso humano, por mais útil que o conceito seja (cf. Wolterstorff, *Divine Discourse*, p. 51–53), mas os processos *humanos* intimamente relacionados e envolvidos no acervo, redação e recebimento canônico das palavras dos profetas nos livros que levam seus nomes.

⁶ Veja especialmente Seitz, *Prophecy and Hermeneutics*, p. 342–343; Wenzel, *Reading Zechariah*, p. 55–86.

⁷ A força do contraste em Zacarias 1.5 é muito parecida, independentemente de “os profetas” estarem se referindo aos mesmos verdadeiros profetas referidos no v. 4 (como a maioria dos comentaristas presume), ou (como Michael Stead argumenta) estarem se referindo aos falsos profetas que incentivaram o povo a permanecer rejeitando a mensagem dos verdadeiros profetas; cf. Stead, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, p. 82–83.

⁸ Veja especialmente as discussões em ibid., p. 30–32; Wenzel, *Reading Zechariah*, p.

61–85.

⁹ Da mesma forma, em Jeremias, o resumo da mensagem dos profetas em 25.5,6 liga suas exortações: “Convertei-vos, agora, cada um do seu mau caminho e da maldade das suas ações”, com a promessa de que, caso se convertesse a nação, ela permaneceria na terra. O fato de que a exortação foi ignorada constitui a base para a predição de Jeremias de um exílio de 70 anos que sobreviria ao povo como derramamento da ira de YHWH.

¹⁰ Sobre a inexorabilidade da sentença do exílio que Jeremias recebeu para pronunciar, veja Jr 4.28; 7.16,27 (não obstante, observe também a advertência implícita de Jr 18.5-10 contra universalizar esses textos em uma hermenêutica de fatalismo profético). Claro que, para os leitores do *livro* de Jeremias, sobre quem a sentença ameaçadora do exílio já se abateu, o lembrete das exortações ignoradas em 25.5-7 e a profecia de juízo agora já cumprida em 25.8-11 implicitamente os encorajam a dar ouvidos às exortações do livro e a confiar nas promessas à medida que afetam a nova situação dos leitores.

¹¹ Veja especialmente Stead, “Sustained Allusion”, p. 156–163; Stead, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, p. 130–131, 248. Exemplos dos caps. 1–3 são (1) a forma como a linguagem de “ira”, “irado”, “misericórdia”, “aumentarão” (literalmente, “espalharão”) e “edificada” em Zacarias 1.14-17 vale-se de linguagem semelhante em Isaías 54.1-12, (2) a forma como a visão do “homem em cuja mão estava um cordel de medir” em Zacarias 2 lembra a linguagem e imagens de Ezequiel 40 e (3) a forma na qual as promessas para Josué em Zacarias 3.7 (“tu julgarás a minha casa e também guardarás os meus átrios, e te darei lugar entre os que estão aqui”) ecoam a linguagem de Ezequiel 40 a 46 concernente aos átrios do templo reconstruído e dos sacerdotes que os guardam (e.g., Ez 40.44-46; 44.16-19).

¹² Cf. Stead, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, p. 251.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 235; Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 484–485.

¹⁴ Boda, *Haggai, Zechariah*, p. 41.

¹⁵ Stead, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, p. 121. Veja também a expressão semelhante em Números 16.28-30.

¹⁶ A maioria dos comentaristas defende que Zc 1–8 foi compilado e promulgado pouco tempo depois da data da inscrição em 7.1 (“no ano quarto do rei Dario”, i.e., 518 a.C.), na época ou logo após a dedicação do templo em 515 a.C. Cf. Boda, *Haggai, Zechariah*, p. 29-30.

¹⁷ Mason (*Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 37–39, 43, 61) sustenta que esta profecia deveria ser lida como oráculo reciclado de fins do período babilônico, que prediz

a queda da Babilônia por Ciro. Boda (“Terrifying the Horns”, p. 39–40) argumenta que a profecia origina-se dos primórdios do período persa e prediz o tratamento severo infligido sobre a elite babilônica durante os primeiros anos de Dario. Tollington (*Haggai e Zechariah 1–8*, p. 219–220) também data o oráculo nos primórdios do período persa, mas entende que “Babilônia” em 2.7 é referência a qualquer nação (presente ou futura) que maltrata e despoja Israel.

¹⁸ Boda (*Haggai, Zechariah*, p. 334–343) defende que devemos entender que o “Renovo” (em hebraico: *ṣemaḥ*; Zc 6.2) nomeado na visão é referência a Zorobabel e que os eventos em vista em Zc 6.15 são os dos primórdios do período persa. O mesmo pensa Stead, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, p. 143. Em contrapartida, Curtis (*Up the Steep and Stony Road*, p. 145–147) entende que *ṣemaḥ* é referência a uma futura figura messiânica e vê que os eventos descritos em 6.15 apontam para um futuro mais adiante da era da dominação persa. Da mesma forma, Peterson, *Behold Your King*, p. 100–120.

¹⁹ Cf. B. Webb, *Message of Zechariah*, p. 84.

²⁰ Cf. Stead, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, p. 262–264; Curtis, *Up the Steep and Stony Road*, p. 3–4; Mason, “Second Zechariah”, p. 26.

²¹ Curtis, *Up the Steep and Stony Road*, p. 264.

²² A expressão “justo e Salvador” em Zc 9.9, traduzida mais literalmente, é “justo e libertador [em hebraico: *nôšā*]”, dando a entender que o rei foi liberto por YHWH; cf. Peterson, *Behold Your King*, p. 139.

²³ Cf. Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 483.

Capítulo 7

¹ Campolo, *Red Letter Christians*, p. 9.

² Guthrie, “When Red Is Blue”.

³ Campolo, *Red Letter Christians*, p. 10–11, 23.

⁴ Ibid., p. 23.

⁵ Ibid., p. 55.

⁶ Ibid., p. 71.

⁷ Ibid., p. 23.

⁸ Veja, e.g., Dt 5–6, especialmente Dt 6.1,2, onde dois dos três termos (e dois outros termos que expressam conceitos estreitamente relacionados ao terceiro) ocorrem em dois versículos (LXX: *eneteilato* [mandado, ordenado], *didaxai* [ensinar], *poiein* [fazer], *phylassesthai* [guardar]).

- ⁹ Cf. as discussões em Keener, *Gospel of Matthew*, p. 438; France, *Gospel of Matthew*, p. 649. Para conhecer exemplos da interpretação tradicional, veja Origen, *Commentary on Matthew* [Orígenes de Alexandria, *Comentários sobre Mateus*] 12.38; Augustine, *Sermons on Selected Lessons of the New Testament* [Agostinho de Hipona, *Sermões sobre Lições Seleccionadas do Novo Testamento*] 28.2.
- ¹⁰ Veja especialmente a narrativa clássica desta dimensão do arranjo editorial de Mateus em Kingsbury, *Matthew*, p. 1–39.
- ¹¹ O cap. 23 de Mateus é mais bem interpretado como discurso distinto dos caps. 24–25, feito para um público diferente e em um local diferente. É o ponto culminante de um ciclo de dois dias de controvérsias públicas narradas em 21.12–23.39 e segue perfeitamente após a referência de Mateus ao silenciamento dos fariseus e saduceus em 22.46.
- ¹² Os caps. 5–7 e o cap. 13 de Mateus são apenas exceções parciais. Na primeira exceção, o sermão começa dizendo explicitamente que Jesus subiu a um monte e assentou-se para ensinar os discípulos (5.1,2), e apenas no final, em 7.28,29, o texto informa-nos da presença da multidão que o ouvia. Na segunda, as parábolas são pregadas primeiro para a multidão e depois (em 13.13-23, 36-52) explicadas em particular para os discípulos.
- ¹³ Veja especialmente Meier, *Law and History*, p. 79–80; Hagner, *Matthew 1–13*, p. 56; France, *Gospel of Matthew*, p. 120–121.
- ¹⁴ Note especialmente os ecos de Is 61.1-3 em Mt 5.3,4, do Sl 37.11 em Mt 5.5 e do Sl 24.3-6 em Mt 5.8. Cf. os comentários de France em *Gospel of Matthew*, p. 163–164.
- ¹⁵ Veja, e.g., as defesas feitas dessa leitura em Moloney, *Living Voice of the Gospels*, p. 105; Meier, *Matthew*, p. 142–148.
- ¹⁶ France, *Gospel of Matthew*, p. 183.
- ¹⁷ Hays, *Moral Vision*, p. 100.
- ¹⁸ Meeks, *Moral World*, p. 143.
- ¹⁹ Para inteirar-se de uma longa lista de ocorrências em que o ensino de Jesus no Evangelho de Mateus é ecoado ou exemplificado na conduta do Senhor, veja Hood, *Imitating God in Christ*, p. 77–79. Para conhecer uma breve discussão das implicações hermenêuticas da localização de Mt 10.24,25 nas circunstâncias inigualáveis do comissionamento dos primeiros discípulos para a missão pré-Páscoa para Israel, veja Meeks, *Moral World*, p. 141–142.
- ²⁰ Veja especialmente Witherington, *Matthew*, p. 6–10, 273–274.
- ²¹ Keener, *Gospel of Matthew*, p. 81.

Capítulo 8

- ¹ Gilbert, *What Is the Gospel?*, p. 17. [Edição brasileira: *O Que é o Evangelho?* São José dos Campos, São Paulo: Fiel, 2011.]
- ² McKnight, *King Jesus Gospel*, p. 23–24.
- ³ Green, *Gospel of Luke*, p. 207. Da mesma forma, Bovon, *Gospel of Luke 1:1–9:50*, p. 157; Bock, *Luke*, 1:394.
- ⁴ Cf. os usos anteriores do mesmo verbo *euangelizō* em Is 40.9; 52.7; 60.6.
- ⁵ Cf. Green, *Gospel of Luke*, p. 419; I. H. Marshall, *Gospel of Luke*, p. 428–429.
- ⁶ Cf. McKnight, *King Jesus Gospel*, p. 99–100.
- ⁷ Rowe, *Early Narrative Christology*, p. 77; cf. Hays, *Reading Backwards*, p. 65.
- ⁸ Cf. N. T. Wright, *New Testament*, p. 382–383.
- ⁹ Veja especialmente a comparação entre o sermão de Jesus na sinagoga e a interpretação de Is 61 em 11QM^{elch}, em Sanders, “From Isaiah 61 to Luke 4”.
- ¹⁰ Hays, *Reading Backwards*, p. 74.
- ¹¹ Veja especialmente a discussão em Pao, *Isaianic New Exodus*, p. 91–96.
- ¹² Cf. *ibid.*, p. 95–96.
- ¹³ Observamos padrão semelhante no uso que Lucas faz do verbo cognato *aphiēmi* (Lc 5.20-24; 7.47-49; 11.4; 17.3; 23.34), embora observemos o uso em 4.39 para referir-se à libertação da febre que a sogra de Simão teve. Sobre a relação entre perdão individual e fim do exílio de Israel, veja especialmente Chatraw, “Balancing Our (W) Right”; Treat, *Crucified King*, p. 133–134.
- ¹⁴ Mais literalmente traduzido, Lc 3.18 diz: “Assim também muitas outras coisas, exortando ele evangelizava [*parakalōn euēngelizeto*] o povo”. Sintaticamente, a maneira mais óbvia de analisar o funcionamento da frase é considerar as “muitas outras coisas” como objeto direto de *euēngelizeto* (e, portanto, parte do conteúdo da mensagem proclamada) e “exortando” como descrição da maneira como João evangelizou. Mesmo que a frase seja traduzida de outra forma (e.g., considerando “muitas outras coisas” como objeto de *parakalōn*), a mais próxima das conexões ainda está implícita entre a exortação de João e sua evangelização.
- ¹⁵ I. H. Marshall, *Gospel of Luke*, p. 149.
- ¹⁶ Claro que o mesmo pode ser dito se a leitura alternativa (representada nos códices A, C e D) for seguida, e *kai* for lido no lugar de *eis*; cf. “o arrependimento e a remissão dos pecados” na ARC.
- ¹⁷ Observe a maneira pela qual a cláusula infinitiva, *apo toutōn tōn mataiōn epistrephēin*,

funciona como objeto de *euangelizomenoi*.

¹⁸ Cf. O argumento semelhante em Piper, *Future of Justification*, p. 83–85. [Edição brasileira: *O Futuro da Justificação: Uma Resposta a N. T. Wright*. Niterói: Tempo de Colheita Nova, 2011.]

¹⁹ Cf. Goldsworthy, *Gospel-Centered Hermeneutics*, p. 81–82.

²⁰ Cf. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, p. 150.

Capítulo 9

¹ Livro da Oração Comum, extraído do segundo domingo no Advento. Disponível em inglês em <<https://www.churchofengland.org/prayer-worship/worship/book-of-common-prayer/collects-epistles-and-gospels/the-second-sunday-in-advent.aspx>>

² Cf. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction*, p. 7–10; Thiselton, *Hermeneutics of Doctrine*, p. 126–134.

³ Cf. Westphal, *Suspicion and Faith*, p. 25–29.

⁴ Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 266.

⁵ O substantivo *alētheia* (verdade) aparece 25 vezes no Evangelho de João, em comparação com um total combinado de sete vezes nos Evangelhos sinóticos. O adjetivo *alēthēs* (verdadeiro) aparece 14 vezes em João, em comparação com duas vezes nos sinóticos. O adjetivo relacionado *alēthinos* (genuíno) aparece nove vezes em João, em comparação com uma vez nos sinóticos. O mesmo ocorre com a linguagem “testemunho”, “testemunhar/testificar” e “julgar”: o substantivo *martyria* aparece 14 vezes em João, em comparação com quatro vezes nos sinóticos. O verbo *martyrein* aparece 33 vezes em João, em comparação com duas vezes nos sinóticos. O verbo *krinein* aparece 19 vezes em João, em comparação com 12 nos sinóticos. O padrão não é tão marcante com o substantivo *krisis*, que ocorre 11 vezes em João, em comparação com 12 em Mateus, zero em Marcos e quatro em Lucas. Cf. a discussão em Lincoln, *Truth on Trial*, p. 12–13.

⁶ Bultmann, *Gospel of John*, p. 655.

⁷ Veja especialmente a discussão sobre Is 40–55 em Lincoln, *Truth on Trial*, p. 38–51.

⁸ Melba Padilla Maggay comenta sobre a tendência característica do poder mundano “de desprezar o cristianismo como obscura religião tribal que fica murmurando pelos cantos sobre o significado de seus próprios símbolos”. Maggay, “Jesus and Pilate”, p. 31.

⁹ Cf. a leitura desses versículos em Lincoln, *Saint John*, p. 205–206.

- ¹⁰ Veja especialmente o Salmo 104, que é uma meditação sobre a glória das obras de Deus no terceiro dia da criação (cf. o “terceiro dia” de Jo 2.1) e no contínuo cuidado providencial de Deus pelo mundo que Ele fez.
- ¹¹ Cf. Hays, *Reading Backwards*, p. 85–86.
- ¹² Veja especialmente Gadamer, *Truth and Method*, p. 268–306. [Edição brasileira: *Verdade e Método*. 2 vols. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.]
- ¹³ Veja especialmente Wolterstorff, “Evidence, Entitled Belief”, p. 452–456.
- ¹⁴ Cf. Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 269–270; Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace*, p. 175–176. Tendo em vista que nossas motivações nem sempre são conscientes ou transparentes, a *função* que nossas crenças e práticas realizam dão-nos as melhores pistas sobre quais são os motivos invisíveis e inconscientes que as subjazem. Para conhecer uma discussão útil de algumas das maneiras pelas quais as análises respectivas de Freud, Marx e Nietzsche (os “mestres da suspeita”, como Ricoeur apelidou-os) podem ajudar-nos de um lugar inesperado na tarefa de descobrir pistas, veja Westphal, *Suspicion and Faith*, p. 33–289.
- ¹⁵ Nesta explicação da estrutura de João, estou seguindo a ideia de Hays, *Reading Backwards*, p. 79; M. Thompson, “They Bear Witness to Me”, p. 268. Hays e M. Thompson citam C. H. Dodd como fonte da designação “O Livro da Paixão”, embora Dodd incluísse o conjunto dos caps. 13–20 sob esse título. Cf. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 289–291. Se seguirmos a explicação mais comum da estrutura narrativa do Evangelho de João e entendermos que o segundo grande bloco estende-se de Jo 13.1 até o final do cap. 20, então o par de citações bíblicas em 19.36,37 ainda são as últimas citações bíblicas explícitas naquela seção do Evangelho, e as palavras em 19.35: “[Ele] testemunhou [...] para que também vós o creiais” preveem as palavras de 20.31, com as quais se encerra a seção.
- ¹⁶ Cf. Hays, *Reading Backwards*, p. 79.
- ¹⁷ Para conhecer um argumento a favor de tomar Jo 19.36 como referência ao Sl 34.20, veja M. Thompson, “They Bear to Me”, p. 278–279.
- ¹⁸ Entre os comentaristas que defendem a probabilidade de João ter em vista este contexto mais amplo da citação de Zacarias, estão Keener, *Gospel of John*, p. 1156; Lincoln, *Saint John*, p. 482; Lindars, *Gospel of John*, p. 591; Malina and Rohrbaugh, *Gospel of John*, p. 275; Carson, *John*, p. 627–628. [Edição brasileira: *O Evangelho de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.]
- ¹⁹ Observemos como o testemunho da testemunha singular (“aquele que o viu”, Jo 19.35) capacita os muitos que “verão” (19.37).

²⁰ Lincoln, *Saint John*, p. 419.

²¹ Mesmo que consideremos que o verbo aoristo *pisteusēte* (crer) na declaração de propósito notoriamente contestada que João fornece nos versículos seguintes seja o original, em detrimento da variante bem documentada no tempo presente, *pisteuēte* (continuar a crer), a forma em aoristo do verbo não requer um foco exclusivo na fé inicial. O contexto imediato de Jo 20.31 (versículo que vem diretamente depois da narrativa sobre as dúvidas de um discípulo [Tomé] que, dizem-nos, creu em Jesus já em 2.11) e o conteúdo do Evangelho como um todo indicam que o fomento da fé continuada é, pelo menos, tão importante quanto a evocação da fé inicial segundo os propósitos do escritor. Cf. as discussões em Michaels, *Gospel of John*, p. 1.020–1.024; Keener, *Gospel of John*, p. 1.215–1.216.

Capítulo 10

¹ I. H. Marshall, *Beyond the Bible*, p. 32.

² Vanhoozer, “Into the Great ‘Beyond’”, p. 93–95.

³ I. H. Marshall, *Beyond the Bible*; Meadors, *Moving Beyond the Bible*.

⁴ Veja, e.g., os breves comentários em Hauerwas, *After Christendom?*, p. 16–19; e as discussões mais longas em Starling, “Not a Wisdom of This Age”; Hauerwas, *Work of Theology*, p. 11–31.

⁵ Para conhecer uma investigação da parte “se” da questão, veja Starling, “Not a Window of This Age”.

⁶ Dunn, *Theology of Paul*, p. 2. [Edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.]

⁷ Matera, *God’s Saving Grace*, p. 1.

⁸ Ibid., p. 6. Dunn ressalta de forma semelhante que “Paulo escreveu como missionário e pastor, e não como teólogo acadêmico”. *Theology of Paul*, p. 53. [Edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.]

⁹ Lógico que relacionado a este ponto está o fato de que, para nós, a “Escritura” refere-se a um cânone de dois testamentos que inclui os próprios escritos de Paulo.

¹⁰ Veja especialmente Tertullian, *Ad Nationes* [Tertuliano, *Para as Nações*] 2.1; Augustine, *The City of God against the Pagans* [Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*] 6.5–12.

¹¹ Augustine, *The City of God against the Pagans* [Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*] 6.5.

- ¹² Veja especialmente Winter, *Philo and Paul*, p. 180–202.
- ¹³ Cf. Inkelaar, *Conflict over Wisdom*, p. 316.
- ¹⁴ Veja especialmente Brookins, “Rhetoric and Philosophy”; Brookins, “Wise Corinthians”.
- ¹⁵ Cf. Garland, *1 Corinthians*, p. 123.
- ¹⁶ Wagner, “Not Beyond”.
- ¹⁷ Cf. Inkelaar, *Conflicts over Wisdom*, p. 62–63.
- ¹⁸ Cf. o argumento em P. Marshall, *Enmity in Corinth*, p. 194–218, que mostra que “a ideia de *hybris* é a base de toda a passagem [1 Co 4.6-13]” e, em particular, da advertência contra ir *hyper ha gegraptai* em 4.6.
- ¹⁹ *Con. Ap.* [Flávio Josefo, *Contra Apião*] 1.224–1.225 (tradução minha).
- ²⁰ *Letters* [Imperador Juliano, *Cartas*] 19, traduzido para o inglês por Wilmer C. Wright, em Julian, *Letters*, p. 53.
- ²¹ E.g., *Querubins* [Fílon de Alexandria, *Sobre os Querubins*] 125–126; *Leis Esp.* [Fílon de Alexandria, *Sobre as Leis Especiais*] 1.208.
- ²² Marcus Aurelius, *Meditations* [Marco Aurélio, *Meditações*] 4.23, traduzido para o inglês por George Long.
- ²³ Cf. a discussão em Ciampa and Rosner, *First Letter to the Corinthians*, p. 450–451.
- ²⁴ Veja especialmente Hays, “Conversion of the Imagination”.
- ²⁵ Cf. Scott, *Paul’s Way of Knowing*, p. 277–288.
- ²⁶ Plato, *Republic* [Platão, *A República*] 2.379a.
- ²⁷ “A fábula é, considerada como um todo, falsa, mas também há verdade nela”. *Republic* [Platão, *A República*] 2.377a; cf. 2.382d e a famosa (infame) “nobre mentira” de 3.414c-3.415d.
- ²⁸ *Republic* [Platão, *A República*] 2.380c, 2.382e.
- ²⁹ A condição inegociável da narrativa escritural para Paulo deriva-se de seu caráter histórico presumido (“essas coisas foram-nos feitas... tudo isso lhes sobreveio”, 1 Co 10.6,11) e da intenção divina de que os eventos e a escrituração sejam vistos como serviço (“em figura [“como exemplos”, ARA]... “como figura [“como exemplos”, ARA]... para aviso nosso”, 10.6,11]).
- ³⁰ Mesmo I. Howard Marshall faz um movimento desse tipo em sua discussão (*Beyond the Bible*, p. 66–67) da imagem de julgamento das parábolas de Jesus e das narrativas veterotestamentárias de matança dos cananeus e de matança de Acã e sua família, nas quais ele pronuncia o julgamento de que “não podemos mais pensar em Deus assim”.

³¹ Garland, “1 Corinthians”, p. 98.

³² É assim essencialmente que Garland lê a carta: “O propósito de Paulo não é corrigir a teologia coríntia, mas fazer com que pensem teologicamente para que respondam adequadamente à cultura politeísta e pluralista em que vivem”. Ibid., p. 98.

³³ Veja especialmente o apêndice “Roman Imperial Eschatology”, em Witherington, *Conflict and Community*, p. 295–298.

³⁴ Cf. Witherington, “Salvation and Health”, p. 146–150; MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, p. 53–57.

³⁵ Cf. a pesquisa em N. T. Wright, *Resurrection of the Son of God*, p. 47–84. [Edição brasileira: *A Ressurreição do Filho de Deus*. São Paulo: Paulus e Academia Cristã, 2013.]

³⁶ Cf. Witherington, *Conflict and Community*, p. 305; Thiselton, *First Epistle to the Corinthians*, p. 1.232.

³⁷ E.g., Plutarch, *Moralia* [Plutarco, *Moralia*] 1098C; cf. 1100D, 1125D.

³⁸ A redação de Paulo da citação de Is 25.8 reflete uma versão do texto grego semelhante às preservadas nas versões de Áquila, Teodócio e Símaco. A redação da citação de Os 13.14 também difere das versões existentes da LXX em vários pontos, entre eles, o uso de *nikos* no lugar de *dikē* e *thanate* no lugar de *hadē*.

³⁹ Leio a primeira metade de Os 13.14 como pergunta retórica (“Será, então, que eu vou salvar o meu povo da morte? Será que vou livrá-los do mundo dos mortos?”, NTLH), a qual o restante do versículo implica uma resposta negativa.

Capítulo 11

¹ Cf. a discussão em Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*, p. 9–11, 106–111.

² Cf. a crítica aguda da interpretação alegórico-evangélica moderna em ibid., p. 14–18, 112–113.

³ Origen, *De Principiis* [Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*] 4.9, em *Fathers of the Third Century*, p. 358, traduzido para o inglês por Frederick Crombie, do latim de Rufino. O apelo de Orígenes à alegoria em Gl 4 está em *De Principiis* [Tratado sobre os Princípios] 4.13. [Edição brasileira: Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.]

⁴ Chrysostom, *Commentary on Galatians* [Crisóstomo, *Comentários sobre a Carta aos Gálatas*] 4.24, 34, traduzido para o inglês por Gross Alexander; similarmente (citando Crisóstomo), Calvin, *Epistles of Paul*, p. 85. [Edição brasileira: João

Calvino, *Comentário de Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses*, Série Comentários Bíblicos. São José dos Campos, São Paulo: Fiel, 2010.]

⁵ Scott, *Paul's Way of Knowing*, p. 240.

⁶ Cf. os comentários em Gignilliat, “Paul, Allegory”, p. 140.

⁷ Hays, *Echoes of Bible*, p. 115.

⁸ Ibid., p. 108. Cf. a abordagem semelhante adotada em Fowl, “Who Can Read?”.

⁹ Caneday, “Covenant Lineage Allegorically Prefigured”, p. 51.

¹⁰ Ibid., p. 61–63. Cf. as observações semelhantes em F. Watson, *Hermeneutics of Faith*, p. 207.

¹¹ Caneday, “Covenant Lineage Allegorically Prefigured”, p. 66.

¹² Cf. Longenecker, *Galatians*, p. cxiv-cxix; em oposição a Martyn, *Galatians*, p. 22–23.

¹³ Betz, *Galatians*, p. 240.

¹⁴ Cf. Eastman, *Recovering Paul's Mother Tongue*, p. 181–184.

¹⁵ A retórica deliberativa, de acordo com as categorias da antiga teoria retórica, era a retórica que tenta persuadir os ouvintes dos méritos de determinado curso de ação, no contexto de uma decisão a ser tomada por uma comunidade.

¹⁶ Veja especialmente Kern, *Rhetoric and Galatians*, p. 90–119.

¹⁷ Sobre a função motivacional da retórica de Paulo nesta seção da carta, veja especialmente Eastman, *Recovering Paul's Mother Tongue*, p. 5–7.

¹⁸ Cf. Longenecker, *Galatians*, p. cxvii.

¹⁹ Em apoio da leitura de como Paulo apropria-se das palavras de Sara em Gl 4.30, veja especialmente Eastman, “Cast Out”.

²⁰ Martinho Lutero, e.g., comentou: “As alegorias não fornecem provas sólidas para a teologia, mas, como pinturas, adornam e ilustram um assunto. [...] Porque ele já fortificou sua defesa com argumentos mais sólidos, [...] agora, no final da argumentação, ele acrescenta uma alegoria como ornamento. [...] Assim como a pintura é o ornamento para uma casa que já foi construída, assim a alegoria é a ilustração de um sermão ou de uma defesa que já foi fundamentada por outras bases”. Luther, *Lectures on Galatians 1535, Chapters 1–4*, p. 435–436, traduzido para o inglês por Jaroslav Pelikan.

²¹ Caneday, “Covenant Lineage Allegorically Prefigured”, p. 61–63. Da mesma forma, F. Watson, *Hermeneutics of Faith*, p. 207.

²² Scott, *Paul's Way of Knowing*, p. 241–242.

- ²³ Jobes, “Jerusalem, Our Mother”; Willitts, “Isa 54,1 in Gal 4,24b-27”; de Boer, “Isaiah 54.1 in Galatians 4.27”.
- ²⁴ Veja especialmente Starling, “Children of the Barren Woman”.
- ²⁵ Veja especialmente Wagner, *Herald of the Good News*, p. 353–354; Gignilliat, *Paul and Isaiah’s Servants*.
- ²⁶ Cf. especialmente Scott, *Paul’s Way of Knowing*, p. 159–230; Starling, “Children of the Barren Woman”, p. 97–99; Starling, *Not My People*, p. 40–46.
- ²⁷ Cf. Starling, “Children of the Barren Woman”, p. 100–108.
- ²⁸ Contrariamente a Hays, *Echoes of Scripture*, p. 115.
- ²⁹ Veja especialmente Willitts, “Context Matters”; Sprinkle, *Law and Life*, p. 163.
- ³⁰ Cf. Dunne, “Suffering in Vain”.
- ³¹ Veja especialmente Vanhoozer, *Drama of Doctrine*, p. 223–224 [edição brasileira: *O Drama da Doutrina: Uma Abordagem Canônico-Linguística da Teologia Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2016]; Wells, *Improvisation*, p. 15–18; Hays, *Conversion of the Imagination*, p. 5–6.
- ³² Para conhecer a primeira ocasião, veja Luther, *Lectures on Galatians 1535, Chapters 1–4*, p. 436–439, e para a segunda ocasião, veja Luther, *Lectures on Genesis, Chapters 15–20*, p. 70–72; Luther, *Lectures on Genesis, Chapters 21–25*, p. 58–60. Veja também as discussões em J. Thompson, *Writing the Wrongs*, p. 87–92; Billings, *Word of God*, p. 175–179.
- ³³ Além das conexões intertextuais óbvias e explícitas entre a história de Gênesis 21 e a alegoria de Paulo em Gálatas 4, outra importante ressonância internamente bíblica da história de Agar (particularmente o episódio relatado em Gênesis 16) é com a história do êxodo de Israel. Observemos, e.g., que a descrição em Gênesis 16.6 de como Sara “afligiu” Agar serve-se da linguagem usada em Gênesis 15.13 para anunciar como os descendentes de Abrão serão tratados pelos seus senhores egípcios. E observemos também o fato de que é “no deserto, junto à fonte no caminho de Sur” (Gn 16.7), que o anjo encontra Agar e seu filho, em fuga que prevê ironicamente a jornada dos oprimidos escravos hebreus na mesma estrada (porém em direção oposta) narrada em Êxodo 15.22.
- ³⁴ Tribble, *Texts of Terror*, p. 28.
- ³⁵ Cf. os comentários de E. D. Hirsch sobre a forma como a atividade do leitor em “analisar a própria experiência” funciona quase universalmente como “resposta implícita, generalizada e natural às histórias”. Hirsch, “Transhistorical Intentions”, p. 553, citado em Vanhoozer, *Is There a Meaning?*, p. 422. [Edição brasileira: *Há Um*

Significado Neste Texto? São Paulo: Vida, 2006.]

- ³⁶ Veja especialmente as discussões em Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace*, p. 173–176; Bauckham, *Bible in Politics*, p. 142–149.

Capítulo 12

- ¹ S. Webb, *Divine Voice*, p. 106, 115–116.
- ² Observemos, e.g., o papel desempenhado pela “pregação ao ar livre” no evangelicalismo emergente do século XVIII e as controvérsias sobre os “novos métodos” empregados pelos avivalistas do século XIX.
- ³ Cf. S. Webb, *Divine Voice*, p. 96–101; Stout, *Divine Dramatist*, p. xv-xvi; Noll, *Rise of Evangelicalism*, p. 123–125.
- ⁴ Second Helvetic Confession (Segunda Confissão Helvética, 1566), conforme traduzido para o inglês em Leith, *Crews of the Churches*, p. 133.
- ⁵ Há outro sentido no qual se pode dizer que a carta aos Hebreus é a Palavra de Deus, em virtude de seu lugar no cânone das Escrituras. Contudo, neste capítulo, não nos concentraremos no que se pode dizer sobre Hebreus enquanto Escritura, mas, sim, sobre o que a carta afirma sobre si mesma como sermão cristão e como exposição das Escrituras (do AT) à luz da culminante Palavra de Deus falada em Cristo.
- ⁶ Cf. a definição funcional de “pregação” como “a explicação e aplicação da Palavra na congregação reunida de Cristo”, em Adam, *Speaking God’s Words*, p. 70, e o foco da Segunda Confissão Helvética na Palavra de Deus como “anunciada na Igreja [...] e recebida pelos fiéis”.
- ⁷ Cf. o pedido de um *logos paraklēseōs* feito pelos principais da sinagoga em At 13.15 e o encorajamento dado a Timóteo em 1 Tm 4.13 para dedicar-se “à leitura em público das Escrituras Sagradas, à pregação [em grego: *tē paraklēsei*] do evangelho e ao ensino cristão” (NTLH). Digno de nota também é a descrição em 2Mc 15.8–11, que fala sobre o modo como Judas Macabeus “procurou animar [em grego: *parekalei*] seus companheiros. [...] Confortou-os com passagens da Lei e dos Profetas, [...] tendo armado cada um dos seus soldados, [...] com o conforto das boas palavras [em grego: *tēn en tois agathois logois paraklēsin*]” (versão CNBB).
- ⁸ Cf. Aune, *Literary Environment*, p. 213; J. Griffiths, *Hebrews and Divine Speech*, p. 16–24; Johnson, *Hebrews*, p. 10; Witherington, *For Jewish Christians*, p. 20–21.
- ⁹ Portanto, é (pelo menos, podemos argumentar razoavelmente, dependendo dos julgamentos que fizermos sobre o gênero literário de outros livros neotestamentários semelhantes a homilia) “o único exemplo que temos no NT do

texto de um sermão que foi preservado em sua totalidade”. Vanhoye, *Structure and Message*, p. 3. Para conhecer a grande afirmação de que “1 João, Tiago, Hebreus e, provavelmente, Judas devem [ser] todos vistos como homilias de um tipo ou de outro”, veja Witherington, *For Hellenized Christians*, 1:43.

¹⁰ Veja especialmente Koester, *Hebrews*, p. 552; Smillie, “One Who’s Speaking”.

¹¹ Veja especialmente Treier, “Speech Acts”.

¹² Cf. a análise em Longenecker, *Biblical Exegesis*, p. 156–165; e seu desenvolvimento posterior em R. T. France, “Writer of Hebrews”.

¹³ Cf. a discussão da referência temporal de *legei* e *eisagagē* em Hb 1.6 em Ellingworth, *Epistle to the Hebrews*, p. 116–120.

¹⁴ A afirmação de Hughes de que, em Hebreus, “o papel fundamental da Escritura é parenético” (Hughes, *Hebrews and Hermeneutics*, p. 54) precisa ser equilibrada com a cláusula adicional de que nem todas as citações da Escritura no sermão são *diretamente* parenéticas.

¹⁵ O foco na paternidade de Deus e na posição de filiação dos leitores, tanto nos versículos subsequentes (Hb 12.7-10,23) quanto previamente na carta (e.g., 2.10-14), indica que temos de entender os versículos de Provérbios como palavras *acerca de* Deus, como pai, e também como palavras faladas *por* Deus, como pai, aos leitores. As palavras do sábio do AT dirigidas ao seu “filho” genérico são tomadas como palavras que Deus fala na Escritura aos leitores *hōs huiōis* (i.e., “como um pai dirige-se ao seu filho”). Cf. Peeler, *You Are My Son*, p. 144–163; Peterson, “Ministry of Encouragement”, p. 247, que cita Michel, *Der Brief an die Hebräer*, p. 438.

¹⁶ Cf. Hughes, *Hebrews and Hermeneutics*, p. 63–66.

¹⁷ Vale ressaltar a semelhança — se não um meio eco, ou, pelo menos, um paralelo conceitual — entre Hb 3.6 (“A qual casa somos nós”) e o Sl 95.7 (“Nós, povo do seu pasto e ovelhas da sua mão”) e a continuidade implícita pelo modo como Hb 3.1-6 diz que Moisés e Jesus eram fiéis, em diferentes papéis e em diferentes tempos, na única “casa”. Claro que o “hoje” no salmo também tem o sentido ampliado pela dinâmica do uso litúrgico do salmo e sua inclusão no Saltério. As palavras faladas por “Davi” continuam a dirigir-se à comunidade de adoradores de Israel por meio do uso repetido do salmo em contextos culturais e devocionais.

¹⁸ O “mas” no início de Hebreus 1.2 na maioria das versões modernas (cf. NVI, NTLH, NAA) transmite com precisão a disjunção implícita pela distinção de eras entre o “antigamente” e o “estes últimos dias” (1.1) e pelas descrições dos diferentes modos do discurso divino em cada era: “aos pais, pelos profetas, [...] muitas vezes e de muitas maneiras” (1.1) e “a nós [...] pelo Filho” (1.2). Porém, a

relação entre as duas frases implica continuidade, bem como distinção. O mesmo Deus falou em ambas as eras, e, na antiguidade, Ele não se dirigiu a estranhos, mas “aos pais” (*tois patrasin*).

¹⁹ Veja especialmente Schenck, “God Has Spoken”.

²⁰ Cf. Hughes, *Hebrews and Hermeneutics*, p. 54–63; France, “Writer of Hebrews”, p. 255–256.

²¹ Cf. O’Brien, *God Has Spoken*, p. 41: “Ele fala de si mesmo primeiro como ouvinte a quem Deus falou e revelou-se (“a nós”, Hb 1.2; 2.3) antes de exortá-los a prestar atenção à palavra de Deus”.

²² Veja especialmente Treier, “Speech Acts”, p. 344–346.

²³ Cf. O’Brien, *God Has Spoken*, p. 40–4; Peterson, “Ministry of Encouragement”, p. 243–246.

Capítulo 13

¹ Sobre o paradigma do “exílio”, veja Frost, *Exiles: Living Missionally*. Sobre as peculiaridades do contexto australiano, veja especialmente Gascoigne, *Origins of European Australia*, p. 19–34; Frame, *Losing my Faith*.

² Steve McAlpine, “Stage Two Exile: Are You Ready for It?”, Gospel Coalition Australia, 1 de junho de 2015: <<http://australia.thegospelcoalition.org/article/stage-two-exile-are-you-ready-for-it>>. Veja também a resposta de Nathan Campbell no *post*: “When in Rome: Reframing Our Expectations as a Post-Christendom Church”, St. Eutychus, 2 de junho de 2015: <<http://st-eutychus.com/2015/when-in-rome-reframing-our-expectations-as-the-post-christendom-church/>>.

³ Mesmo que, em certo sentido, a influência generalizada das práticas e pressupostos do capitalismo consumidor e democrático-liberal dos dias de hoje equivalha a um tipo de imperialismo cultural. Cf. a exposição clássica da “hegemonia cultural” em Gramsci, *Prison Notebooks* [edição brasileira: *Cadernos do Cárcere*. 6 vols. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999–2002].

⁴ É o que ocorre, independentemente se considerarmos que os destinatários são judeus ou gentios, e a despeito de entendermos que sua identidade como “exilados dispersos” (1 Pe 1.1, MSG; ou “peregrinos dispersos”, NVI, KJA; ou “forasteiros da Dispersão”, ARA; enfim, como *exilados da Dispersão*) refira-se à deslocalização geográfica, alienação social ou fidelização escatológica. Na primeira dessas questões, inclino-me à visão majoritária que preconiza que vv. como 1 Pe 1.14,18; 2.9; 4.3,4 implicam leitores compostos de gentios convertidos do

paganismo. Na segunda questão, embora seja muito provável que parte dos destinatários esteja entre os muitos da província que experimentaram deslocalização geográfica literal, a tipologia da Babilônia de 5.13 e a referência ao “tempo da vossa peregrinação [i.e., exílio]” em 1.17 (lida à luz do contexto escatológico estabelecido em 1.3-7,13,21) sugerem que a linguagem do exílio (traduzido por “peregrinação” em 1.17) funciona como metáfora para a alienação social vivida pelos leitores sob as potências da era presente enquanto esperam pela salvação da era porvir.

⁵ Veja especialmente Elliott, “Situation and Strategy”; Balch, “Hellenization/Acculturation”.

⁶ Em vista dos debates acadêmicos sobre a autoria de 1 Pedro, referir-me-ei ao “autor” da carta quando descrever as opiniões de intérpretes que não estão convencidos de que o autor é Pedro, e a “Pedro” quando oferecer minha leitura da carta. Para inteirar-se de uma avaliação e refutação do argumento de que devemos ler 1 Pedro como texto pseudônimo, veja Michaels, *1 Peter*, p. lxii-lxvii; I. H. Marshall, *1 Peter*, p. 21–24; Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, p. 21–36. Embora eu leia a carta na suposição da autoria petrina, restringir-me-ei a declarações sobre a experiência de vida dos leitores no império que podem ter aplicação igualmente sob o governo de Nero, Domiciano ou Trajano.

⁷ Horrell, “Between Conformity and Resistance”, p. 126.

⁸ Ibid., p. 128.

⁹ Ibid., p. 134–135.

¹⁰ Cf. Volf, “Soft Difference”, p. 22.

¹¹ Cf. Saller, *Patriarchy, Property*, p. 133–154.

¹² Cf. Tacitus, *Agricola* [Tácito, *Agrícola*] 1–2; Tacitus, *Histories* [Tácito, *Histórias*] 1.2–3, e a discussão em MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, p. 18–45.

¹³ Cf. as observações argutas de Tácito em *Agricola* [Agrícola] 14–38 sobre a necessidade (e limitações) do medo como motivo de sujeição à dominação imperial.

¹⁴ Cf. o discurso que Tácito coloca na boca de Cálgaco, descrevendo o “medo e pânico” que funcionam como “tristes laços de amor” que amarram gauleses, alemães e britânicos do exército romano aos seus superiores: “Tirem os laços, e aqueles que deixarem de ter medo começarão a odiar”. *Agricola* [Agrícola] 32.2,85, traduzido para o inglês por M. Hutton.

¹⁵ Em 1 Pe 3.1-6, as injunções de Pedro para as esposas estão, em parte, fundamentadas nos arranjos sociais patriarcais daqueles dias, em que a autoridade

do marido em sua respectiva família era abrangente e legalmente sancionada. Daí, o *homoiōs* (“semelhançamente”) que liga as instruções de 3.1-6 com as palavras aos escravos em 2.18-25, enquadrando ambos como aplicações particulares da exortação geral em 2.13, que ordena aos crentes: “Sujeitai-vos [...] a toda ordenação humana por amor do Senhor”. No relacionamento entre marido e mulher, a argumentação lógica para as instruções de Pedro é um pouco mais complexa do que o princípio geral, conforme está evidenciado pela presença da palavra complementar aos maridos em 3.7 (também começando com *homoiōs* [“igualmente”]). A exortação aos maridos diz respeito à maneira de relacionar-se com suas esposas. Os maridos devem levar em conta a igualdade das mulheres com eles diante de Deus, por serem elas coerdeiras com eles da graça da vida (“sendo vós os seus coerdeiros da graça da vida”), também devendo levar em conta as vulnerabilidades às quais elas estão expostas por causa das diferenças físicas entre o homem e a mulher (“como vaso mais fraco”, grego: *hōs asthenesterō skeuei*).

¹⁶ Veja também Pv 3.34 (LXX), que não menciona explicitamente o temor de YHWH, mas adverte que o Senhor “escarnecerá dos escarnecedores” e “dará graça aos mansos”, sendo citado em 1 Pe 5.5 em apoio à chamada à humildade e submissão aos anciãos (presbíteros).

¹⁷ O lembrete nos vv. seguintes do Salmo 34 (citado em 1 Pe 3.12), de que “os olhos do SENHOR estão sobre os justos; e os seus ouvidos, atentos ao seu clamor”, mas “a face do SENHOR está contra os que fazem o mal”, também ajuda a explicar a base sobre a qual os maridos recebem a seguinte advertência, que consta em alguns vv. acima (em 1 Pe 3.7): Se eles não “[coabitarem] com [a mulher] com entendimento” e não “[derem] honra à mulher” (tratá-las com respeito, cf. NTLH), “[suas] orações [serão] impedidas”.

¹⁸ Se, como julgo provável, a segunda metade da formulação em 1 Pe 2.17 (em grego: *ton theon phobeisthe, ton basilea timate*) envolve um eco pretendido de Pv 24.21 (em grego: *phobou ton theon, huie, kai basilea*), então a alteração do original sugere ainda mais fortemente que a distinção entre *phobeisthe* e *timate* é deliberada e enfática. Cf. Horrell, “Between Conformity and Resistance”, p. 134–135, para conhecer uma crítica sucinta e lúcida do argumento de Warren Carter de que o autor de 1 Pedro está aconselhando os leitores a, quando necessário, honrar o imperador por participação (exterior) nos rituais do culto imperial.

¹⁹ Seneca, *On Mercy* [Sêneca, *Sobre a Clemência*] 1.13.5, traduzido para o inglês por John W. Basore em Seneca, *Moral Essays* [Sêneca, *Ensaaios Morais*] 399.

²⁰ Cf. as observações de Sêneca sobre os efeitos perigosos do “medo que é constante

e cortante e traz desespero” (*On Mercy* [*Sobre a Clemência*] 1.12.4, traduzido para o inglês por John W. Basore em Seneca, *Moral Essays* [Sêneca, *Ensaaios Morais*], p. 395) e os comentários que Dião Cássio coloca na boca de Augusto (*Roman History* [*História Romana*] 53.4.1,201, traduzido para o inglês por Earnest Cary e Herbert B. Foster) sobre como “aqueles que estavam do meu lado tornaram-se dedicados a mim por causa da minha reciprocidade aos seus serviços amigáveis”.

²¹ Cf. Premierstein et al., *Vom Werden*; e as discussões em Wallace-Hadrill, “Patronage in Roman Society”; Lendon, *Empire of Honour*, p. 11–13.

²² Estou seguindo a análise estrutural da carta que é proposta em Achtemeier e Epp, *1 Peter*, p. 73–74.

²³ Cf. Danker, *Benefactor*, p. 319, 452.

²⁴ Cf. Elliott, *1 Peter*, p. 753.

²⁵ Cf. os argumentos em Winter, *Seek and Welfare*, p. 21–23, 26–40.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 15–17.

²⁷ Lendon, *Empire of Honour*, p. 13.

²⁸ Cf. MacMullen, *Roman Social Relations*, p. 62–63, 109–113.

²⁹ Cf. a análise do “léxico latino e grego da honra” em Lendon, *Empire of Honour*, p. 272–279.

³⁰ O fato de a crucificação de Cristo ter ocorrido pelas mãos dos romanos teria dado aos leitores da carta apoio para identificar os “edificadores” — descritos em Isaías 28 e no Salmo 118 — com as autoridades imperiais, sob cujo governo eles padeciam.

³¹ Cf. Achtemeier e Epp, *1 Peter*, p. 160–161.

³² Cf. os comentários sobre o termo grego *polyteles* e sua função no discurso de condição social e honra em Elliott, *1 Peter*, p. 568; B. Campbell, *Honor, Shame*, p. 157.

³³ Cf. Lendon, *Empire of Honour*, p. 277, para conhecer uma análise sobre as conotações extremas do termo grego *kleos* e sua função no léxico da honra.

³⁴ Volf, “Soft Difference”, p. 26.

Capítulo 14

¹ Veja, e.g., a análise em Beale, *Book of Revelation*, p. 44–49.

² DeSilva, *Introduction to the New Testament*, p. 889.

³ Cf. Smalley, *Revelation to John*, p. 9; a discussão em Swete, *Apocalypse of John*, p. cxl-cliii. Swete cataloga não menos que 278 versículos do Apocalipse que aludem a

determinados textos do AT.

⁴ Contrariamente a Smalley, *Revelation to John*, p. 129.

⁵ Contrariamente a Osborne, *Revelation*, p. 393–395.

⁶ Embora não haja equivalente direto em Ezequiel 3 para a amargura no ventre que, conforme lhe foi anunciado, João experimenta, algo semelhante está implícito na descrição em Ez 2.10 acerca da mensagem escrita no rolo como “lamentações, e suspiros, e ais”.

⁷ Cf. Koester, *Revelation*, p. 483.

⁸ Cf. Beale, *Book of Revelation*, p. 574–575; Aune, *Revelation 6-16*, p. 631; Bauckham, *Book of Revelation*, p. 84–88; Koester, *Revelation*, p. 497–498.

⁹ A visão de Zacarias das duas oliveiras (que, segundo a interpretação em Zc 4.14, são “os dois filhos do óleo, que estão diante do Senhor de toda a terra” [tradução minha]) é tradicionalmente interpretada como referência a Zorobabel e Josué como servos ungidos de YHWH; Anthony Petterson, porém, fez uma defesa convincente para entendê-los como figuras proféticas (não portadores de ofício ungidos, mas agentes de unção), o que, ao que parece, é o sentido em que a visão é interpretada e apropriada em Ap 11. Petterson, *Behold Your King*, p. 63–83; veja também Petterson, *Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 155–157.

¹⁰ Estou interpretando as “duas testemunhas” da visão como representação coletiva de todos os leitores de João.

¹¹ Paul Minear fala em termos de “modelo transistórico” no qual todas as cinco “cidades” — Sodoma, Egito, Babilônia, Jerusalém e Roma — foram fundidas em um único símbolo apocalíptico do mundo em sua rejeição a Deus. Minear, “Ontology and Ecclesiology”, p. 98.

¹² Cf. o resumo da situação retórica implícita pelas cartas em deSilva, *Seeing Things John’s Way*, p. 34–63; Koester, *Revelation*, p. 99–103.

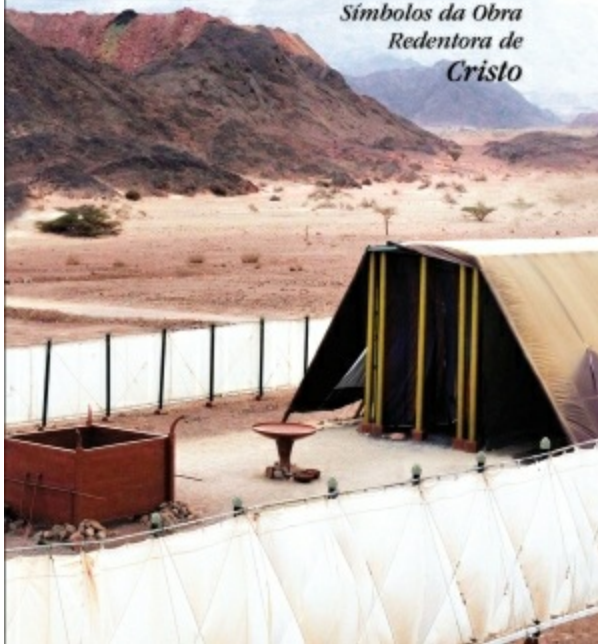
¹³ Hays, *Moral Vision*, p. 177.



Elienai Cabral

O TABERNÁCULO

*Símbolos da Obra
Redentora de
Cristo*



O Tabernáculo

Cabral, Elienai

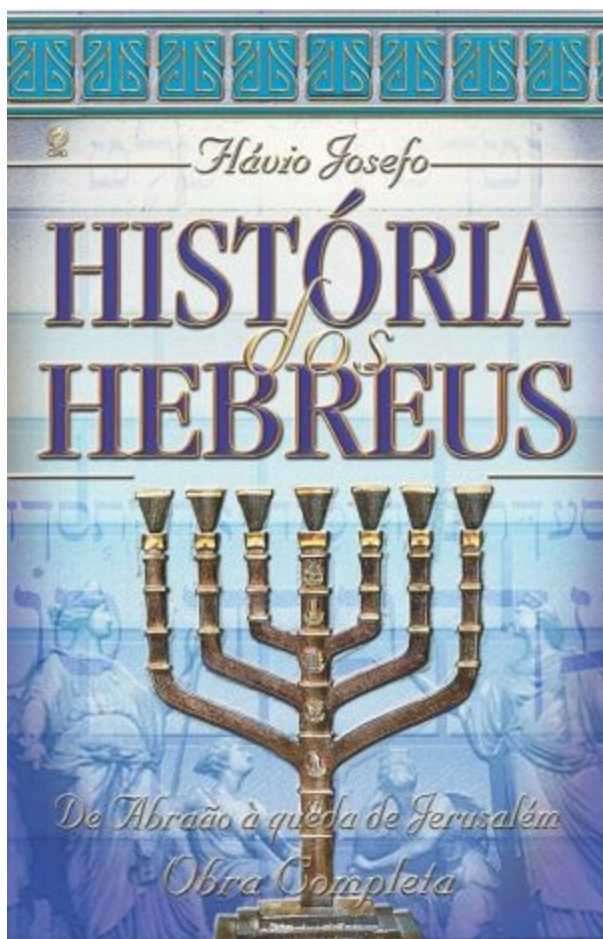
9788526318687

160 páginas

[Compre agora e leia](#)

Estudar o Tabernáculo leva a um profundo conhecimento bíblico que revela verdades espirituais para a vida e a uma reflexão sobre o tipo de relacionamento que Deus sempre procurou com Seu povo. E ainda hoje Ele busca habitar em nosso meio, rompendo as barreiras do pecado que insistem em nos separar. O Tabernáculo era a presença física de Deus na terra para que os homens pudessem ver a manifestação da presença divina através de objetos que foram cuidadosamente escolhidos por Deus, entre eles a Arca da Aliança. Nesta obra estudaremos sobre o Tabernáculo e entenderemos que ele era um tipo perfeito de Jesus Cristo, pois Ele também foi a manifestação visível de Deus e habitou no meio do povo. Livro escrito como texto de apoio à revista Lições Bíblicas de Adultos do 2º trimestre de 2019 da Escola Dominical, comentadas também pelo autor do livro, pastor Elienai Cabral.

[Compre agora e leia](#)



História dos Hebreus

Josefo, Flávio

9788526313491

1568 páginas

[Compre agora e leia](#)

Em História dos Hebreus o autor escreve com detalhes os grandes movimentos históricos judaicos e romanos. Qualquer estudante da Bíblia terá em Flávio Josefo descrições minuciosas de personagens do Novo Testamento (Evangelhos e Atos), tais como: Pilatos, os Agripas, os Herodes e inúmeros outros pormenores do mundo greco-romano, tornando esta obra, depois da Bíblia, a maior fonte de informação sobre o povo Judeu. Um produto CPAD.

[Compre agora e leia](#)



HERÓIS DA FÉ

VINTE
HOMENS
EXTRAORDINÁRIOS
QUE INCENDIARAM
O MUNDO

ORLANDO BOYER

Heróis da fé

Boyer, Orlando

9788526311954

272 páginas

[Compre agora e leia](#)

Mais de 300.000 livros vendidos! Um dos maiores clássicos da literatura evangélica. Homens extraordinários que incendiaram o mundo. A cada capítulo uma história diferente, uma nova biografia. As verdadeiras histórias de alguns dos maiores vultos da Igreja de Cristo. Heróis como: Lutero, Finney, Wesley e Moody, dentre outros que resolveram viver uma vida de plenitude do evangelho. "O soluço de um bilhão de almas na terra me soa aos ouvidos e comove o coração: esforço-me, pelo auxílio de Deus, para avaliar, ao menos em parte, as densas trevas, a extrema miséria e o indescritível desespero desses mil milhões de almas sem Cristo. Medita, irmão, sobre o amor do Mestre, amor profundo como o mar, contempla o horripilante espetáculo do desespero dos povos perdidos, até não poderes censurar, até não poderes descansar, até não poderes dormir." (Carlos Inwood). Esta obra contém as biografias de grandes servos de Jesus. Conheça a vida de pessoas verdadeiramente transformadas por Deus e que, por isso, servem-nos como exemplos de vida. Um estímulo para também buscarmos ser reconhecidos como verdadeiros Heróis da Fé. Um produto CPAD.

[Compre agora e leia](#)



BILLY GRAHAM

Paz com Deus



Paz com Deus

Graham, Billy

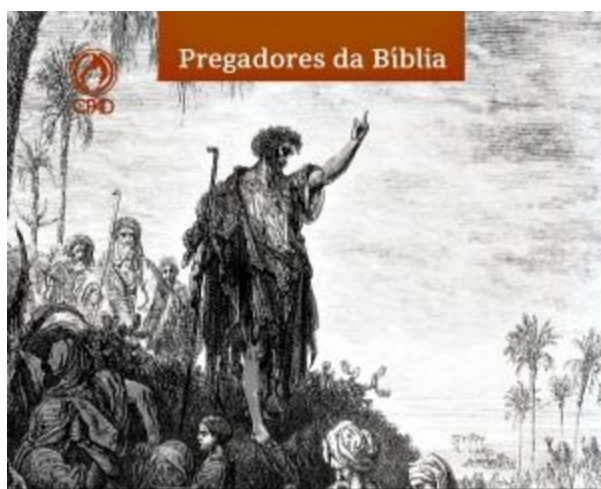
9788526312890

224 páginas

[Compre agora e leia](#)

Está à procura por algo que é mais importante do que qualquer outra na vida? Você não está sozinho! Toda a humanidade está buscando a resposta para a doença moral e o vazio espiritual que oprime o mundo. Toda a humanidade está clamando por orientação, conforto e paz. Nesta obra Billy Graham lhe ajudará a buscar a verdadeira calma espiritual em meio a uma vida cheia de estresse, fardo e desânimo. Viva a Paz com Deus! Um produto CPAD.

[Compre agora e leia](#)



Pregadores da Bíblia

JOÃO BATISTA

O PREGADOR POLITICAMENTE INCORRETO

CIRO SANCHES ZIBORDI

João Batista

Zibordi, Ciro Sanches

9788526316270

112 páginas

[Compre agora e leia](#)

Usando o seu já consagrado estilo leve e bem-humorado, Zibordi nos brinda com um estudo abrangente sobre a vida de um pregador que não buscou ser aceito pelos religiosos de sua época, mas antes priorizou anunciar a verdade do Senhor. João Batista: O pregador politicamente incorreto é o primeiro de uma série de sete livros que se baseiam nas marcas de sete personagens neotestamentários – João Batista, Jesus Cristo, Pedro, Estêvão, Filipe, Barnabé e Paulo. Estes estudos buscam identificar qualidades de cada, mas, principalmente, descobrir aquela que era compartilhada por todos. Um Produto CPAD.

[Compre agora e leia](#)