

REVISTA BRASILEIRA DE TEOLOGIA

Nº 10

Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Diretor Geral

Fernando Macedo Brandão

Central de Atendimento ao Estudante (CAE)

Rute Felipe da Silva Albuquerque

Coordenação Geral Acadêmica (CGA)

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Núcleo de Apoio ao Discente

Prof. Me. Cíntia Ândria

Núcleo de Extensão

Prof. Dra. Teresa de Souza Akil

Núcleo de Ensino a Distância

Prof. Me. Lucas Rangel de Castro Soares

TEOLÓGICA

Revista Brasileira de Teologia

Direção Geral

Pr. Fernando Brandão

Editor Responsável

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Editores

Profa. Dra. Teresa Akil

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Conselho Editorial

Profa. Dra. Monica Selvatici (UEL)

Profa. Dra. Elisa Rodrigues (UFJF)

Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro (FATIPI)

Profa. Dra. Rosalee Santos Crespo Istoe (Uenf)

Prof. Dr. Marcos Pinto (UFF)

Profa. Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ)
Prof. Dr. Reinaldo Arruda Pereira (FBMG)
Prof. Dr. Kenner Roger Cazoto (Faculdade Unida)
Prof. Dr. Jonas Machado (FTBSP)
Prof. Me. Flávio da Silva Chaves (Faberj)

Edição

Coordenação Editorial: Prof. Esp. Jonathas Lopes Pereira

Projeto Gráfico, Editoração e Capa:

Revisão: (inserir nome)

Bibliotecária: (Inserir nome) - CRB (inserir o número do registro)

Endereço para correspondência

Revista Brasileira de Teologia

Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Rua José Higino, 416 - Tijuca

20510-412 - Rio de Janeiro - RJ

Tel.: (21) 2107-1819

www.seminariodosul.com.br

teologica@seminariodosul.com.br

PERIODICIDADE: SEMESTRAL

Inserir os dados da Catalogação na fonte:

APRESENTAÇÃO

Este número da Revista Brasileira de Teologia traz aos seus leitores oito artigos. As pesquisas apresentadas nesta edição carregam conteúdo relevante, fruto do trabalho acadêmico destes professores e pesquisadores, que auxiliará a ampliação de seus conhecimentos em diversas áreas da Teologia, através do diálogo interdisciplinar desta área de saber com as demais ciências humanas e sociais.

No artigo *A Antinegação de Pedro e a reafirmação do seu amor: Exegese da perícopa de João 21:15-19*, Cliff Gonçalves e João Boechat sustentam um olhar exegético acerca do texto de João 21, presente nas controvérsias entre os estudiosos. Examinado o texto de maneira aprofundada, consultado o texto original, comentários bíblicos e exegéticos, dicionários bíblicos, livros e artigos relacionados, os autores afirmam que o texto faz total sentido, por isso aparece no último capítulo do livro.

O professor Dr. Willibaldo Ruppenthal Neto é o autor do segundo artigo, sob o título *“A Ars Moriendi: A Arte de morrer da Europa Ocidental do século XV”*. No contexto do século XV, marcado pela Peste Negra e por guerras, a morte ganhou importância cultural, tornando-se em uma preocupação especial por parte da Igreja. Em virtude desta preocupação foi definido no Concílio de Constança (1414-1418) que era necessária uma obra para ajudar as pessoas a se prepararem espiritualmente para a morte. O resultado disto foi a composição da *Ars Moriendi*, que é analisada neste artigo em relação ao seu contexto histórico, cultural e religioso.

Em *A rejeição do título “profeta” por Amós: uma análise exegética de Amós 7:10-17*, Gustavo Albernaz Dias Carreiro, por meio de uma análise exegética, supõe que neste texto há o confronto entre o profeta Amós e o sacerdote Amazias. Salientando que o sacerdote tenha menosprezado Amós e o expulsado do Reino do Norte, colocando sobre a sua reputação a fama de ser um profeta que exerceu a sua função em busca de dinheiro. O autor defende que Amós tenha respondido não ser profeta, pois, sua atividade profética não estaria atrelada ao profetismo institucional e profissional.

O artigo *Origens dos Batistas no Brasil: uma questão historiográfica* de Milene Ribeiro Noenta de Lima e Valtair Afonso Miranda apresenta uma discussão acerca do marco inicial batista brasileiro, segundo o qual, havia contraste entre as narrativas historiográficas. Sendo assim, através dos principais argumentos norteadores presentes na bibliografia apresentada, os autores pontuam os impactos, as consequências, os

conflitos e as repercussões internas da pesquisa geradas em razão da posição social e de gênero da mulher.

Rafael Blume Pereira de Almeida discute o paralelismo dos fatos narrados em Mateus, Marcos e Lucas objetivando responder à pergunta central: “As narrativas bíblicas dos evangelhos sinóticos têm o mesmo sentido e guardam a mesma mensagem?” O autor selecionou o conceito de contexto como ponto de sustentação do sentido, tendo como principais autores Erick Mauerhofer (2010), William M. Klein (2017), Walter Kaiser Jr. (2009), Don Carson (1997), Gordon Fee (2011) e Grant Osborne (2009). Para o autor do artigo, a interferência do contexto na leitura dos sinóticos, isto é, quando o texto muda de contexto e de intencionalidade, há uma transmissão de outra mensagem.

Cabe ao professor Dr. Misael Amaral a autoria do artigo “*O Modus Operandi Da Modernidade e o Pensamento Cristão*”. O trabalho defende que a visão de mundo moderna que foi um produto de uma extraordinária convergência de eventos, ideias e personalidades. O artigo examina as épocas complexamente entrelaçadas do pensamento cristão e o pensamento científico uma das características indelévels da modernidade, onde a verdade deixa de pertencer, exclusivamente ao transcendente e passa a ser abalizada pela razão e pelo empirismo, sendo o Iluminismo é a e a revolução científica a corporificação deste pensamento.

O professor Me. Lucas Rangel no artigo “*O Contexto de Mateus: Uma Abordagem a Questões Introdutórias ao Primeiro Evangelho*” revisita as principais discussões acerca das questões introdutórias do Evangelho de Mateus. A partir do testemunho antigo e das discussões mais recentes sobre o problema sinótico, a atenção se dirige à autoria, datação e ambientação do primeiro evangelho. Em seguida, são tratados os assuntos da mensagem e do propósito da obra. Por fim, o foco recai sobre a estrutura de Mateus.

Os professores Cíntia Ândria e Jonathas Lopes apresentam uma discussão sobre a relação da saúde emocional e da liderança no último artigo desta edição. O texto “*Saúde Emocional e Liderança: Os efeitos do adoecimento emocional do líder sobre a sua equipe*” discute a forma como os líderes lidam com suas emoções e com o estresse oriundo do exercício de poder, e o processo de adoecimento advindo disto e, por conseguinte o impacto em suas equipes, produzindo com isso comportamentos nocivos

na organização. A saída para este ciclo é o desenvolvimento da saúde emocional, baseada na inteligência, competência e gestão das emoções.

Que nossa revista possa contribuir para o aprofundamento de seu conhecimento!

Boa leitura!

Coordenação Acadêmica – FABAT/STBSB

Coordenação Editorial – Revista Brasileira de Teologia

ÍNDICE

ARTIGO	PÁGINA
1. A ANTINEGAÇÃO DE PEDRO E A REAFIRMAÇÃO DO SEU AMOR: EXEGESE DA PERÍCOPE DE JOÃO 21:15-19	
2. A <i>ARS MORIENDI</i>: A ARTE DE MORRER NA EUROPA OCIDENTAL DO SÉCULO XV	
3. A REJEIÇÃO DO TÍTULO “PROFETA” POR AMÓS: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE AMÓS 7,10-17.	
4. ORIGENS DOS BATISTAS NO BRASIL: UMA QUESTÃO HISTORIOGRÁFICA	
5. HERMENÊUTICA DOS SINÓPTICOS: A MUDANÇA DE SENTIDO DE TEXTOS PARALELOS DOS SINÓPTICOS, DETERMINADA PELA DIFERENÇA CONTEXTUAL	
6. O CONTEXTO DE MATEUS: UMA ABORDAGEM DAS QUESTÕES INTRODUTÓRIAS AO PRIMEIRO EVANGELHO	
7. O MODUS OPERANDI DA MODERNIDADE E O PENSAMENTO CRISTÃO	
8. SAÚDE EMOCIONAL E LIDERANÇA: OS EFEITOS DO ADOECIMENTO EMOCIONAL DO LÍDER SOBRE A SUA EQUIPE	

A ANTINEGAÇÃO DE PEDRO E A REAFIRMAÇÃO DO SEU AMOR: EXEGESE DA PERÍCOPE DE JOÃO 21:15-19

*Cliff Gonçalves*¹
*João Boechat*²

RESUMO

O texto de João 21 tem causado bastante controvérsias entre os estudiosos. Alguns defendem que o texto seria uma inserção posterior da obra original, pelo fato de o texto grego conter 28 palavras que não aparecem em nenhum outro lugar do evangelho. Todavia, num olhar exegetico, o texto faz total sentido de ser o último capítulo do livro, e apresenta conexões bastante profundas com outros capítulos e temas do livro. Um exemplo disso seria a negação de Pedro, que tem total ligação com a reafirmação de Pedro neste capítulo. O objetivo deste trabalho é a exegese do texto de João 21:14-19 utilizando as etapas do Método Histórico Crítico (MHC). Pretende-se examinar o texto de maneira aprofundada, consultando o texto original, comentários bíblicos e exegeticos, dicionários bíblicos, livros e artigos relacionados. Ao final, uma breve análise hermenêutica é feita, levantando os principais temas teológicos tratados na perícopé.

PALAVRAS-CHAVE: EXEGESE. PEDRO. MÉTODO HISTÓRICO CRÍTICO. JOÃO 21. HERMENÊUTICA.

ABSTRACT

The text of John 21 has caused considerable controversy among scholars. Some argue that the text would be a later insertion of the original work, if one considers that the Greek text contains 28 words that do not appear elsewhere in the gospel. However, from an exegetical perspective, the text makes total sense of being the last chapter of the book, and it has very deep connections with other chapters and themes in the book. An example of this would be Peter's denial, which is fully connected with Peter's reaffirmation in this chapter. The objective of this work is the exegesis of the text of John 21:14-19 using the steps of the Historical Critical Method (HCM). It is intended to examine the text in depth, consulting the original text, biblical and exegetical commentaries, biblical dictionaries, books, and related articles. At the end, a brief hermeneutic analysis is made, raising the main theological themes dealt with in the pericope.

KEYWORDS: EXEGESIS. PETER. CRITICAL HISTORICAL METHOD. JOHN 21. HERMENEUTICS.

¹ Graduando em Teologia e pós-graduando em Teologia Bíblica e Sistemática pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Bacharel em Engenharia de Petróleo pela Universidade Tiradentes, Mestre em Engenharia Química pela Universidade Federal de Sergipe e Doutorando em Engenharia Química pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

² Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro, além de pesquisador do Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). Doutor em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), com ênfase em Teologia pela Humboldt Universität zu Berlin, na Alemanha. Possui mestrado em Sociologia Política pela UENF e especialização em Ciência da Religião, além de graduação em Teologia e Relações Internacionais.

INTRODUÇÃO

O texto bíblico é fascinante. Escrito há milhares de anos, ele tem o poder de transformar vidas e pessoas. Mas, ao mesmo tempo que o texto fascina, ele também intriga, nos deixa curiosos por sua complexidade. Tal complexidade é acentuada pelos “abismos” entre o texto original e os dias atuais (diferenças cronológica, geográfica, cultural, linguística e literária).

Assim, uma tarefa muito difícil, mas ao mesmo tempo necessária é a interpretação do texto bíblico de maneira coerente. Egger (1993) comenta que “com a leitura de um texto, começa automaticamente a compreensão: quem lê um trecho numa língua que conhece, espontaneamente atribui um significado àquilo que leu”.³ Só é possível atribuir significado ao texto bíblico porque temos esse texto traduzido. Todavia a tarefa do tradutor é árdua (*traduttore, traditore*)⁴ e o acesso aos textos originais proporciona novas interpretações textuais.

Entra em cena, deste modo, a exegese (do grego *ἐξήγησις* / *exegesis*), que tanto pode significar apresentação, descrição ou narração.⁵ Um outro significado que a palavra exegese pode assumir vem do verbo *ἐξηγεομαι*, “conduzir para fora” (*ἐξ* / *ex* – fora + *ηγεομαι* / *egéomai* – conduzir), no sentido de retirar do próprio texto o seu significado. Uma exegese é também “um estudo analítico completo de uma passagem bíblica, feito de tal forma que se chega à sua interpretação útil.”⁶ Esse estudo pode ser considerado acadêmico ou pastoral, e a diferença entre elas está justamente nessa utilidade ou finalidade:

A exegese acadêmica ou científica é caracterizada como aquela que estuda o texto sob todos os aspectos que possam ser objeto de conhecimento. Sua meta é saber do texto em si e por si mesmo, tratando-se aqui do texto bíblico. Utilizam-se, para atingir essa meta, todos os meios disponíveis ao saber humano, excluindo-se qualquer saber não racional, e é dirigida aos especialistas apenas. Já a exegese pastoral limita-se aos aspectos do texto cujo conhecimento se revela necessário para permitir a atualização da mensagem, implicando o saber da fé, e a sua finalidade é a salvação do povo de Deus.⁷

³ EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento**: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. Edições Loyola, 1993.

⁴ Provérbio italiano que, literalmente, significa que o tradutor é traidor, mas que na realidade quer dizer que toda a tradução não corresponde exatamente ao sentido original da frase.

⁵ WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. Editora Sinodal, 1998.

⁶ STUART, Douglas K. et al. **Manual de exegese bíblica: Antigo e Novo Testamento**. Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2008.

⁷ SIMIAN-YOFRE, Horácio. **Metodologia do Antigo Testamento**. Edições Loyola, 2001.

Portanto, o objetivo deste trabalho é a exegese do texto de João 21:14-19 de maneira acadêmica, utilizando o Método Histórico Crítico (MHC). Pretende-se examinar o texto de maneira aprofundada, consultando o texto original, comentários bíblicos e exegéticos, dicionários bíblicos, livros e artigos relacionados. Ao final, espera-se contribuir com novas interpretações do texto ou corroborar com interpretações antigas, à luz da exegese.

1 TEXTO E CONTEXTO

Antes de entrarmos no texto de fato, é essencial conhecer a sua origem. De maneira geral, o quarto evangelho não leva o nome do seu autor, pois ele é anônimo assim como os outros evangelhos. O termo “Segundo João” foi um acréscimo posterior, aproximadamente dois ou três decênios depois de o livro ter sido publicado.⁸ No entanto, algumas fontes nos levam a concluir que João é o autor desse livro.

Como evidências externas, Teófilo de Antioquia (cerca de 181 d.C.) foi o primeiro escritor a atribuir a obra a João. Antes disso, escritores como Taciano (aluno de Justino Mártir), Apolinário e Atenágoro fazem citações do quarto evangelho, considerando-o como fonte com autoridade.⁹ Na primeira parte do segundo século, o quarto evangelho foi reconhecido e citado por escritores gnósticos, da mesma forma que o foi por pessoas cujos ensinamentos foram considerados mais alinhados com a tradição apostólica. O Evangelho da Verdade (c 140 d.C.), uma obra gnóstica procedente ou de Valentino ou de um dos seus discípulos, traz diversos ecos, ou mesmo citações diretas do evangelho de João.¹⁰

Como evidências internas, o método clássico de Westcott, atualizado por Morris, é baseado em cinco itens para mostrar que o autor do quarto evangelho foi i) um judeu, ii) da Palestina, iii) uma testemunha ocular, iv) um apóstolo (um dos doze) e v) o apóstolo João.¹¹ Assim, a interpretação mais tradicional é a de que o autor provável é João filho de Zebedeu.¹² Essa conclusão implica em outros contextos como o propósito da redação, data e local de origem do livro.

Partindo então desse pressuposto, é possível inferir que João e a “comunidade joanina” estavam dialogando com uma cultura helenística entendida como uma combinação de algumas influências. No evangelho de João aparecem muitas alusões a

⁸ CARSON, Donald Arthur et al. **Introdução ao Novo Testamento**. Vida Nova, 1997, p. 155.

⁹ CARSON et al., op. cit., p. 155.

¹⁰ BARRETT, C. K., **The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and the Gospel of Truth**, Essays on John (Londres, 1982), pp.50-64.

¹¹ MORRIS, Leon. **Studies in the fourth gospel**. Wipf and Stock Publishers, 2006. p.218.

¹² BRUCE, Frederick Fyvie. **João, introdução e comentário**. Editora Mundo Cristao, 1990, p. 11.

Filo de Alexandria, como o emprego da palavra logos, a compreensão da natureza de Deus (Deus é espírito, Deus é luz, só Deus é verdadeiro e não é possível compreender a Deus) e as figuras simbólicas (fonte da vida, caminho, pastor e rebanho) que podem ser achadas em Filo. No entanto, existem diferenças entre as interpretações de conceitos do Antigo Testamento (AT) em João e em Filo: este explica de maneira filosófica-alegórica, enquanto aquele, de maneira tipológica.¹³

Outra grande influência do quarto evangelho são os escritos dos gnósticos e suas variantes, como os escritos herméticos e o mandeísmo. O gnosticismo brotou do dualismo neoplatônico que associava o que é bom ao espiritual, e o que é mau ao material. Daí a ideia de que Deus não poderia vir em carne, pois o corpo é “matéria ruim”.¹⁴ Neles também encontramos o mesmo dualismo luz-trevas, de cima - de baixo, morte-vida, Deus-mundo, e a história de um personagem de salvação, enviado celestial, que desce como revelação, atrai centelhas de luz e as leva de volta para Deus.¹⁵ Tudo isso tem muita proximidade com o evangelho de João.

Sobre a teoria do local de escrita do livro, F. F. Bruce (1993) cita Irineu¹⁶ para apoiar a ideia de que ele teria sido escrito em Éfeso, sendo essa a teoria mais aceita: “João, o discípulo do Senhor, que se reclinou sobre seu peito, publicou o evangelho enquanto residia em Éfeso, na Ásia.”. A respeito da data de escrita, os estudiosos variam entre 80 a 96 d.C.,¹⁷ uma vez que “parece provável que o evangelho foi publicado na província da Ásia uns sessenta anos depois dos acontecimentos que narra.”¹⁸

Por último, mas não menos importante, tem-se a intensão do livro. Não é possível dizer com precisão, mas é possível conjecturar que por volta dos anos 80, os membros do grupo conhecido como “comunidade joanina” não tinham mais espaço nas sinagogas, local que para eles era sinal da presença de Deus. João 9:22 diz que os judeus já haviam combinado que se alguém confessasse que Jesus era o Cristo, seria expulso da sinagoga¹⁹. Assim, o quarto evangelho é escrito com o intuito de animar a comunidade a continuar servindo e testemunhando sobre Jesus:

¹³ HÖRSTER, Gerhard. **Introdução e síntese do Novo Testamento**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1996, p. 33.

¹⁴ CARSON, D. A., op. cit, p. 180.

¹⁵ HÖRSTER, Gerhard. op. cit, p. 34.

¹⁶ DE LIÃO, Irineu. **Contra as heresias**. Clube de Autores (managed), (3.1.2).

¹⁷ LOPES, Hernandes Dias. **João: As glórias do filho de Deus**. Editora Hagnos, 2019, p. 16.

¹⁸ BRUCE, Frederick Fyvie. op. cit, p.12.

¹⁹ Bíblia de Estudo Nova Almeida Atualizada. Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

E o texto que hoje chamamos de Evangelho segundo João foi pensado para animar aquela comunidade a radicalizar o seu entendimento de Jesus e seu testemunho de vida na ligação com ele. Um texto elaborado para que a comunidade não tenha medo de dar os passos que precisam ser dados, depois da exclusão da sinagoga e no enfrentamento dos riscos e ameaças que vêm dessa nova situação. Um incentivo para que os seus membros não olhem para trás. Que não pensem em desistir. Que não fiquem saudosos do passado, daquelas rotinas que as consequências da adesão a Jesus estavam obrigando a alterar. Recorde-se do objetivo da obra: ela foi escrita para que eles acreditassem que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus (cf. 20:31). Ou seja, para que eles não cedessem às dúvidas e aos temores.²⁰

Assim, tendo em mente o contexto do livro de João, é possível adentrar de fato no próprio texto em questão.

1.1 TEXTO EM PORTUGUÊS ²¹

15 Depois de terem almoçado, Jesus diz a Simão Pedro: “Simão, Filho de João, amas-me mais do que estes?”. Pedro diz-lhe: “Sim, Senhor, tu sabes que te estimo”. Jesus diz-lhe: “Apascenta os meus cordeirinhos”.

16 Jesus diz-lhe pela segunda vez: “Simão, Filho de João, amas-me?”. Pedro diz-lhe: “Sim, Senhor, tu sabes que te estimo”. Jesus diz-lhe: “Arrebanha as minhas ovelhas”.

17 Jesus diz-lhe pela terceira vez: “Simão, Filho de João, tu estimas-me?”. Pedro entristeceu-se, porque Jesus lhe perguntava, pela terceira vez: “Estimas-me?”. E diz-lhe: “Senhor, conheces todas as coisas; tu sabes que te estimo”. Jesus diz-lhe: “Apascenta as minhas ovelhas.

18 Amém amém te digo: quando eras mais novo, vestias-te e andavas por onde querias. Quando envelheceres, estenderás as tuas mãos e outro te vestirá e te transportará aonde não queres ir”.

19 Jesus disse isso, indicando com que morte [Pedro] glorificaria a Deus. E dizendo isso, diz-lhe: “Segue-me”.

1.2 TEXTO EM GREGO ²²

15 Ὅτε οὖν ἠρίστησαν λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς· Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; λέγει αὐτῷ· ναὶ κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλοῦ σε. λέγει αὐτῷ· βόσκει τὰ ἀρνία μου.

²⁰ VASCONCELOS, Pedro Lima. **Lendo o Evangelho segundo João, para que todos tenham vida**. Editora Paulus, 2018. p. 20.

²¹ LOURENÇO, Frederico (trad). **Bíblia - Volume I: Novo testamento - Os quatro evangelhos**. Editora Companhia das Letras, 2017.

²² ALAND, Barbara et al. **Novum Testamentum Graece**. Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

16 λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον· Σίμων Ἰωάννου, **ἀγαπᾷς** με; λέγει αὐτῷ· ναὶ κύριε, σὺ οἶδας ὅτι **φιλοῦ** σε. λέγει αὐτῷ· ποιμαίνε τὰ πρόβατά μου.

17 λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον· Σίμων Ἰωάννου, **φιλεῖς** με; ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον· **φιλεῖς** με; καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι **φιλοῦ** σε. λέγει αὐτῷ [ὁ Ἰησοῦς]· βόσκει τὰ πρόβατά μου.

18 Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες· ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις.

19 τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. καὶ τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι.

1.3 DELIMITAÇÃO

A necessidade da delimitação do texto vem do fato de que os livros neotestamentários foram redigidos em escrita contínua e sem espaços, sem subdivisões de versículos, perícopes e capítulos. Assim, alguns critérios podem ser aplicados para realizar a delimitação. Os mais importantes são: a) que a perícope faça sentido, possuindo uma estrutura lógica, coesa e orgânica, com início e fim perfeitamente identificáveis e b) que os aspectos gramaticais do texto também dão dicas. Assim, conjunções podem sinalizar a conclusão ou continuidade de um assunto.²³

Para o texto analisado, é importante frisar que a maioria das versões atuais dividem a perícope de maneiras bem divergentes. Somente a Nova Almeida Atualizada (NAA) e a Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH) realizam a divisão da perícope da mesma maneira que este trabalho (21:15-19). A Almeida Revista e Atualizada (ARA) e a Bíblia do Século 21 consideram o capítulo 21:15-23 como a perícope completa. A Nova Versão Internacional (NVI) considera do versículo 15 até o final do capítulo. Já a Bíblia de Jerusalém (BJ) e a Nova Versão Transformadora consideram o capítulo 21 todo como um epílogo sem divisões.

As dificuldades de divisão deste capítulo estão entranhadas com as dificuldades de compreensão do capítulo em si. Muitos estudiosos vão afirmar que o capítulo 21 foi uma inserção posterior da obra original, pelo fato de o texto grego conter 28 palavras que não aparecem em nenhum outro lugar do evangelho. Por exemplo, somente aqui o lago é chamado de mar de Tiberíades.^{24,25} O capítulo 20 também termina com uma sentença que

²³ WEGNER, Uwe. op. cit, p. 112.

²⁴ BRUCE, F.F. op. cit, p. 22.

²⁵ VASCONCELLOS, Pedro Lima. op. cit, p. 80.

dá a entender que ali é o final do livro (“Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”). No entanto, existe o capítulo 21 que para uns, é fora de contexto, mas para outros, faz sentido

O mesmo F. F. Bruce também argumenta que não existe nenhuma evidência de que a obra alguma vez tenha circulado sem este capítulo.²⁶ De maneira geral, o capítulo tem afinidade com o livro, e passa a mensagem de que a vida e o ministério de Jesus estão presentes e capacitando a vida e o ministério da igreja, cuja missão é participar da missão contínua de Deus para o mundo, agora pela vida dos discípulos.²⁷

De maneira mais específica, Bruce justifica sobre as palavras que não aparecem em nenhum lugar: muitas delas têm sua razão de existir na narrativa de 21:1-14, pelo seu contexto. Aliado a isso, é apontada a conexão entre o capítulo 20 e o 21. O capítulo 20 narra 2 aparições de Jesus após a sua ressurreição. O capítulo 21 narra uma terceira aparição, que envolve discípulos para os quais Jesus já havia se revelado no capítulo anterior, como Pedro e Tomé. Aqui também é apontado que assim como no capítulo 20, o discípulo amado tem mais uma vez, “vantagem” sobre Pedro (no capítulo 20, Pedro chega por último no túmulo, e no 21, o discípulo amado é aquele que repousa sobre o peito de Jesus).

Olhando agora para a perícopé escolhida, é possível fazer ligações entre o texto anterior e o posterior. O texto anterior termina com uma frase explícita que tende a fechar um pensamento (“E já era a terceira vez que Jesus se manifestava...” v.14). A perícopé seguinte também dá indícios estruturais e temáticos (οὕτως – assim, portanto), quando Jesus inicia um novo diálogo, dessa vez com Pedro, ao questioná-lo se ele o ama. A escolha do final no versículo 19 se dá através das mesmas justificativas: a atenção até o versículo 19 é em Pedro, seu amor por Jesus e sua possível morte. A partir do 20, a atenção é voltada para o discípulo amado, que havia apenas sido citado no versículo 15. O verso termina com uma ordem: siga-me. A partir de então, um novo assunto é inserido.

2 O PRÉ-TEXTO (*SITZ IM LEBEN*)

O *Sitz im Leben* ou *Sitz in der Literatur*, também conhecido como contexto vital, possui um pressuposto de que todo texto está ligado de alguma forma a circunstâncias culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas. Por conta disso, não existe texto

²⁶ BRUCE, F. F. op. cit, p. 23.

²⁷ ARNOLD, Clinton E. *Zondervan exegetical commentary on the New Testament*: John. Edward W. Klink. 2008.

neutro que não acuse suas “intenções”. A determinação da situação sociocultural de um gênero literário apoia-se em críticas assertivas da forma de diversos textos, com particular atenção a seu horizonte literário, e em conhecimento suficiente do universo do texto.²⁸

John Ashton em seu livro “*Understanding the fourth gospel*” (Compreendendo o quarto evangelho) comenta que, assim como Bultmann, o primeiro lugar no qual ele olha para tentar compreender a questão da origem do evangelho é nas páginas do próprio evangelho. Possivelmente, o primeiro estudioso a reconhecer plenamente a importância de se obter algumas informações sobre as circunstâncias da comunidade joanina foi J. Louis Martyn. Em seu pequeno livro “*História e Teologia no Quarto Evangelho*” de 1968, ele constata²⁹:

Nossa primeira tarefa [...] é dizer algo o mais específico possível sobre as circunstâncias reais em que João escreveu seu Evangelho. Como devemos imaginar a vida diária na igreja de João? Os elementos de suas peculiares experiências diárias deixaram sua marca no Evangelho escrito por um de seus membros? Pode-se sentir, mesmo em suas cadências exaltadas, a voz de um teólogo cristão que escreve em resposta a eventos e questões contemporâneas que dizem respeito, ou pelo menos deveriam preocupar, a todos os membros da comunidade cristã em que vive?

Assim, podemos destacar alguns pontos de contexto vital para o evangelho de João.

2.1 ASPECTO CULTURAL

Segundo Mateos e Barreto, é de primeira importância determinar o ambiente cultural em que se movia o evangelista. E, dentro desse contexto, é de suma importância decidir se na obra predomina o ambiente helenista ou a tradição hebraica. A linguagem do evangelho nos responde que além das citações explícitas do Antigo Testamento, está cheia de alusões a ele e a tradições judaicas, movendo-se assim no mundo de ideias da cultura judaica.³⁰

Um grande exemplo disso é o termo *logos*, que integrava o patrimônio comum da cultura helenista, mas que recebe carga semântica proveniente da teologia do Antigo Testamento e da época intertestamentária. Um outro exemplo de influência semítica pode ser encontrado na seção 4.2.5. João, Jonas (*Ioannes, Ioná*) deste trabalho.

Na economia, as culturas do mundo clássico baseavam-se em tradição mais antiga que o dinheiro. Gregos, romanos e hebreus, todos tinham a lembrança de uma época em que riqueza e status se mediam em termos de terras e rebanhos, e poder em termos de

²⁸ SIMIAN-YOFRE, Horácio et al. op. cit, p. 108.

²⁹ ASHTON, John. *Understanding the fourth Gospel*. Oxford University Press, 2007. p. 5-6.

³⁰ MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*: grande comentário bíblico. São Paulo: Paulinas, 1989.p. 14.

lealdades familiares. Mas, na época do Novo Testamento, dinheiro e riqueza móvel tinham-se tornado muito mais importantes. Pode-se então perceber uma estratificação social, e a relação senhor-servo, por exemplo, se torna presente no evangelho de João (Jo 15:15). A pesca como subsistência também é um tema que norteia o texto anterior à perícopes em questão, por exemplo. O custo dos equipamentos básicos era alto, além da manutenção. Ir pescar e voltar com nada, era de fato um sinal de que não haveria o que comer, e uma conseqüente pobreza.³¹

2.2 ASPECTO RELIGIOSO

A concepção do texto joanino é antecedida por períodos que, para Martyn, podem ser divididos em três. O período inicial envolve "a concepção de um grupo messiânico dentro da comunidade da sinagoga". No período intermediário, "parte do grupo nasce como uma comunidade separada, experimentando dois traumas principais: excomunhão da sinagoga e martírio". O período tardio é caracterizado para Martyn por um "movimento em direção a configurações sociais e teológicas firmes". Para ele, somente depois dessas três fases o livro é escrito.³²

De toda forma, a escrita do autor é abundante em palavras providas de carga semântica e os trechos conversam entre si. Em João 10, Jesus usa a ideia da ovelha-pastor. A ovelha, bem como o átrio, também aparece na cena do templo (2:13). Na perícopes de João 21:15-19, portanto, esses temas retornam, mas agora para mostrar que o povo precisa ser liberto da instituição que o oprime. A comunidade que foi excomungada por não querer se misturar com hábitos judaizantes e não tem onde adorar, precisa de direção. É aqui então que Jesus convoca Pedro para dar continuidade, um texto que tem ecos no livro seguinte, Atos dos Apóstolos.³³

Como dito anteriormente, a cultura do texto é totalmente ligada às tradições judaicas. A ideia do Messias é muito pregada no Antigo Testamento, e o livro de João é um reflexo da comunidade que busca provar que Cristo era o Messias esperado. A morte dele, portanto, seria o fim para os que depositaram a fé nele, Mas, não é à toa que quando Jesus reaparece nos dois últimos capítulos, isso renova as forças dos discípulos, que

³¹ STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. **O Novo Testamento em seu ambiente social**. São Paulo: Paulus, 1996.p.50-55.

³² Martyn, J. L. **The Gospel of John in Christian History**. New York, 1979. p. 93-107.

³³ MATEOS e BARRETO, op. cit, p. 15-16.

aparentemente haviam voltado aos seus serviços anteriores. O messianismo é, portanto, muito presente neste livro.³⁴

Uma vez entendido alguns contextos vitais da comunidade joanina, é possível então realizar uma análise literária com maior propriedade, já que é sabido um plano de fundo.

3 ANÁLISE LITERÁRIA

3.1 ESTRUTURA DO TEXTO

A perícopes de João 21:15-19 pode ser estruturada da seguinte maneira:

15a - Primeira pergunta: *ἀγαπᾷς με πλέον τούτων*

15b - Primeira resposta: *φιλῶ*

15c - Primeira ordenança: *Βόσκει τὰ ἀρνία*

16a - Segunda pergunta: *ἀγαπᾷς με*

16b - Segunda resposta: *φιλῶ*

16c - Segunda ordenança: *Ποίμαινε τὰ πρόβατά*

17a - Terceira pergunta: *φιλεῖς με*

17aa – Pedro se entristece: *Ἐλπήθη*

17b – Terceira resposta: *φιλῶ*

17c – Terceira ordenança: *Βόσκει τὰ πρόβατά*

18 – Uma profecia: aperfeiçoamento do amor

19a – Explicação da profecia

19c – Quarta ordenança: *Ἀκολουθεῖ μοι*

Podemos analisar o texto dividindo-o em duas partes. O primeiro momento seria dedicado às três perguntas de Jesus direcionadas para Pedro. A tradição mais comum e mais aceita sobre essa cena é a de que Jesus faz a pergunta três vezes para contrabalancear as três negações de Pedro antes da crucificação de Cristo.³⁵ Por mais que Pedro tivesse dito “Por ti darei a própria vida” em João 13:37, sua carne se mostrou fraca e ele vacilou. Assim como sua fé foi fraca quando Jesus o convidou a caminhar sobre as águas (Mateus

³⁴ ASHTON, John. *Understanding the fourth Gospel*. Oxford University Press, 2007, p.145

³⁵ LOURENÇO, Frederico. op. cit, p. 441

14:22-33), ele também vacilou e temeu a perseguição. Assim, estas três perguntas são três novas oportunidades de Pedro reafirmar seu amor por Cristo.

No entanto, o conteúdo das três perguntas difere uma das outras de forma peculiar. A primeira pergunta direcionada a Pedro é melhor traduzida como: “amas-me mais do que estes”? O que chama atenção aqui é o “mais do que estes”. A quem Jesus estaria se referindo? Barclay comenta que esta primeira pergunta tem relação com a perícopé anterior, a da pesca maravilhosa³⁶:

(a) Pode ser que Jesus estendeu o braço abrangendo o **barco, suas redes, sua equipe e a pesca** e disse a Pedro: "Simão, ama-me mais que estas coisas? Está disposto a renunciar a elas, a abandonar todas as esperanças de fazer uma carreira bem-sucedida, a abandonar um trabalho estável e uma comodidade razoável a fim de entregar você para sempre aos meus filhos e à minha obra?" Pode ter sido um desafio a Pedro para que tomasse a decisão final de entregar toda a sua vida à pregação do evangelho e ao cuidado do rebanho de Cristo.

(b) Pode ser que Jesus visse o resto do grupo e tenha perguntado a Pedro: "Simão, você me ama mais que **seus companheiros**?" Pode ser que Jesus voltou seu olhar de noite quando Pedro disse: “Ainda que todos se escandalizem em ti, eu nunca me escandalizarei” (Mateus 26:33). *Não importa o que outros façam, eu te amo o suficiente para ser fiel para sempre.* Pode ser que Jesus lembrasse a Pedro, com todo amor, de que maneira uma vez pensou que só ele podia ser leal e sua coragem lhe tinha aprontado uma.

O comentário Beacon³⁷ nos dá uma terceira opção para quem seria o “estes”: Pedro, tu me amas mais do que você ama estes discípulos? O importante aqui é perceber, na estrutura da primeira pergunta, que Jesus quer saber se Pedro tem algo que ele ama mais do que a Ele, seja sua antiga profissão ou os seus companheiros de missão, e se Pedro realmente ama a Jesus mais do que os outros, como ele diversas vezes fez menção.

A segunda e a terceira pergunta são perguntas simples: Pedro tu me amas? Existe aqui uma distinção dos verbos que será analisada na parte dos vocábulos. Porém, podemos adiantar os comentários de Bruce: “esta alternância de sinônimos é um dos traços característicos do grego do autor; ela dificilmente reflete uma variação comparável de vocabulário na linguagem que Jesus e Pedro provavelmente usaram.”³⁸

Todas as respostas de Pedro utilizam o mesmo verbo no grego. Não há dúvidas de que Pedro reafirma seu amor e não muda sua resposta. Mesmo tendo se entristecido pela terceira pergunta seguida de Jesus, Pedro sustentou sua resposta. João alterna palavras para amor (agapaō e phileō), ovelha (arnia e probata) e cuidado (boskō e poimainō) para

³⁶ BARCLAY, William. **Comentário do Novo Testamento.**

³⁷ EARLE, Ralph; MAYFIELD, Joseph H. **Comentário Bíblico Beacon: João e Atos.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006.

³⁸ BRUCE, F.F. op. cit, p. 346

que nenhuma combinação seja repetida.³⁹ . O que segue a cada pergunta, todavia, é uma ordenança, numa combinação de palavras para ovelha e cuidado, mas nenhuma ordenança é a mesma.

A primeira ordenança é “alimente meus cordeiros”, a segunda pode ser traduzida como “cuide das minhas ovelhas” e a terceira, “alimente minhas ovelhas”. Essencialmente, as ordenanças são as mesmas, mas esse jogo com os sinônimos dá uma dinâmica diferente ao texto. O mesmo acontece com as palavras *agapaō* e *phileō*: as mudanças de palavras é uma característica da escrita de João, como aponta Bruce: “o próprio João usa estes dois verbos alternadamente em outras passagens do seu evangelho, por exemplo na afirmação de que “o Pai ama ao Filho” (*agapaō* em 3.35, *phileō* em 5.20) e nas referências ao “discípulo que Jesus amava” (*agapaō* em 13.23, 19.26, 21.7,20, *phileō* em 20.2).⁴⁰

A segunda parte do texto é uma promessa. Pohl et al⁴¹ comentam que esta promessa é a oportunidade de aperfeiçoamento do amor de Pedro por Jesus. Assim como Jesus amou o Pai e morreu na cruz, Pedro também teria essa oportunidade. É na morte que ele glorificaria a Deus. No versículo 18, Jesus explica o que vai acontecer a Pedro, e no 19, o narrador explica ao leitor o porquê de isso acontecer. Por fim, a última ordenança: siga-me. É interessante perceber que Jesus conclui seu ministério terreno com o mesmo comando dado a Pedro quando ele começou. Além disso, semelhante ao comando “alimente/pastorear meus (minhas) ovelhas/cordeiros” nos vv. 15–17, este comando se torna uma segunda comissão. Assim como o ministério de Pedro deve ser semelhante ao ministério de Cristo, a vida de Pedro também deve se parecer com a vida de Cristo: uma vida que terminou com uma morte sacrificial.⁴²

³⁹ BRANT, Jo-Ann A. **John, Paideia: Commentaries on the New Testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

⁴⁰ BRUCE, F.F. op. cit, p. 347.

⁴¹ DE BOOR, Werner. **Comentário Esperança: João**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

⁴² ARNOLD, Clinton E. op. cit, p.

3.2 VOCABULÁRIO: ANÁLISE SEMÂNTICA E TEOLÓGICA

Utilizando o texto grego e diferentes versões da Bíblia^{43,44,45,46 e 47}, os principais vocábulos que divergem na perícopa foram analisados, para uma melhor interpretação do texto.

3.2.1 AMOR (*agapao e phileo*)

A raiz *phil-* é de etimologia incerta, mas traz o sentido de “associado”. Conseqüentemente, *philêō* significa “tratar uma pessoa como alguém de seu próprio povo”. É utilizado para o amor dos cônjuges, de pais e filhos, de patrões e empregados, de amigos, de deuses e daqueles favorecidos por eles. Com referência a deuses e amigos ela geralmente tem o sentido concreto de “ajudar”, “cuidar”, “acolher”. Frequentemente, se aproxima de *agapáō* em significado e uso, mas é mais comum que *agapáō* no grego secular (não na LXX ou no NT) e tem mais o sentido de “amar” em distinção a “gostar”, embora os verbos sejam frequentemente permutáveis e no NT *agapáō* seja o termo mais caloroso e profundo. Com um objeto neutro o sentido de *philêō* é “gostar”, “prezar”.⁴⁸

Para Mateos e Barreto, *agapao* é utilizado no livro de João com frequência, com valor manifestativo e significa o amor enquanto é entrega de si. Já o *phileo*, amigo, visa denotar vínculo de amizade que estabelece relação de iguais (oposto a “servo”).⁴⁹

3.2.2 PASTOREAR, APASCENTAR, ALIMENTAR (*Bosko e Poimaino*)

O Novo Testamento nunca chama Deus de pastor, e a comparação só é encontrada na parábola da ovelha perdida.⁵⁰ Ao pastorear, o pastor tem o objetivo de tirar as

⁴³ BÍBLIA. Português. Bíblia de estudo arqueológica NVI. Trad. Claiton André Kunz *et. al.* São Paulo: Editora Vida, 2013. Edição nova versão internacional.

⁴⁴ BÍBLIA. Português. Bíblia de estudo NAA - 3. ed. - Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018. Edição revista e atualizada.

⁴⁵ BÍBLIA. Português. Nova Bíblia viva [livro eletrônico]. Leitura geral Valdemar Kroker – São Paulo, SP: Mundo Cristão, 2012. Edição nova Bíblia viva.

⁴⁶ BÍBLIA. Português. Bíblia King James Fiel 1611 - 1. ed. – Niterói, RJ: BV Books Editora, 2015. Edição revisada.

⁴⁷ BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada João Ferreira de Almeida - 3. ed. – Santo André, SP: Geográfica Editora, 2014. Edição revista e corrigida.

⁴⁸ KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. Dicionário Teológico do Novo Testamento. **Gerhard Kittel** e, v.1, 2013. p. 5.

⁴⁹ JUAN, Mateos. Vocabulário Teológico do Evangelho de São João. 1989.

⁵⁰ KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard .Op.cit., p.265.

ovelhas/povo da instituição que as oprime. O pastor chama todas as ovelhas, convidando-as a sair: as que escutam sua voz são “as suas” e o seguem para fora. Nesta missão de pastorear, ele dá sua vida e a dá voluntariamente.⁵¹ Portanto, quando Jesus diz para Pedro pastorear, ele está ordenando que ele dê sua vida pelas ovelhas.

3.2.3 OVELHA, CORDEIRO (*Arnion e Probatia*)

Próbaton (também o diminutivo *probátion*) é raro no grego mais antigo. A palavra denota um animal (doméstico) de quatro patas, uma pessoa simples ou um peixe. No entanto, ela é traduzida com muita frequência como ovelha. Já *arnion*, é traduzida como cordeiro. Figuradamente, cristãos foram ovelhas/cordeiros perdidas(os) no passado (Ipe 2.2 lss.). As ovelhas são o povo de Deus no julgamento (Mt 25.32ss.). Os judeus vagueiam como ovelhas perdidas que precisam ser conduzidas e alimentadas pelo pastor (Mc 6.34ss.). Por um lado, então, o NT usa a imagem da ovelha para o antigo povo de Deus, enquanto, por outro, ele a usa para designar o novo povo de Deus que precisa ser guiada pelos átrios até a salvação.⁵²

3.2.4 SABER (*Oida e ginosko*)

Oida, que significa “conhecer, saber” e é mais ou menos sinônimo de *ginōskō*, é frequentemente usado no NT de uma maneira geral para conhecer uma pessoa, ser capaz de entender, compreender e reconhecer.⁵³ Já *ginosko* tem seu uso ordinário para compreensão intelectual (“perceber”, “compreender”, “saber”), primeiramente com ênfase no ato. Esse ato compreende todos os órgãos e modos de conhecimento como ver, escutar, investigar ou também a experiência, tanto de pessoas como de coisas. Mais que tudo, entretanto, o conhecimento envolve a verificação por meio dos olhos; portanto, o conceito dominante é o de conhecimento pela observação objetiva. Isso está relacionado à visão grega da realidade.⁵⁴

3.2.5. JOÃO, JONAS (*Ioannes, Ioná*)

Em Mateus 16:17 Simão Pedro é chamado de *Barioná* (*Ioná* = Jonas), enquanto em João 1:42 e 21:15, o nome do seu pai é *Ioannes* (João). A expressão semítica “filho de”

⁵¹ JUAN, Mateos. op. cit, p.231.

⁵² KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. v 2, op. cit, p. 232.

⁵³ Ibid., p.14

⁵⁴ Ibid., p.130

tem significado muito diverso, entre os quais o de “adepto”, “discípulo”, “partidário”. Neste caso, a prévia menção de João e o significado semítico da expressão “filho de” sugerem que Jesus caracteriza Simão como adepto/discípulo de João Batista. A presença do artigo em João 1:42 (*sy ei Simon ho huios Ioannou* – você é Pedro, O filho de João) confirma esta interpretação: uma vez que a fórmula com artigo designaria filho único (cf. 1:34: *ho hyios tou Theou* – o filho de Deus), é impossível que Pedro seja filho de João, uma vez que ele é irmão carnal de André (1:41 - *ton adelphon ton idion Simona* – o irmão de Simão).⁵⁵

3.2.6 TRISTEZA (*lype, lypéo*)

lypé significa “dor”, “tristeza”, *lypeín* é “causar dor”, e *lypeísthai* “experimentar tristeza”. Tanto a dor física quanto a angústia mental são abrangidas pelas palavras. Fisicamente, a dor é em especial aquela causada pela fome, sede, calor, frio ou doença, enquanto mentalmente ela é, em especial, a angústia do infortúnio, da morte, do aborrecimento, do insulto ou do ultraje. A dor se alterna com o prazer (*hêdonê*) na visão grega das coisas. Há um desejo natural de se viver sem ela, no entanto, a vida em mera *hêdonê* seria vegetativa. As coisas que trazem alegria também trazem dor (p. ex., filhos). Nós também trazemos tristeza sobre nós mesmos com nossas ações. A farra oferece breves *hêdonai* e muitas *lypai*.⁵⁶

3.3 O GÊNERO LITERÁRIO

Entende-se pelo estudo do gênero literário, a identificação de um ambiente linguístico homogêneo, que se repete com frequência. A forma da expressão linguística, que é condicionada pela situação, pode ser então agrupada e analisada.⁵⁷ Assim, é necessária uma comparação entre os textos e a ajuda de literatura especializada. No caso do Novo Testamento, Wegner divide em gêneros maiores e menores. Os gêneros maiores são: os evangelhos, Atos dos Apóstolos, cartas e Apocalipse. Nossa perícopes encontra-se dentro dos evangelhos.⁵⁸ O capítulo 21, por sua vez, é considerado um epílogo, e a perícopes estudada, um diálogo.⁵⁹

⁵⁵ KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. v.1, op. cit, p. 502.

⁵⁶ JUAN, Mateos. op. cit, p. 231

⁵⁷ EGGER. op. cit, p.142.

⁵⁸ WEGNER, op. cit, p..222.

⁵⁹ ARNOLD, op. cit, p. 1256.

O gênero literário dos evangelhos foi provavelmente criado por Marcos (“Princípio do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus – Mc 1:1). Segundo Wegner, não existe uma obra que reúna as características essenciais dos evangelhos, mas podemos arriscar as principais: eles contam não apenas o que Jesus foi, mas também o que ele representa atualmente para as comunidades, para sua vida de fé, esperança e amor. Eles também apresentam a história de Jesus na forma de um testemunho existencialmente engajado, o que lhes confere um caráter singular.⁶⁰

A perícopé estudada, por sua vez, é um diálogo, contida no epílogo do livro. Os epílogos representam o contrário de prólogo, onde são contados todos os acontecimentos que se passam antes da narrativa principal. Já o epílogo significa conclusão., indica a parte final de um discurso, no qual é feito um resumo final das ideias expostas, ou onde é apresentado o desfecho da história. É a parte do texto em que se descreve o destino das personagens que constituem a trama. Interessante notar que no prólogo (Jo 1), o discípulo amado, Jesus e Pedro estão presentes, bem como no prólogo.

Para Berger, os dois gêneros mais importantes são o diálogo de instrução e o diálogo revelador. O diálogo de instrução serve para informar o leitor. No centro está um personagem superior em ciência e sabedoria. Os parceiros da conversa às vezes têm apenas a função de tocar a informação para a frente. Com exceção do contexto missionário (livro de Atos), todos os demais diálogos de instrução limitam-se rigorosamente aos próprios discípulos de Jesus: às vezes somente os discípulos prediletos Pedro, Tiago e João (e André) fazem a pergunta. Em outros diálogos deste tipo, os discípulos estão claramente separados da multidão: estão dentro de uma casa, ou fazem perguntas para sanar suas próprias dúvidas, ou estão reunidos em torno do Jesus ressuscitado como o grupo exclusivo dos discípulos.⁶¹ João 21:15-19 se encaixa na classificação de diálogo de instrução, estando os discípulos reunidos com Jesus ressuscitado.

3.3.1 PERSONAGENS: FUNÇÃO E RELAÇÃO

Para esta perícopé, o diálogo envolva duas pessoas somente, Jesus e Pedro. Este diálogo é único por ser um diálogo carregado de símbolos com poucas palavras, adequado à natureza simbólica de um epílogo. Nos vv. 15–19, Jesus inicia um diálogo carregado de

⁶⁰ WEGNER, op. cit, p. 222.

⁶¹ BERGER, Klaus. **Formas literárias do Novo Testamento (As)**. Edições Loyola, 1998., p. 225-226

símbolos e vigoroso com Pedro que traz resolução para sua negação de Jesus no capítulo 18. Aqui, Jesus tem a função de personagem superior em ciência e sabedoria. Pedro, por sua vez, do pecador que recebe mais uma chance. Mas além disso, Jesus quer aqui fazer de Pedro um exemplo, chamando-o para concluir a missão que foi iniciada com o ministério de Jesus: a de propagar o Reino de Deus aqui na terra.

Pedro é a imagem de toda a humanidade: falhos, temperamentais, pecadores, negadores de Cristo e do seu sacrifício na cruz. Mas, ao mesmo tempo, ele também tem a função de mostrar que podemos ser amigos de Cristo, não mais servos. Jesus não é o patrão, o carrasco, mas sim aquele que quer que nós o amemos como um igual, do mesmo povo.

3.3.2. FIGURAS DE LINGUAGEM

A narrativa é bem clara e direta. A única figura de linguagem aplicada nesse texto é o eufemismo utilizado por Jesus para falar o tipo da morte que Pedro iria passar. O eufemismo suaviza a mensagem desagradável. “Estender os braços” refere-se provavelmente ao costume de que os que iam ser crucificados levassem aos ombros o travessão da cruz; o cinturão seria a corda atada a cintura, com que eram conduzidos.⁶²

4 HERMENÊUTICA

4.1 IDEIA CENTRAL DO TEXTO

Ao longo deste trabalho, muitas ideias foram colocadas em foco, e elas contribuem para melhor entender a ideia central do texto. No entanto, João 21:15-19 tem uma mensagem principal: Pedro reafirma seu amor pelo Senhor, é reabilitado e convocado. Desde a primeira pergunta (“Tu me amas mais que estes?”) até a profecia sobre a morte de Pedro, o que Jesus está querendo fazer é preparar Pedro para o que vem em seguida. Pedro precisa deixar sua antiga profissão, a de pescador de peixes, para começar a pescar almas. Se o “estes” se refere aos discípulos, podemos dizer que Pedro deve entender que esse caminho é solitário. De qualquer modo, é um convite para que Pedro deixe seu antigo

⁶² MATEOS, op. cit, p. 880.

estilo de vida e siga o caminho para a morte como um mártir, mas não sem antes pastorear ovelhas, alimentar cordeiros.⁶³

Indo mais além, Pedro certamente encarou essa segunda oportunidade com muita seriedade, pois em I Pedro 5:2, ao exortar os presbíteros, ele diz: “Apascentai (*poimaino*) o rebanho de Deus, que está entre vós, tendo cuidado dele, não por força, mas voluntariamente, nem por torpe ganância, mas de ânimo pronto”.

4.2 APLICAÇÃO TEOLÓGICA

O livro de João é o único evangelho canônico a apresentar Jesus como a figura do bom pastor. O bom pastor está aqui ordenando que Pedro cuide das ovelhas Dele. A primeira aplicação, portanto, que podemos tirar deste texto é que só temos um pastor, o supremo pastor. Somente através Dele temos acesso ao aprisco. Mas ele delega sua responsabilidade a pastores subalternos, dos quais Pedro é o primeiro a ser chamado.

Uma segunda aplicação é o fato de que Deus restaura alianças e nos comissiona. Pedro negou a Cristo, mesmo tendo sido avisado de que isso aconteceria. Talvez por temer sua vida, talvez por vergonha (seu Salvador estava sendo condenado à morte), ele fingiu não conhecer seu Mestre. Agora, depois de ressuscitar, Jesus aparece a ele e dá a oportunidade de restauração. Jesus viu nas respostas de Pedro (*Tu sabes que eu te amo*) e na sua tristeza, a sinceridade do coração dele. Ali, Jesus o comissiona, e sua missão nunca mais para, até seu martírio.

A última aplicação teológica é o fato de que nosso Senhor conhece nosso coração. “Senhor, tu sabes de tudo”. Nosso Senhor sabe de todas as coisas, ele é onisciente, está em sua natureza. Ele conhece nosso coração, nossas intenções e nossos desejos. Pedro sempre foi conhecido como temperamental, aquele que corta a orelha de Malco, e promete morrer por Cristo (Lucas 22:44). Mas o Senhor conhecia o coração de Pedro, e sabia que aquele templo estava em obras, e que ainda não era perfeição. Pedro é tentado e cai. Jesus sabia. Assim como as ovelhas conhecem o pastor, o pastor também conhece suas ovelhas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa da exegese não é simples e demanda tempo. As investigações do texto e contexto, o contexto vital, a análise literária até a hermenêutica, é um processo árduo e

⁶³ BRANT, op. cit, p.283.

envolve o estudo de línguas originais e muito estudo, como aqui foi feito. De maneira específica para esta perícopes, este estudo foi essencial para compreender algumas chaves de interpretação, tanto do próprio evangelho de João como para a perícopes. A maioria das conclusões estão diluídas ao longo deste trabalho, mas algumas merecem destaque.

Não existe um consenso quanto ao uso das palavras *ágape* e *phileo*. João possui um estilo de utilizar sinônimos dentro da mesma frase. O foco aqui, todavia, é no fato de que Pedro reafirmou seu amor por Cristo, reconhecendo sua pequenez diante da tamanha glória do Messias, agora ressuscitado. Certamente esse texto também é a ante negação de Pedro. O Deus que chama, pede para que Pedro deixe tudo, desde a antiga profissão até amigos e familiares, e o siga. E assim Pedro o seguiu, se tornou um mártir, mas morreu fazendo aquilo para o que foi chamado.

REFERÊNCIAS

- ALAND, Barbara et al. **Novum Testamentum Graece**. Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ARNOLD, Clinton E. **Zondervan exegetical commentary on the New Testament: John**. Edward W. Klink. 2008.
- ASHTON, John. **Understanding the fourth Gospel**. Oxford University Press, 2007.
- BARCLAY, William. **Comentário do Novo Testamento**.
- BARRETT, C. K., **The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and the Gospel of Truth**, Essays on John, Londres, 1982.
- BERGER, Klaus. **Formas literárias do Novo Testamento (As)**. Edições Loyola, 1998.
- BÍBLIA. Português. Bíblia de estudo arqueológica NVI. Trad. Claiton André Kunz *et. al*. São Paulo: Editora Vida, 2013. Edição nova versão internacional.
- BÍBLIA. Português. Bíblia de estudo NAA - 3. ed. - Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018. Edição revista e atualizada.
- BÍBLIA. Português. Bíblia King James Fiel 1611 - 1. ed. – Niterói, RJ: BV Books Editora, 2015. Edição revisada.
- BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada João Ferreira de Almeida- 3. ed. – Santo André, SP: Geográfica Editora, 2014. Edição revista e corrigida.
- BÍBLIA. Português. Nova Bíblia viva [livro eletrônico]. Leitura geral Valdemar Kroker – São Paulo, SP: Mundo Cristão, 2012. Edição nova Bíblia viva.
- BRANT, Jo-Ann A. **John, Paideia: Commentaries on the New Testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- BRUCE, Frederick Fyvie. **João, introdução e comentário**. Editora Mundo Cristão, 1990.
- CARSON, Donald Arthur et al. **Introdução ao Novo Testamento**. Vida Nova, 1997.
- DE BOOR, Werner. **Comentário Esperança: João**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.
- DE LIÃO, Irineu. **Contra as heresias**. Clube de Autores (managed), (3.1.2).
- EARLE, Ralph; MAYFIELD, Joseph H. **Comentário Bíblico Beacon: João e Atos**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006.

EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento**: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. Edições Loyola, 1993.

HÖRSTER, Gerhard. **Introdução e síntese do Novo Testamento**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1996.

JUAN, Mateos. **Vocabulário Teológico do Evangelho de São João**. 1989.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. v. 1, 2013.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. v. 2, 2013.

LOPES, Hernandes Dias. **João: As glórias do filho de Deus**. Editora Hagnos, 2019.

LOURENÇO, Frederico (trad). **Bíblia - Volume I: Novo testamento - Os quatro evangelhos**. Editora Companhia das Letras, 2017.

MARTYN, J. L. **The Gospel of John in Christian History**. New York, 1979.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **O Evangelho de São João**: grande comentário bíblico. São Paulo: Paulinas, 1989.

MORRIS, Leon. **Studies in the fourth gospel**. Wipf and Stock Publishers, 2006.

SIMIAN-YOFRE, Horácio. **Metodologia do Antigo Testamento**. Edições Loyola, 2001

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. **O Novo Testamento em seu ambiente social**. São Paulo: Paulus, 1996.

STUART, Douglas K. et al. **Manual de exegese bíblica: Antigo e Novo Testamento**. Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2008.

VASCONCELOS, Pedro Lima. **Lendo o Evangelho segundo João, para que todos tenham vida**. Editora Paulus, 2018.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. Editora Sinodal, 1998.

A *ARS MORIENDI*: A ARTE DE MORRER NA EUROPA OCIDENTAL DO SÉCULO XV

Willibaldo Ruppenthal Neto⁶⁴

RESUMO

No contexto do século XV, marcado pela Peste Negra e por guerras, a morte ganhou importância cultural, tornando-se em uma preocupação especial por parte da Igreja. Em virtude desta preocupação foi definido no Concílio de Constança (1414-1418) que era necessária uma obra para ajudar as pessoas a se prepararem espiritualmente para a morte. O resultado disto foi a composição da *Ars Moriendi*, que é analisada neste artigo em relação ao seu contexto histórico, cultural e religioso.

PALAVRAS-CHAVE: MORTE. IDADE MÉDIA. LITERATURA MEDIEVAL. ESPIRITUALIDADE MEDIEVAL.

ABSTRACT

In the context of the 15th century, marked by the Black Death and wars, death gained cultural importance, becoming a special concern on the part of the Church. Because of this concern it was defined at the Council of Constance (1414-1418) that a work was needed to help people prepare themselves spiritually for death. The result of this was the composition of the *Ars Moriendi*, which is analyzed in this article in relation to its historical, cultural and religious context.

KEYWORDS: DEATH. MIDDLE AGES. MEDIEVAL LITERATURE. MEDIEVAL SPIRITUALITY.

INTRODUÇÃO

Como bem disse Johan Huizinga: “Nenhuma época impôs a toda a população a ideia de morte continuamente e com tanta ênfase quanto o século XV”⁶⁵. Com estas palavras, Huizinga começa seu capítulo a respeito da morte (“A imagem da morte”) em seu grande livro, *O outono da Idade Média*. Tendo se concentrado sobre o fim da Idade Média – o “outono”, como ele chama –, Huizinga entendeu que era importante destacar as peculiaridades deste período, inclusive na sua relação com a morte.

Afinal, mesmo que a morte tenha sido analisada, imaginada e enfatizada ao longo

⁶⁴ Doutorando em História pela UFPR. Graduado e Mestre em História pela UFPR. Bacharel em Teologia pela FABAPAR. Professor de História do Cristianismo e História da Teologia na FABAPAR.

⁶⁵ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 221.

de toda a Idade Média, neste período final ela ganhou ainda mais destaque, se tornando uma realidade não somente presente, mas também insistente na vida dos medievais, como se pode perceber pelo surgimento no século XV de um novo estilo literário na obra *Ars Moriendi*, “a arte de morrer”.

Conforme Donald F. Duclow, o século XV, no qual se desenvolve a *Ars Moriendi*, foi marcado não somente pela devastação da Europa pela Peste Negra, mas também por guerras como a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), que, em conjunto, resultaram em uma verdadeira “fragilidade da vida sob tais circunstâncias”⁶⁶. Tendo isto em vista, se percebeu a necessidade de que as pessoas – fossem religiosas ou leigas – estivessem preparadas para a chegada da morte: a morte poderia chegar a qualquer um, pois permanecia como uma possibilidade constante para toda e qualquer pessoa. Bastava estar vivo para estar sob a ameaça da morte.

Sendo destinada para dois públicos diferentes, os religiosos e os leigos, a *Ars Moriendi* acabou se desenvolvendo em dois formatos e com dois elementos constitutivos, cada qual destinado, mas não restrito, a um dos dois grupos. Mas, como se deu o desenvolvimento desta “arte de morrer”, e quais foram tais formatos e elementos que a constituíram?

1 ARS MORIENDI: A ARTE DE MORRER

A *Ars Moriendi* pode ser entendida como sendo o fruto de um programa das próprias autoridades eclesiásticas. Foi a Igreja que, entendendo a necessidade de instruir seus sacerdotes e a própria população, decidiu investir em tal literatura. Assim, no Concílio de Constança (1414-1418) foi decidido que era necessária uma obra que preparasse as pessoas para a morte. Para este propósito, e tendo como base o texto *De arte moriendi* – a qual era uma parte da obra *Opusculum Tripartitu*, de Jean Gerson –, vem a surgir uma nova obra, anônima, denominada *Ars Moriendi*.

A *Ars Moriendi*, originalmente escrita em latim, acabou sendo propagada por toda a Europa, recebendo traduções em “quase toda as línguas vulgares”⁶⁷ para sua ampla divulgação, tendo como principais propagandistas do material certos dominicanos e franciscanos que fizeram da obra uma das mais populares dos séculos XV e XVI.

⁶⁶ DUCLOW, Donald F. *Ars Moriendi*. In: KASTENBAUM, Robert. (ed.). *Macmillan Encyclopedia of Death and dying*. Volume I: A-K. New York: Macmillan, 2003, p. 36-41 [36].

⁶⁷ PERCIVALDI, Elena. *A vida secreta da Idade Média: fatos e curiosidades do milênio mais obscuro da história*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 231.

Hoje, permanecem duas versões da *Ars Moriendi*: uma é mais longa, formada por seis capítulos, e que apresenta com detalhes os ritos e orações que devem ser realizados na hora da morte – provavelmente uma versão para o público religioso, que teriam que precisavam conhecer bem tais procedimentos; outra é uma edição mais curta e cheia de imagens – muito provavelmente um resumo da outra versão feita para o público leigo.

Assim, os dois formatos pelos quais a obra foi preservada podem indicar os dois propósitos para a qual foi concebida: apesar da versão mais longa – denominada *Tractatus* (ou *Speculum*) *artis bene moriendi* – ser a original, provavelmente tendo em vista atender às necessidades não somente do clero, mas também do Concílio, foi vista a necessidade de uma versão simplificada. Mesmo que a forma original seja mais importante e mais recorrente, de modo que somente cinco dos cerca de trezentos manuscritos são da outra versão, mais curta⁶⁸, esta outra versão demonstra importância por ser uma forma de aproximação das ideias do clero ao povo através da simplificação de elementos teológicos e litúrgicos.

2 A ICONOGRAFIA DA MORTE

Porém, para além do formato, tais obras se distinguem no uso de elementos específicos. A primeira carrega elementos litúrgicos – fórmulas, ritos e orações –, com descrições minuciosas e detalhes para serem devidamente seguidos. A segunda, que parece derivar de um dos capítulos da versão mais longa, traz consigo imagens, as quais serviam como ferramenta didática para o grande público.

Tais imagens, porém, eram de um novo tipo: já não eram as iluminuras do início da Idade Média, as quais eram feitas à mão e, apesar das semelhanças, eram únicas – pois eram fruto do laborioso trabalho de monges enclausurados em conventos e abadias que as faziam uma a uma. As novas imagens eram gravuras, ou seja, imagens impressas, as quais eram uma novidade que transformou a relação dos livros com as representações que os acompanhavam.

Tais gravuras eram principalmente xilogravuras, as quais eram fruto de trabalhos feitos em madeira: se fazia um molde em um pedaço de madeira, esculpindo a imagem como um baixo relevo; em seguida se aplicava tinta no molde de madeira; por fim, se prensava o molde com tinta em um papel, resultando na imagem por conta do relevo.

Deste modo, as imagens podiam ser reproduzidas como “estampas” nos livros,

⁶⁸ CAMPBELL, Jeffrey. *The Ars Moriendi: An examination, translation and collation of the manuscripts of the shorter Latin version*. Thesis (Classical Studies) – University of Ottawa, 1995, p. 3.

gerando cópias repetidas e permitindo uma reprodução das gravuras em larga escala por meio da impressão⁶⁹. Assim, a xilogravura não somente se associou à imprensa, decorrente da popularização da prensa gráfica de Johann Gutenberg, mas também ao crescimento do mercado livreiro⁷⁰, que foi uma verdadeira revolução literária⁷¹ que começou no século XV, mas avançou na Idade Moderna.

Antes das gravuras, havia uma considerável distância entre a arte escrita e a arte iconográfica, de modo que as iluminuras eram uma exceção: até importantes artistas da palavra, como os poetas famosos, não eram “seguidos nem imitados pelos artistas, pintores ou escultores”⁷² – se havia semelhanças era por estarem dentro da mesma mentalidade. Agora, porém, com as gravuras, as imagens se tornavam cada vez mais uma parte integrante dos livros, formando uma verdadeira unidade com o texto escrito quando fixadas junto a este.

Deste modo, com esta nova técnica, as imagens se popularizaram e a gravura em madeira por meio da xilogravura “encontrou seu caminho em todos os círculos da sociedade”⁷³, tendo papel importante na democratização da arte⁷⁴. Por certo tempo os “iluminadores” continuaram atuando, pintando à mão não somente o interior das xilogravuras – que eram somente bordas de imagens, formadas pelo contraste entre o preto e o branco –, mas também as iniciais capitulares dos textos⁷⁵. Porém, com o tempo, sua participação se tornou impossível tendo em vista a impressão de um número antes inimaginável de cópias, que chegaram a 27 mil edições de livros realizadas até o ano de 1500⁷⁶, sendo cerca de cem edições somente do *Ars Moriendi*.

Imagem 1 – Xilogravura pintada da *Ars Moriendi*

⁶⁹ BERTOLETTI, Andréa; CAMARGO, Patricia de. *Gravura: história, técnicas e contemporaneidade*. Curitiba: InterSaberes, 2016, p. 59.

⁷⁰ BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *Uma história social da mídia: de Gutenberg à internet*. 2 ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 44.

⁷¹ EISENSTEIN, Elizabeth L. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Second edition. New York: Cambridge University Press, 2005.

⁷² ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 136.

⁷³ HUIZINGA, *Op. cit.*, p. 221.

⁷⁴ BERTOLETTI; CAMARGO, *Op. cit.*, p. 23

⁷⁵ CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. 2 ed. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 96.

⁷⁶ BRIGGS; BURKE, *Op. cit.*, p. 24.



Ars Moriendi, c1460. Gutenberg Museum. Imagem: Wikimedia Commons. Foto (Scan): Cornelia Schneider.

No caso da versão mais curta do *Ars Moriendi*, de 1450, o seu texto impresso era acompanhado por xilogravuras em uma unidade, de modo que tanto as ilustrações quanto o texto foram impressos pelo processo xilográfico, a partir de blocos de madeira⁷⁷, ao estilo “livro bloco”.

No que diz respeito às imagens desta versão, tratava-se em geral de onze gravuras⁷⁸, constituídas por cinco pares e mais uma final. Cada um dos cinco pares era formado por uma imagem representando uma tentação realizada por demônios⁷⁹, somada a uma outra imagem trazendo o remédio contra aquela tentação, sendo fornecido por anjos, pela Virgem Maria ou por Jesus Cristo. Mas, quais eram tais cinco tentações e suas soluções?

A primeira tentação é a descrença, cuja solução é a reafirmação da fé; a segunda tentação é o desespero, cuja solução é a esperança; a terceira tentação é a impaciência,

⁷⁷ O'CONNOR, Mary Catharine. *The Art of dying well: The Development of the Ars Moriendi*. New York: AMS Press, 1966, p. 113.

⁷⁸ Como se pode constar, por exemplo, nas edições com gravuras de Meister E. S. (c1450), Weigel (c1450), Schneider Ausgabe XII (c1460), dentre outras.

⁷⁹ Não havia um padrão absoluto para representação dos demônios na arte medieval. Apesar de hoje os chifres serem o principal elemento de identificação de uma figura demoníaca no contexto cristão ocidental, na Idade Média os demônios apareciam com formas das mais variadas, podendo ou não ter chifres, mas normalmente apresentando uma imagem de animalização, seja com orelhas pontudas, pelos, asas (não só de morcego), dentes pontiagudos etc. Quanto às cores, apesar de as xilogravuras não apresentarem cores originais, a pintura efetuada por outros demonstra como não havia um padrão absoluto de cor associada aos demônios, como hoje é o vermelho. Observando as pinturas medievais, na verdade, “pode-se perceber também demônios verdes, marrons, brancos, azuis, roxos, a laranjados e até mesmo coloridos”. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *História do Cristianismo I*. Curitiba: Núcleo de Publicações FABAPAR; Publicações Pão Diário, 2022, p. 85.

cuja solução é a paciência; a quarta tentação é o orgulho, cuja solução é a humildade; e a quinta tentação é a avareza, cuja solução é o desapego.

Imagem 2 – Xilogravura da primeira tentação



Ars Moriendi, Alemanha, 1466, Imagem 24. Library of Congress (49038880).

Já na apresentação da primeira tentação (na edição mais curta), da descrença, se pode ver o vínculo entre texto e gravuras: o próprio texto indica aos leitores que as persuasões demoníacas “incluídas nas imagens” contêm “palavras nas quais você não deve colocar fé”⁸⁰. Afinal, na edição mais curta, a gravura da tentação da descrença apresenta afirmações diabólicas tais como “não existe o inferno” (*infernus facticius est*), “faça como os pagãos” (*fac sicut pagani*), ou “se mate” (*interficias teipsum*), presentes em espécies de “balões” de falas dos demônios em forma de pergaminhos.

Porém, assim como os demônios falam ao moribundo, a fim de tentá-lo, os anjos também se dirigem a este, a fim de fortalecer sua fé, afirmando: “seja firme em sua fé” (*sis firmus in fide*)! E, diante desta figura angelical e do exército celestial que o acompanha, os demônios fogem, gritando: “devemos fugir!” (*fugiamus*), “fomos derrotados!” (*victim sumus*), “nosso trabalho foi em vão!” (*frustra hic laboramus*).

⁸⁰ CAMPBELL, *Op. cit.*, p. 24.

Imagem 3 – Xilogravura da primeira fortificação



Ars Moriendi, Alemanha, 1466, Imagem 30. Library of Congress (49038880).

De fato, na Idade Média, os homens entendiam que os anjos contribuíam no fortalecimento diante das tentações, pois, como lembra Ramon Llull, “muitas vezes acontece de os anjos falarem com os homens em sonhos”, ou ainda aparecendo em forma humana⁸¹. O anjo, então, na continuação do texto após a imagem, inspira o homem acamado citando afirmações de teólogos e textos bíblicos tais como Hebreus, capítulo 11 (verso 6): “Sem fé é impossível agradar a Deus”; e o Evangelho de João (3.18): “quem não crê já está condenado”⁸².

Afinal, é na Bíblia e na história da Igreja que se busca a afirmação da fé, nos textos sagrados e nos “Pais da Igreja”, de modo que o *Ars Moriendi* explica a razão do costume de se pronunciar o Credo Niceno aos doentes acamados pelo fato de que, além de fortalecer o enfermo, também pode afugentar os demônios, os quais odeiam ouvir tais afirmações de fé.

⁸¹ LLULL, Ramon. *O livro dos anjos*. Trad. Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Revisão Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2002, p. 43 (IV.III.1).

⁸² CAMPBELL, *Op. cit.*, p. 30. O texto pressupõe a autoria de Hebreus a São Paulo, apesar do livro de Hebreus ser anônimo, sendo tal autoria paulina uma teoria. Para além disso, o tradutor, Jeffrey Campbell, se equivoca ao traduzir *Johannis tertio* como “da terceira epístola de João” (*from the third epistle of John*), uma vez que se trata de uma referência ao terceiro capítulo do Evangelho de João, o qual é citado (João 3.18).

Porém, para além das falas, há outros elementos importantes nas gravuras que acompanham o *Ars Moriendi* em suas diferentes edições que merecem destaque. Um exemplo é a usual representação que acompanha a tentação da *avareza*, a quinta e última tentação.

Imagem 4 – Xilogravura da tentação da avareza



Ars Moriendi, Alemanha, 1475, Imagem 17. Library of Congress (49039592).

A *avaritia*, que traduzimos por “avareza”, não era, como é hoje, limitada aos bens materiais. Certamente o amor ao dinheiro e aos bens materiais era parte deste conceito, como se pode ver nas gravuras relativas à última tentação, que apresentam bens como casas e barris de vinho, e no texto que fala de “tesouros, ovelhas, cavalos e servos”⁸³.

Afinal, tal apego às riquezas era particularmente destacado na Idade Média, sendo condenadas tanto a usura quanto a avareza, relacionada a esta⁸⁴. Na iconografia, a avareza se destaca não somente por representações de pessoas avarentas mortas agarradas a um saco de dinheiro, mas também de exemplos de avareza tais como Judas Iscariotes, que traiu Jesus Cristo por trinta moedas de prata (Mt 26.15), representado morto, enforcado⁸⁵.

⁸³ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁴ A usura é a cobrança de juros em virtude de empréstimos. A respeito da usura na Idade Média, cf. LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

⁸⁵ Cf. POZA YAGÜE, Marta. *La avaricia*. *Revista Digital de Iconografia Medieval*, Vol. II, nº 4, 2010, p. 9-19. A morte do usurário foi um dos temas iconográficos medievais sobre a morte mais recorrentes. Cf. COSTA, Ricardo da. A Morte e as representações do Além na Doutrina para crianças (c. 1275) de Ramon Llull. In: SANTOS, Franklin Santana (org.). *A Arte de Morrer - Visões Plurais - Volume 3*. Bragança Paulista, SP: Editora Comenius, 2010, p. 118-134.

Porém, a *avaritia* também era o apego a outro tipo de bens que podemos ter nesta vida: as pessoas. Ou seja, a *avaritia* era o amor demasiado de uma pessoa tanto às coisas quanto a “seres humanos – mulher, filhos e parentes queridos”⁸⁶. Assim, a avareza poderia ser o amor pelos entes queridos como também, de certo modo, o amor às riquezas em virtude destes. Como lembra Ramon Llull a seu filho Domingos:

Filho, alguns homens são avaros pela intenção da gula, pois amam comer muito; alguns são avaros pela fama, pois desejam ser louvados pelas gentes em nome da riqueza; outros são avaros para enriquecer seus infantes, e o mesmo das outras coisas semelhantes a essas.⁸⁷

Isto explica o fato de também aparecerem pessoas – não somente demônios, anjos, ou santos, mas pessoas! – nas gravuras da tentação. Quem são estas pessoas? São justamente aquelas pessoas que mais amamos e valorizamos: “esposa, filhos, parentes e amigos queridos”⁸⁸, que naturalmente nos cercam quando estamos para morrer.

As palavras demoníacas que aparecem em algumas gravuras são nestes dois sentidos, dizendo: “Olhe teus tesouros” (*intende thesauro*); e “Considere os teus amigos” (*provideas amicis*)⁸⁹. E, contra isto, o anjo recomenda que se deixe de lado todas as “coisas temporais” (*omnia temporalia*), ou seja, é necessário um desapego tanto aos bens materiais como às pessoas amadas.

Outro destaque importante das imagens do *Ars Moriendi* é a décima primeira e última gravura da edição abreviada, a qual não faz par com outra imagem e que dá o tom final da obra.

Nesta imagem, os demônios indicam sua derrota no momento da morte, gritando: “Perdemos uma alma!” (*anima anissimus*), enquanto os demais entram em desespero. Porém, a derrota de uns é a vitória de outros: a alma, representada por um pequeno corpo acima da cabeça do falecido, é acolhida por anjos para a glória eterna, indicando a vitória do bem contra o mal.

Imagem 6 – Xilogravura da salvação da alma

⁸⁶ ARIÈS, *Op. cit.*, p. 110.

⁸⁷ LLULL, Ramon. *O livro da intenção*. Tradução de Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III [Felipe Dias de Souza, Revson Ost e Tatiana Nunes]. Alicante: IVITRA, 2010, p. 13 (V.10.3).

⁸⁸ CAMPBELL, *Op. cit.*, p. 63.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.



Ars Moriendi, Art de bien vivre et de bien mourir, Antoine Vérard, Paris, 1453 [1494], Imagem 204.

Library of Congress (48033846).

Assim, salvando-se a alma do falecido, se evita que, no momento da morte do corpo, a alma também venha a se perder, uma vez que, como é indicado no começo do livro, “uma vez que a alma é muito mais nobre e preciosa que o corpo, a morte da alma é muito mais terrível”⁹⁰.

Afinal, para o medieval, há duas mortes: a morte corporal, como lembra o filósofo Ramon Llull, que “aproxima a alma virtuosa de Deus, que vai para o Paraíso quando o corpo morre”, e a morte espiritual, “que existe na alma pecadora” e “aprisiona o corpo para suportar o eterno fogo infernal”⁹¹. Quando comparadas, fica evidente que “a morte corporal não é nada comparada à espiritual”⁹², ou seja, a “morte da alma”.

Por esta razão, no seu “Cântico do irmão Sol” (ou “Cântico das criaturas”), São Francisco de Assis (c1181-1226) chamava a própria morte de “nossa irmã”, e a

⁹⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁹¹ LLULL, Ramon. *Doutrina para crianças*. Tradução de Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III [Felipe Dias de Souza, Revson Ost e Tatiana Nunes]. Alicante: IVI-TRA, 2010, p. 76 (LXXXVIII.1).

⁹² LLULL, Ramon. *O livro dos mil provérbios*. Tradução: Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais II. O Livro dos Mil Provérbios. São Paulo: Editora Escala, 2007, Provérbio XL.1.

contrastava com a “morte segunda”:

Louvado sejas, meu Senhor,
Por nossa irmã, a Morte corporal,
Da qual homem algum pode escapar.
Ai dos que morrerem em pecado mortal!
Felizes os que ela achar
Conformes à tua santíssima vontade,
Porque a morte segunda não lhes fará mal!⁹³

Assim, apesar da morte do corpo não poder ser evitada, para se evitar a morte da alma – na perspectiva do livro *Ars Moriendi* –, basta se seguir este manual, esta “arte de morrer”, cujo fim carrega uma mensagem de esperança e consolo, especialmente percebida nesta última imagem⁹⁴.

Porém, se tratando de uma “boa morte” que nem sempre acontece – uma vez que nem todos se preparam corretamente para a morte –, o livro se encerra com um aviso, indicando a importância de se ter, no momento da morte, um companheiro que ajude com “fé, paciência, devoção, confiança e perseverança”⁹⁵, um “amigo espiritual”, conhecido naquele contexto como *nunciatus mortis*⁹⁶.

Ou seja, nada melhor do que passar as últimas horas acompanhado por um religioso, que tenha consciência da importância eterna do momento da morte e colabore com aquele que está para morrer. Isto explica a importância dos confessores dos reis, que não somente eram importantes durante suas vidas, mas também – e principalmente – no momento de suas mortes, assim como dos confessores da população em geral⁹⁷.

Por isso, na décima primeira imagem, se destaca o clérigo – reconhecido pela sua roupa – com uma vela, encomendando a alma do falecido. Porém, em caso de necessidade, um leigo poderia não somente acompanhar o acamado, mas também ouvir a última confissão deste, a qual era legítima na ausência de um padre⁹⁸.

⁹³ FRANCISCO DE ASSIS, São. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1986, p. 72. Texto italiano original: “*Laudato si’ mi’ Signore per sora nostra morte corporale, da la quale nullu homo vivente pò scappare: guai a quelli ke morrano ne le peccata mortali; beati quelli ke trovarà ne le tue santissime voluntati, ka la morte secunda no ’l farrà male*”. Cf. Codex 338 (fol. 33v-34r), no Fondo Antico da Biblioteca Comunale of Assisi, no Sacro Convento di San Francesco, Assisi. Códice do século XIII.

⁹⁴ SANTOS, Dominique; SONAGLIO, Alisson. *A Ars Moriendi e a construção da “boa morte”: práticas pela salvação da alma no século XV*. *Brathair*, Vol. 17, nº 1, 2017, p. 19-38 [34].

⁹⁵ CAMPBELL, *Op. cit.*, p. 73.

⁹⁶ ARIÈS, *Op. cit.*, p. 216.

⁹⁷ Em seu testamento de enfermo terminal (*ubi testator jacet infirmus*), Ramon Jofré, do século XV, indica uma o frei Ramon Folch como “*honrado religioso confessor e meu pai espiritual*” (*honrat religiós confessor e pare spiritual meu*). Cf. GALAN CAMPOS, Luis. In fine: el último día de los vivos en la Valencia medieval (1390-1437). *Mirabilia / MedTrans*, Vol. 10, 2019, p. 55-70 [60].

⁹⁸ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 257.

Com tais representações e palavras, pela presença de demônios, anjos, Maria e, inclusive, do próprio Jesus Cristo, o Juízo é transferido temporalmente do fim dos tempos para o momento da morte, e espacialmente da realidade espiritual e escatológica para o quarto do moribundo. É ali, na cama daquele que está para morrer, que o destino da sua alma é decidido.

Segue-se um tema tanto literário quanto iconográfico do fim da vida na perspectiva medieval: “a alma do defunto, momentaneamente raptada para fora do corpo”, como lembra Elena Percivaldi⁹⁹, é disputada por anjos e demônios que “agarram seus tornozelos e o arrastam de um lado para o outro até que a memória dos atos realizados em terra determine o destino final”.

É o que se pode ver no *Ars Moriendi* mas também em outras obras, como a iluminura da obra *Grandes heures de Rohan*, que representa um morto diante de Deus, como juiz, tendo sua alma – representada como uma pequena pessoa, como era de costume – sendo disputada por um anjo e um demônio.

Imagem 7 – Iluminura da morte



Grandes heures de Rohan, Mestre de Rohan, Século XV. Bibliothèque nationale de France, Ms. La-tin 9471, fol. 159r. Imagem: Wikimedia Commons.

Há, portanto, uma “supressão do tempo escatológico entre a morte e o final dos

⁹⁹ PERCIVALDI, *Op. cit.*, p. 212.

tempos”, como lembra Philippe Ariès, “situando o Juízo não mais no éter do Grande Dia, mas sim no quarto, à volta, do leito do moribundo”¹⁰⁰. E isto, mesmo que de uma forma simbólica, é representado em certas edições (como a de Konrad Kachelofen, de 1495)¹⁰¹ da *Ars Moriendi*, as quais não contém onze, mas quatorze gravuras, dentre as quais a última representa o juízo final: aparece o arcanjo Miguel com uma balança, pesando as almas para julgá-las¹⁰², assim como o Inferno, abaixo deste, o qual é povoado por demônios e pessoas em sofrimento, contrastando com a imagem final das outras edições.

Além de Juízo, o quarto do moribundo parece conter também o próprio combate espiritual. “O céu e o inferno desceram ao quarto”, diz Philippe Ariès, uma vez que, de um lado, estão “o Cristo, a Virgem e todos os santos”, enquanto “de outro, os demônios”¹⁰³. Nestas gravuras, estando diante de figuras tão dignas quanto os santos ou tão malignas quanto os demônios, o ser humano acamado parece perder a importância. É como se ele assistisse “ao combate como um estranho, embora ele mesmo esteja em jogo”¹⁰⁴.

No entanto, interpretando as imagens a partir do texto que lhes acompanha, se pode perceber que na verdade são as figuras ao redor que têm papel secundário: são o céu e o inferno representados que “assistem como testemunhas ao combate do homem com o mal”, de modo que é este que “tem o poder, antes de morrer, de ganhar ou perder tudo”¹⁰⁵. É a sua “última tentação”, uma última prova que “substitui o Juízo Final”¹⁰⁶.

Não será à toa, portanto, que apesar do *Ars Moriendi* permanecer uma obra importante no ambiente católico, será questionada pelos reformadores do século XVI. Afinal, um dos pontos centrais da Reforma era justamente o preceito do *Sola fide*, “somente a fé” – a ideia de que a salvação provém somente da fé, mediante a obra redentora de Jesus Cristo na cruz. Questionavam, portanto, que as ações humanas fossem

¹⁰⁰ ARIÈS, *Op. cit.*, p. 53.

¹⁰¹ KACHELOFEN, Konrad. (ed.). *Ars moriendi*. Leipzig: Konrad Kachelofen, [ca. 1495-1498].

¹⁰² Miguel pesando as almas é um tema iconográfico importante na representação do juízo final na Idade Média, apesar de serem poucas as alusões bíblicas que poderiam ser relacionadas a tal temática, a exemplo de Jó 31.6, “pese-me Deus em balanças fiéis e conhecerá a minha integridade”, e Daniel 5.27, “Foste pesado na balança e achado em falta”. Cf. RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La psicostasis. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. IV, nº 7, 2012, p. 11-20 [12]. Sua importância é tal, que Ramon Llull começa o segundo capítulo do seu *Livro das Maravilhas*, sobre os anjos, com Félix se deparando com uma pintura do Arcanjo Miguel pesando as almas em uma igreja. Cf. LLULL, Ramon. *Félix, ou O livro das maravilhas. Parte I*. Trad. Ricardo da Costa. São Paulo: Editora Escala, 2009, p. 105.

¹⁰³ ARIÈS, *Op. cit.*, p. 110.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 55.

decisivas, mesmo que fossem no momento da morte.

Ou seja, segundo a teologia defendida na Reforma, a salvação não dependeria do último momento de vida do fiel¹⁰⁷, mas da vitória de Jesus Cristo na cruz. A certeza da fé, tão valorizada por Martinho Lutero e os outros reformadores, questionava a perspectiva implícita do *Ars Moriendi*, de que a salvação depende de se vencer a tentação do pecado neste desafio final.

A *Ars Moriendi*, porém, não era uma obra da Reforma, mas da Igreja Católica do período medieval. Do fim da Idade Média, mas nem por isso menos medieval. E, como elemento medieval, apesar de acompanhar a já presente visão pedagógica da morte, este livro deu um passo à frente daquilo que havia até então sido apresentado em forma de poemas, pregações, túmulos ou outras obras realizadas a fim de se levar os vivos a pensarem na morte.

Afinal, a obsessão do *memento mori*, “lembre-se que és mortal”, como lembra Roger Chartier, a qual é “cristalizada nas pregações, nas poesias, nos afrescos, nas gravuras”, foi claramente “um dos temas essenciais da sensibilidade coletiva dos homens do fim da Idade Média”¹⁰⁸.

No contexto em que a *Ars Moriendi* é escrita, lembrar da morte – *memento mori*, “lembre-se que és mortal” – era uma parte integrante da própria vida. Como lembra Elena Percivaldi, “a vida parecia precária e frágil, pendurada por um fio apenas”, mas “a morte, ao contrário, se apresentava como uma presença cotidiana”¹⁰⁹. No século XV, sob a presença da morte, era necessário que toda pessoa viva estivesse preparada para a morte, a qual poderia chegar quando menos se esperasse – e foi nisto que o *Ars Moriendi* inovou.

Alguns textos medievais anteriores ao *Ars Moriendi* já indicavam a importância da preparação para a morte ou apresentavam imagens de cenas do leito de morte: Hélinand de Froidmont, no século XII, por exemplo, já apresentava em versos que é “louco varrido” quem “esperar para que a morte/ faça seu ataque para se fortificar”¹¹⁰. Cabe uma preparação prévia, antes do momento chegar. E, para os estudiosos, tal preparação era justamente a preocupação do filósofo, uma vez que, segundo Hugo de São Vitor: “A filosofia é a meditação da morte, coisa que convém sobretudo, aos cristãos, os quais,

¹⁰⁷ EIRE, Carlos M. N. *Ars Moriendi*. In: WAKEFIELD, Gordon S. (ed.). *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Philadelphia: Westminster Press, 1983, p. 21-22 [22].

¹⁰⁸ CHARTIER, Roger. *Les arts de mourir, 1450-1600*. *Annales: Economies, sociétés, civilisations*, 31^e année, n° 1, 1976, p. 51-75 [51].

¹⁰⁹ PERCIVALDI, *Op. cit.*, p. 231.

¹¹⁰ FROIDMONT, Hélinand de. *Os versos da morte: poema do século XII*. Tradução e apresentação de Heitor Megale. São Paulo: Ateliê; Imaginário, 1996, p. 21.

desprezada a ambição terrena, vivem num estilo de vida disciplinado, à semelhança da pátria futura.”¹¹¹

Do mesmo modo, os sermões *de mortuis*, “sobre os mortos”, das ordens mendicantes, os quais eram proferidos em vista da memória dos defuntos, também visavam exortar os vivos a se prepararem para a morte¹¹². Porém, apesar destes exemplos, não havia de fato um manual sobre como alguém deveria se preparar para a sua própria morte¹¹³. Isto não quer dizer, porém, que não se sabia ao certo como se poderia “se fortificar” (na linguagem de Froidmont), uma vez que filósofos e teólogos, como Ramon Llull, destacavam a importância de se cultivar certas qualidades, como a humildade, que é fruto da reflexão sobre a morte: “pensa somente na morte para ter tua humildade com a paz”¹¹⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo antes da *Ars Moriendi* havia uma obra que, de certo modo, servia como um manual para a morte, que foi justamente a obra de Jean Gerson, que serviu de inspiração e preparação para a *Ars Moriendi*. Porém, é com a *Ars Moriendi* que de fato a morte servirá de pedra fundamental para a constituição “de uma ética dos homens conscientes de seu próprio limite e de seu valor insubstituível”¹¹⁵, estabelecendo-se um “passo a passo” para quem quiser se preparar para sua morte.

Ao mesmo tempo a *Ars Moriendi* será um exemplo de uma mudança maior, da compreensão a respeito da morte, que tem seus primeiros indícios com as tumbas *transi*¹¹⁶ no século XIV, e que não para com estes manuais de preparação para a morte do século

¹¹¹ DE SÃO VITOR, Hugo. *Didascálion: da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 85 (II.2). Aqui, Hugo de São Vítor segue a tradição platônica, de modo que já no *Fédon* Platão indicava que “*embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos*”. PLATÃO. *Φαίδων = Fédon*. Edição bilingue. 3 ed. Texto grego de John Burnet. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011, p. 67 (64A).

¹¹² LAUWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.). *Dicionário temático do Ocidente medieval. Volume II*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p. 243-259 [254].

¹¹³ BLAKE, N. F. *Ars Moriendi*. In: STRAYER, Joseph R. (ed.). *Dictionary of the Middle Ages. Volume I: Aachen-Augustinism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1982, p. 547-548 [547].

¹¹⁴ LLULL, *O livro dos mil provérbios*, p. 29 (XXVII.19).

¹¹⁵ TENENTI, Alberto. *Ars moriendi: Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XVe siècle*. *Annales: Economies, sociétés, civilisations*, 6^e année, n° 4, 1951, p. 433-446 [446].

¹¹⁶ As tumbas *transi* foram representações tumulares com a imagem de cadáveres em decomposição, entre a imagem do vivo e a completa destruição desta. Sobre as tumbas *transi*, cf. COHEN, Kathleen. *Metamorphosis of a Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1973; ĐORĐEVIĆ, Jakov. Made in the skull's likeness: of *transi* tombs, identity and *memento mori*. *Journal of Art Historiography*, n. 17, December 2017, p. 1-19; GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert; BERZAL LLORENTE, Laura M. El *transi* tomb: iconografía del yacente en proceso de descomposición. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, n° 13, 2015, p. 67-104.

XV. Afinal, outra temática, denominada *danse macabre*, “dança macabra”¹¹⁷, também terá seu ápice no século XV, deixando claro que a valorização da morte neste século não foi demonstrada apenas pela composição da *Ars Moriendi*, deixando marcas profundas no contexto posterior.

Quanto à *danse macabre*, trata-se de uma temática que será a continuação e o resultado daquilo que já havia sido apresentado anteriormente ao longo da Idade Média, iniciando-se com uma poesia de 1376, mas vem a tornar-se em um elemento central na ideia da morte somente no século XV, no fim da Idade Média. É neste contexto final que a dança macabra ganhará forma em múltiplas representações não somente em livros, mas também “nos muros dos cemitérios e das igrejas de toda a Europa”¹¹⁸. Deixando claro, assim, que a presença da morte, naquele contexto, ia muito além dos manuais de como se deveria morrer.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- BERTOLETTI, Andréa; CAMARGO, Patricia de. *Gravura: história, técnicas e contemporaneidade*. Curitiba: InterSaber, 2016.
- BLAKE, N. F. *Ars Moriendi*. In: STRAYER, Joseph R. (ed.). *Dictionary of the Middle Ages. Volume 1: Aachen-Augustinism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1982, p. 547-548.
- BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *Uma história social da mídia: de Gutenberg à internet*. 2 ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- CAMPBELL, Jeffrey. *The Ars Moriendi: An examination, translation and collation of the manuscripts of the shorter Latin version*. Thesis (Classical Studies) – University of Ottawa, 1995.
- CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. 2 ed. Brasília: Editora UnB, 1998.
- CHARTIER, Roger. *Les arts de mourir, 1450-1600. Annales: Economies, sociétés, civilisations*, 31^e année, n^o 1, 1976, p. 51-75.
- COHEN, Kathleen. *Metamorphosis of a Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1973.

¹¹⁷ A *danse macabre*, “dança macabra”, foi uma temática artística (literária e iconográfica) medieval, envolvendo a representação da morte a partir da simbologia da dança, apresentando, por exemplo, cadáveres dançando. Sobre a dança macabra, cf. SCHMITT, Juliana. O estudo das Danças Macabras medievais: entre o visível, o oculto e o destruído. *Revista ARA*, n. 3, 2017, p. 233-253; GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert. La danza macabra. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VI, n^o 11, 2014, p. 23-51.

¹¹⁸ PERCIVALDI, *Op. cit.*, p. 230.

- COSTA, Ricardo da. A Morte e as representações do Além na Doutrina para crianças (c. 1275) de Ramon Llull. In: SANTOS, Franklin Santana (org.). *A Arte de Morrer - Visões Plurais - Volume 3*. Bragança Paulista, SP: Editora Comenius, 2010, p. 118-134.
- DE SÃO VITOR, Hugo. *Didascálion: da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- ĐORĐEVIĆ, Jakov. Made in the skull's likeness: of *transi* tombs, identity and *memento mori*. *Journal of Art Historiography*, n. 17, December 2017, p. 1-19.
- DUCLOW, Donald F. *Ars Moriendi*. In: KASTENBAUM, Robert. (ed.). *Macmillan Encyclopedia of Death and dying*. Volume I: A-K. New York: Macmillan, 2003, p. 36-41.
- EIRE, Carlos M. N. *Ars Moriendi*. In: WAKEFIELD, Gordon S. (ed.). *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Philadelphia: Westminster Press, 1983, p. 21-22.
- EISENSTEIN, Elizabeth L. *The Printing Revolution in Early Modern Europe. Second edition*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- FRANCISCO DE ASSIS, São. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1986.
- FROIDMONT, Hélinand de. *Os versos da morte: poema do século XII*. Tradução e apresentação de Heitor Megale. São Paulo: Ateliê; Imaginário, 1996.
- GALAN CAMPOS, Luis. In fine: el último día de los vivos en la Valencia medieval (1390-1437). *Mirabilia / MedTrans*, Vol. 10, 2019, p. 55-70.
- GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert; BERZAL LLORENTE, Laura M. El *transi* tomb: iconografía del yacente en proceso de descomposición. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, nº 13, 2015, p. 67-104.
- GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert. La danza macabra. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VI, nº 11, 2014, p. 23-51.
- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- KACHELOFEN, Konrad. (ed.). *Ars moriendi*. Leipzig: Konrad Kachelofen, [ca. 1495-1498].
- LAUWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.). *Dicionário temático do Ocidente medieval. Volume II*. Bauru, SP: EDUSC, 2006, p. 243-259.
- LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- LLULL, Ramon. *Doutrina para crianças*. Tradução de Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III [Felipe Dias de Souza, Revson Ost e Tatiana Nunes]. Alicante: IVI-TRA, 2010.
- LLULL, Ramon. *Félix, ou O livro das maravilhas. Parte I*. Trad. Ricardo da Costa. São Paulo: Editora Escala, 2009.
- LLULL, Ramon. *O livro da intenção*. Tradução de Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III [Felipe Dias de Souza, Revson Ost e Tatiana Nunes]. Alicante: IVITRA, 2010.
- LLULL, Ramon. *O livro dos anjos*. Trad. Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Revisão Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2002.
- LLULL, Ramon. *O livro dos mil provérbios*. Tradução: Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais II. O Livro dos Mil Provérbios. São Paulo: Editora Escala, 2007.

- O'CONNOR, Mary Catharine. *The Art of dying well: The Development of the Ars Moriendi*. New York: AMS Press, 1966.
- PERCIVALDI, Elena. *A vida secreta da Idade Média: fatos e curiosidades do milênio mais obscuro da história*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- PLATÃO. *Φαίδων = Fédon*. Edição bilingue. 3 ed. Texto grego de John Burnet. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.
- POZA YAGÜE, Marta. La *avaricia*. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Vol. II, nº 4, 2010, p. 9-19.
- RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. La *psicostasis*. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. IV, nº 7, 2012, p. 11-20.
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *História do Cristianismo I*. Curitiba: Núcleo de Publicações FABAPAR; Publicações Pão Diário, 2022.
- SANTOS, Dominique; SONAGLIO, Alisson. *A Ars Moriendi e a construção da “boa morte”: práticas pela salvação da alma no século XV*. *Brathair*, Vol. 17, nº 1, 2017, p. 19-38.
- SCHMITT, Juliana. *O estudo das Danças Macabras medievais: entre o visível, o oculto e o destruído*. *Revista ARA*, n. 3, 2017, p. 233-253.
- TENENTI, Alberto. *Ars moriendi: Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XVe siècle*. *Annales: Economies, sociétés, civilisations*, 6^e année, nº 4, 1951, p. 433-446.

A REJEIÇÃO DO TÍTULO “PROFETA” POR AMÓS: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE AMÓS 7,10-17.

Gustavo Albernaz Dias Carreiro¹¹⁹

RESUMO:

Este artigo tem por objetivo fazer uma análise exegética de Amós 7,10-17. Nesse texto há o confronto entre o profeta Amós e o sacerdote Amazias. Observa-se que o sacerdote menospreza Amós colocando sobre a sua reputação a fama de ser um profeta que exerce a sua função em busca de dinheiro e expulsa-o do Reino do Norte. Ao que Amós responde não ser profeta, não porque este não profetizava, mas porque a sua atividade profética não está ligada ao profetismo institucional e profissional, antes sua atividade profética está amparada na vocação que este recebe para ser mediador de Javé. Ao final, o autor da perícopes faz um paralelo entre as palavras proferidas por Amazias com a profecia de Amós para o futuro catastrófico de Israel e do próprio Amazias.

PALAVRAS-CHAVE: AMÓS 7,10-17; AMAZIAS; PROFETISMO; EXEGESE; AMÓS.

ABSTRACT:

This paper aims to make an exegetical analysis of Amos 7,10-17. In this text there is a confrontation between the prophet Amos and the priest Amaziah. It is observed that the priest despises Amos, placing on his reputation the reputation of being a prophet who exercises his function in search of money and expels him from the Northern Kingdom. To which Amos responds not to be a prophet, not because he did not prophesy, but because his prophetic activity is not linked to institutional and professional prophesism, rather his prophetic activity is supported by the vocation that he receives to be a mediator of Yahweh. In the end, the author of the pericope draws a parallel between the words sayed by Amaziah with the prophecy of Amos for the catastrophic future of Israel and of Amaziah himself.

KEY WORDS: AMOS 7,10-17; AMAZIAH; PROFETISM; EXEGESIS; AMOS.

INTRODUÇÃO

Esse artigo tem como objetivo discursar exegeticamente sobre a perícopes de Amós 7,10-17. Nessa perícopes há o confronto entre o sacerdote de Betel, Amazias, contra um profeta de Judá, Amós. No entanto, Amós rejeita o título de profeta.

A pergunta que se coloca é por que Amós rejeita esse título sendo que este é usado muitas vezes para se referir a verdadeiros mediadores entre Javé e seu povo. Era por que

¹¹⁹ Mestre em Teologia pelo programa de mestrado profissional da FABAPAR. Graduado em Teologia pela FABAT (RJ). Pesquisa sobre temas relacionados ao Antigo Testamento e Homilética.

Amós não se enxergava com um mediador de Javé ou por que desacreditava a profecia de seu tempo.

É no intuito de entender o que o profeta Amós quis dizer nessa perícopre e esclarecê-la que este artigo primeiramente trata sobre o movimento profético, especificamente no Israel Antigo, mostrando os vários termos usados para se referir aos mediadores além das diversas funções e atuações que estes exerciam dentro do próprio movimento profético.

A segunda parte desse artigo trata sobre o livro de Amós. Nessa parte procura-se localizá-lo dentro da Bíblia Hebraica; esclarecer quem é o seu autor ou quem são seus autores; qual é o período histórico a que esse livro remete; além de apontar a teologia e os objetivos desse livro bíblico.

Na terceira parte faz se a análise exegética da perícopre de Amós 7,10-17. Através de dados linguísticos e históricos procura-se entender o que está em jogo na disputa entre Amós e Amazias e também o porquê de Amós rejeitar o título de profeta, além de tentar esclarecer a resposta de Amós a Amazias. Por fim, na última parte são apresentadas as conclusões que este trabalho obteve.

1 O MOVIMENTO PROFÉTICO

Díaz afirma que o profeta transmite aos homens um conhecimento especial advindo de Deus sobre o que se deve fazer no presente ou no futuro incerto¹²⁰. Já Heschel declara que a “tarefa essencial do profeta é declarar a palavra de Deus aqui e agora; para revelar o futuro, a fim de iluminar o que está envolvido no presente”¹²¹. No entanto, faz-se necessário analisar o surgimento do movimento profético em Israel e suas principais facetas para que se tenha uma visão clara do papel que esse indivíduo tinha na sociedade israelita.

Segundo Zabatiero o movimento profético não surgiu inicialmente em Israel. A atividade profética em outras civilizações antecede até mesmo a própria nação de Israel¹²². Esses povos antigos compartilhavam entre si a ideia de que os seres divinos podiam se comunicar com os homens através de pessoas especiais que na antropologia moderna recebem o nome de mediadores¹²³. No entanto, segundo Díaz, podem-se notar

¹²⁰ DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 61.

¹²¹ HESCHEL, Abraham J. **The Prophets**. New York: Harper & Row, 1962. p.15.

¹²² ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. p. 150.

¹²³ DÍAZ, José Luis Sicre. op cit, p. 46.

algumas diferenças entre o movimento profético israelita e o de outras nações, sendo que o traço distintivo mais característico é a “passagem do oráculo solicitado por interesses pessoais ao oráculo que transmite a vontade de Deus, inclusive contra interesses pessoais e nacionais”¹²⁴.

Na Bíblia Hebraica existem três termos associados aos mediadores¹²⁵, são eles: רֹאֵה (*rô'eh*/vidente) הֹזֵה (*hōzeh*/vidente); נָבִיא (*nābî*/profeta)¹²⁶. Segundo Sayão o termo *nābî* é de origem estrangeira a Israel (derivado do verbo acadiano *nabû*, que significa “chamar”, “proclamar”¹²⁷) sendo que o seu significado geral seria o de “alguém que experimenta um chamado ou uma vocação divina”¹²⁸. Por sua vez, os termos *rô'eh* e *hōzeh* designam o “vidente”, alguém ligado ao nomadismo patriarcal dos primórdios do povo de Israel e a profecia do tipo extática. Enquanto que o profeta (*nābî*) teria se desenvolvido após a chegada do povo de Israel a terra de Canaã e com isso o tipo de profecia extática deu lugar a um tipo de profecia ética¹²⁹. Dessa maneira, o termo *nābî* passou a ser um termo-padrão, que acabou por subsumir os demais termos, ou até mesmo substituí-los¹³⁰.

De acordo com Zabatiero, no século VIII a.C já havia a profissionalização e a especialização das funções de mediação religiosas¹³¹. Dessa maneira podem ser observados alguns tipos de profetas: (a) profetas extáticos: profetas que continuam atuando ao longo de toda história de Israel, seja individualmente ou em grupo, e são denominados como “videntes”; (b) profetas da corte: eram os profetas que atuavam a serviço do rei, aconselhando-o e legitimando-o religiosamente (Waltke afirma: “por atuarem na opulenta corte do rei; eram tentados a dizer ao rei apenas o que ele queria

¹²⁴ DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 45.

¹²⁵ SAYÃO, Luis. **O problema do mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque**. São Paulo: Hagnos, 2012. p. 76.

¹²⁶ “Esses três termos são usados juntos em 1 Crônicas 29,29, em que se afirma que os atos do rei Davi estão escritos na história de Samuel, o vidente (*rô'eh*), na história de Natã, o profeta (*nābî*) e na história de Gade, o vidente (*hōzeh*). Em outros textos, *nābî* e *hōzeh* são claramente diferenciados (Is 29,10; 30,10). O substantivo *nābî* destaca o trabalho objetivo ou ativo do mensageiro do Senhor, na proclamação da mensagem de Deus. Os termos *rô'eh* e *hōzeh* ressaltam o elemento subjetivo, a saber: o recebimento da revelação divina por meio da visão.” VANGEMEREN, Willem A. (org.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 2**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 60.

¹²⁷ VANGEMEREN, Willem A. (org.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 4**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1068.

¹²⁸ SAYÃO, Luis. op.cit., p. 77.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁰ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. p. 152.

¹³¹ *Ibid.*, p. 153.

ouvir – sendo, é claro, remunerados por isso”.¹³²); (c) profetas do Templo: profetas que atuavam a serviço do sacerdócio oficial ligado a coroa, cooperando principalmente com o trabalho educacional na formação e difusão da identidade estatal; (d) profetas críticos: profetas que “analisavam criticamente a vida de Judá e Israel sob a monarquia e realizavam a crítica do poder político, da religião e da atividade socioeconômica”¹³³. São esses últimos os livros encontrados na sessão Profetas Posteriores da Bíblia Hebraica, cujos escritos são parte do texto sagrado¹³⁴ e do qual faz parte o livro Amós, que é analisado a seguir.

2 O LIVRO DE AMÓS

Dentro da sessão Profetas Posteriores da Bíblia Hebraica pode-se ser diferenciada outra sessão chamada de “os Doze”. Segundo Machi “as mais antigas fontes judaicas já consideram os doze profetas menores (ou XII) um único livro”¹³⁵. Apesar disso, o mesmo autor afirma que mesmo unidos em uma única obra, os chamados doze profetas menores não deixam de ser obras distintas atribuídas a autores diferentes uma das outras¹³⁶. Portanto, segue Machi, “é com conhecimento de causa que cada um dos doze profetas deve primeiro ser lido e interpretado por si mesmo, isto é, independente dos outros onze”¹³⁷. Assim, é necessário que se faça uma análise própria do livro de Amós se quiser interpretar algum texto contido neste livro.

Segundo Díaz, não se tem muitas informações a respeito do profeta Amós. Conhece-se apenas o lugar de origem do profeta e sua profissão. Amós diz que é de Tecoá, uma cidade pequena, mas importante, próxima a Jerusalém. Em seu livro ele diz também ser um pastor e cultivador de sincômoros (Am 7,14)¹³⁸, dados esses que serão mais aprofundados no capítulo seguinte.

Apesar de ser Amós, provavelmente, o profeta mais tardio a escrever na Bíblia alguns autores pressupõem que o livro de Amós não foi inteiramente escrito por ele e sua

¹³²WALTKE, Bruce. **Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática**. São Paulo: Vida Nova, 2015. p 901.

¹³³ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. p. 154.

¹³⁴Ibid.,p. 154.

¹³⁵RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (org.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p.459.

¹³⁶Ibid.,p.463

¹³⁷Ibid.,loc.cit

¹³⁸DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 165.

redação só foi completa séculos depois¹³⁹. “Um grupo de discípulos pode ser inferido indiretamente na formação do livro de Amós”, afirma Albertz¹⁴⁰. Butticaz chega a sugerir que o chamado *corpus* amosiano foi relido e glosado desde a queda de Samaria até a época persa, isto é, até o pós-exílio¹⁴¹.

No início do livro de Amós (1,1) encontra-se uma datação de suas atividades nos reinados de Ozias de Judá (783-742 a.C) e Jeroboão II de Israel (786-746 a.C)¹⁴². Donner relata que sob o governo de Jeroboão II Israel viveu um período de paz internacional e internamente experimentou uma abundância econômica¹⁴³, todavia:

“A riqueza e fama no Estado não cresciam, agora, de modo uniforme, mas se concentrava nas cidades, sobretudo em Samaria. O desenvolvimento promoveu o processo de desigualdade social do povo, já em curso há mais tempo, dividindo-o em ricos e pobres, senhores e escravos, latifundiários e agricultores com pouca ou sem nenhuma terra. O brilho do reinado de Jeroboão II encobriu só imperfeitamente os males sociais, a corrupção na administração e no exercício da justiça. Esses eram evidentes, sobretudo para Javé, e tomaram-se tema de todo um âmbito de pregação na atividade profética de Amós de Tecoa.”¹⁴⁴

Há um texto no livro de Amós que mostra claramente esse contexto de opressão. De acordo com Díaz, em Amós 3,9-10, o profeta convida os filisteus (Azoto) e os egípcios, povos tidos na tradição de Israel como povos opressores, para que contemplem um espetáculo de opressão que ocorre na capital do Reino do Norte, Samaria, que obteve seu luxo opulento à custa dos setores mais modestos da população¹⁴⁵.

Amós destaca em seu texto quem eram os responsáveis por essa decomposição social: a monarquia, a magistratura e o culto (Am 3,14-15; Am 5,7). Sobre o primeiro culpado já se tratou acima. Os juízes são acusados de se corromperem por dinheiro e de distorcerem o direito em favor pessoal (Am 5,7,10,12)¹⁴⁶. Andiñach vai escrever que “as relações sociais estão quebradas, porém essa ruptura é acompanhada de uma religiosidade

¹³⁹ ANDIÑACH, Pablo R. **Introdução hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015. p.300.

¹⁴⁰ ALBERTZ, Rainer. **A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: Volume I: From the Beginnings to the End of Monarchy**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994. p. 177.

¹⁴¹ RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (org.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p.499-500.

¹⁴² BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (ed.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012. p. 437.

¹⁴³ DONNER, Hebert. **História de Israel e dos povos vizinhos: Volume 2: da época da divisão do reino até Alexandre Magno**. São Leopoldo: Sinodal, 2017. P. 338-340.

¹⁴⁴ Ibid., loc.cit.

¹⁴⁵ DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 368.

¹⁴⁶ Ibid.,p. 173.

distorcida”¹⁴⁷ ao que concorda Díaz que descreve o período com templos em plena atividade religiosa, mas que não conservavam a pureza da religião de Javé. Com isso muitos santuários eram abertamente pagãos e outros que se diziam javistas só cumpriam a função de tentar apaziguar a divindade com ritos e sacrifícios vazios de sentido, mas que tranquilizavam a consciência nacional¹⁴⁸.

O objetivo do livro de Amós é apontar as opressões que eram cometidas em Samaria, mostrar que o povo estava se afastando dos intuitos do Deus verdadeiro, seguindo uma religião de aparência, e apontar o caminho para sair daquela situação desastrosa: compaixão solidária com o povo de Deus, a busca pela justiça e procurar ao Senhor verdadeiramente (Am 5,4-6, 14-15)¹⁴⁹.

3 ANÁLISE EXEGÉTICA DE AMÓS 7,10-17

“Então o sacerdote de Betel, Amazias, enviou esta mensagem a Jeroboão, rei de Israel: “Amós está tramando uma conspiração contra ti no centro de Israel. A nação não suportará as suas palavras. Amós está dizendo o seguinte: ‘Jeroboão morrerá à espada, e certamente Israel irá para o exílio, para longe da sua terra natal’ ”. Depois Amazias disse a Amós: “Vá embora, vidente! Vá profetizar em Judá; vá ganhar lá o seu pão. Não profetize mais em Betel, porque este é o santuário do rei e o templo do reino”. Amós respondeu a Amazias: “Eu não sou profeta nem pertencço a nenhum grupo de profetas, apenas cuido do gado e faço colheita de figos silvestres. Mas o SENHOR me tirou do serviço junto ao rebanho e me disse: ‘Vá, profetize a Israel, o meu povo’. Agora ouça, então, a palavra do SENHOR. Você diz: “ ‘Não profetize contra Israel, e pare de pregar contra a descendência de Isaque’. “Mas, o SENHOR lhe diz: “ ‘Sua mulher se tornará uma prostituta na cidade, e os seus filhos e as suas filhas morrerão à espada. Suas terras serão loteadas, e você mesmo morrerá numa terra pagã. E Israel certamente irá para o exílio, para longe da sua terra natal’.” (Amós 7,10-17)¹⁵⁰

O texto começa descrevendo Amazias como “o sacerdote de Betel” (Jeroboão I, fundador o Reino do Norte por ocasião da morte de Salomão, restaurou Betel como lugar

¹⁴⁷ ANDIÑACH, Pablo R. **Introdução hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015. p.300.

¹⁴⁸ DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 167.

¹⁴⁹ Ibid.,p. 173-174.

¹⁵⁰ BÍBLIA. Português. Bíblia de estudos arqueológica nvi. São Paulo: Vida Nova, 2013.

proeminente de assembléia e culto (1 Rs 12,26-33)¹⁵¹), segundo Noble, isso indica que Amazias era, provavelmente, o principal sacerdote de Betel. Assim que este é apresentado como sacerdote também pode-se observar o seu papel político: como funcionário da coroa ele mantém Jeroboão II informado dos acontecimentos pertinentes à segurança nacional.¹⁵²

A preocupação de Amazias com as profecias de Amós não era, segundo Bergant e Karris, infundada, já que a própria dinastia de Jeroboão II foi iniciada graças a um golpe de estado instigado pelo profeta Eliseu (2 Rs 13).¹⁵³ Assim, Amazias se sente no dever de alertar ao seu monarca sobre as profecias de Amós.

Em seguida, a perícopre relata o ataque de Amazias contra o profeta Amós. Nesse ataque do profeta de Betel pode ser observado que o profeta Amós é considerado um estrangeiro. Apesar de ambas as nações (Judá e Israel) compartilharem a mesma fé, estavam divididas politicamente, dessa maneira Amós não é bem recebido devido ao conteúdo de suas profecias e o estreito vínculo entre o poder religioso e político em Israel¹⁵⁴.

Outro detalhe importante nas colocações de Amazias é que este chama Amós de *hōzeh* (“vidente”). Suas palavras, segundo Díaz, “não refletem grande estima por estes personagens. Ele os vê como pessoas que ganham a vida com suas visões e palavras”¹⁵⁵. Dessa maneira, Amazias está acusando Amós de ganhar a vida como um profeta itinerante que troca suas visões por dinheiro.

Continuando nas palavras de Amazias dirigidas a Amós pode-se observar um trocadilho que o narrador faz no versículo 13 entre Betel (“a casa de Deus”), com “santuário do rei, o templo real!” (*bet mamlaká*)¹⁵⁶. A maneira como o narrador conta a frase de Amazias resume perfeitamente o que, do seu ponto de vista, está fundamentalmente errado com o lugar: por estar totalmente sob o controle da coroa, seus interesses são conduzidos de acordo com os requisitos da política nacional e não com os

¹⁵¹ BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org.). **Comentário Bíblico: Profetas Posteriores, Escritos e Livros Deuterocanônicos. Vol. 2.** São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 114.

¹⁵² NOBLE, Paul R. **Amos and Amziah in Context: Synchronic and Diachronic Approaches to Amos 7-8.** The Catholic Biblical Quarterly. Vol 60. N 3, p. 423-439, 1998. p. 428.

¹⁵³ BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org.). **Comentário Bíblico: Profetas Posteriores, Escritos e Livros Deuterocanônicos. Vol. 2.** São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 144.

¹⁵⁴ ANDIÑACH, Pablo R. **Introdução hermenêutica do Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015. p.301.

¹⁵⁵ DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 53.

¹⁵⁶ BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org.). op.cit.,p 114.

religiosos, a consequência disso é que aqueles a quem Javé encarregou de profetizar são proibidos de falar lá¹⁵⁷.

O texto segue com a resposta de Amós a Amazias. Amós afirma não fazer parte de nenhum grupo profético¹⁵⁸, negando, assim, qualquer relação com profetas “profissionais”¹⁵⁹. A sua não aceitação do título de “profeta” indica uma clara degeneração dos padrões morais desse grupo, “especialmente a ponto de supervalorizarem suas necessidades materiais mais prementes ao profetizarem em troca de alimento”¹⁶⁰.

Na sequência de sua resposta Amós afirmar ser um vaqueiro e criador de figos silvestres (sicômoros). Segundo Steiner, Amós pertenceria a uma guilda¹⁶¹ ou a uma empresa familiar de criação de gado¹⁶².

Steiner também levanta uma questão muito interessante. Segundo ele pode-se observar que Tecoa está muito acima do nível do mar para os figos silvestres, já que esta é uma árvore tropical que não aguenta o frio¹⁶³. Desta maneira esse não seria o local ideal para o plantio desse fruto. Steiner se pergunta então aonde os sicômoros de Amós eram plantados, ao que ele responde, se baseando no Targum¹⁶⁴ em 7,14, que eles eram plantados em Shephelah, uma localidade não distante de Tecoa¹⁶⁵.

Uma indagação que pode ocorrer é: existe alguma ligação entre as duas ocupações de Amós? Steiner afirma que “a suposição usual entre os estudiosos modernos é que Amós foi capaz de conciliar dois trabalhos”¹⁶⁶. Isso seria possível, segundo Steiner supõe, já que, possivelmente:

¹⁵⁷ NOBLE, Paul R. op.cit.,p. 429.

¹⁵⁸ ALBERTZ, Rainer. **A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: Volume I: From the Beginnings to the End of Monarchy**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994. p. 163.

¹⁵⁹ BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (ed.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012. p. 447.

¹⁶⁰ VANGEMEREN, Willem A. (org.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 4**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1073.

¹⁶¹ STEINER, Richard C. **Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba: A Study of Amos' Occupation**. Washington DC: The Catholic Biblical Association of America, 2003. p. 97.

¹⁶² Ibid.,p. 95.

¹⁶³ Ibid.,p. 101.

¹⁶⁴ “O Targum dos Doze Profetas (ou Profetas Menores) é uma subdivisão da Bíblia Aramaica Judaica (...). Contém as versões aramaicas dos doze Profetas Menores (Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias). O estudo de Targum começou no século XIX e continua para captar o interesse de estudiosos críticos no que diz respeito às questões dos Targuns judeus orais e escritos.” TIEMEYER, Lena-Sofia; WÖHRLE, Jakob. **The Book of the Twelve: Composition, Reception and Interpretation**. Leiden: Brill, 2020.

¹⁶⁵ STEINER, Richard C. op.cit.,p 101.

¹⁶⁶ Ibid., p. 109.

Os criadores de ovelhas de Tecoa alugavam campos contendo sicômoros, possivelmente no Vale do Jericó, para alimentar seus animais no inverno. O sicômoro é o único adequado para este fim, uma vez que é a única árvore da região que dá frutos no inverno e uma vez que muitos de seus frutos são impróprios para humanos, mas bom para gado. Amós - ou seus trabalhadores - poderiam manter seus animais no abrigo das árvores e trabalhar nas frutas ao mesmo tempo. Ele poderia vender os figos bons e usar os não comestíveis e os folhas como forragem para seus animais.¹⁶⁷

Essa autonomia financeira de Amós, isto é, a sua ocupação como criador de gado e plantador de figos silvestres, permitiu que esse profeta tivesse a liberdade de comunicar a palavra do Senhor sem as amarras político-religiosas que estavam sujeitos os profetas do Norte¹⁶⁸. “A profecia do Norte estava tão desacreditada aos olhos de Amós que ele repudiava qualquer associação com ela”¹⁶⁹, como pode-se analisar no começo da resposta de Amós a Amazias.

No entanto, isso não quer dizer que Amós não estivesse atuando como profeta neste momento, e nem mesmo que este não se via como profeta verdadeiro vocacionado pelo Senhor (Am 2,11-12; 3,7)¹⁷⁰. Na verdade, em sua resposta a Amazias, Amós diz claramente: “Mas o SENHOR me tirou do serviço junto ao rebanho e me disse: ‘Vá, profetize a Israel, o meu povo’”¹⁷¹ (Am 7, 15). Díaz afirma que “o Antigo Testamento aponta desde o início algo fundamental na existência profética: a vocação”¹⁷² sendo que a mais misteriosa delas é, segundo este autor, a de Amós que é retirado de sua atividade agrícola e pecuária para profetizar no Reino do Norte¹⁷³.

Na tentativa de explicar o que é a vocação do profeta, Brueggemann afirma “os profetas falam porque são compelidos por uma força inexplicável que se entende ser a convocação de Javé”¹⁷⁴. O Israel Antigo não provê uma resposta clara à questão da confiabilidade e autoridade da mediação profética¹⁷⁵, dessa maneira a autoridade do profeta é quase impossível ser verificada porque cabe a uma experiência bastante pessoal

¹⁶⁷ STEINER, Richard C. **Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba: A Study of Amos' Occupation**. Washington DC: The Catholic Biblical Association of America, 2003. p. 122.

¹⁶⁸ ALBERTZ, Rainer. **A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: Volume I: From the Beginnings to the End of Monarchy**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994. p. 164.

¹⁶⁹ BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org.). **Comentário Bíblico: Profetas Posteriores, Escritos e Livros Deuterocanônicos. Vol. 2**. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 114.

¹⁷⁰ VANGEMEREN, Willem A. (org.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 4**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1074.

¹⁷¹ BÍBLIA DE ESTUDOS ARQUEOLÓGICA NVI. São Paulo: Vida Nova, 2013. p. 1458.

¹⁷² DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 61.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁴ BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento: Testemunho, disputa e defesa**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014. p. 806.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 812.

e subjetiva¹⁷⁶: a vocação. Não é de se admirar, portanto, que muitas das vezes as reivindicações “do profeta de ser um mediador autêntico de Javé nem sempre sejam aceitas, mas frequentemente sejam repudiadas e contestadas por aqueles que resistem ao seu discurso”¹⁷⁷, como no caso de Amós que nesta perícopa é comparado a um “profeta de aluguel”¹⁷⁸.

Após se diferenciar dos profetas profissionais do Reino do Norte, falar sobre o seu verdadeiro ofício e contar sobre sua vocação, Amós passa a profetizar (Am 7, 16-17). A estrutura da profecia de Amós, segundo Díaz, é formada por quatro pontos: convite a ouvir; acusação; fórmula do mensageiro e anúncio de castigo¹⁷⁹. A parte final do discurso de Amós é um anúncio de castigo.

É interessante notar que Amós profetiza contra a nação de Israel, dizendo que esta seria levada para o exílio e juntamente com ela Amazias e sua família. De acordo Wazana pode-se identificar que “os dois protagonistas não estão em pé de igualdade: Amazias é um sacerdote respeitável - o sacerdote do santuário central de Betel, conectado com o rei”¹⁸⁰, dessa forma Amazias “representa o coração do *establishment*. Quando ele bane Amós de Israel, ele destaca a centralidade política do local onde o profeta tem falado”¹⁸¹.

Segundo Eichrodt o sacerdócio chegou ao poder lado a lado com a monarquia em Israel, esse conluio entre poder político e religioso explica como o sacerdócio se tornou, cada vez mais, a antípoda do movimento profético¹⁸². Assim não é de se estranhar que a condenação pronunciada por Amós sobre a nação de Israel e sua monarquia não caíssem sobre o principal dos sacerdotes de Israel.

Amós começa o seu anúncio de castigo falando que a esposa de Amazias se tornaria uma *tizne(h)* (prostituta) em terra estrangeira, o que é um trocadilho interessante com a palavra *hōzeh* (vidente) que Amazias utiliza-se para falar de Amós em Am 7,12¹⁸³. Segundo Campos esse é um paralelo proposital criado pelo redator do relato:

O conceito é sinônimo porque ambos estão se vendendo de alguma maneira. Amazias acusa Amós de profetizar para ganhar dinheiro. (...) Amazias disse a

¹⁷⁶ Ibid.,p. 816.

¹⁷⁷ BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento: Testemunho, disputa e defesa**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014. p. 816.

¹⁷⁸ Ibid.,p. 816.

¹⁷⁹ DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. P. 93.

¹⁸⁰ WAZANA, Nili. **Amos against Amaziah (Amos 7:10-17): a Case of Mutual Exclusion**. *Vetus Testamentum*. N. 70. P.209-228. Leiden: Brill, 2020. p. 217-218.

¹⁸¹ Ibid.,p. 217-218.

¹⁸² EICHRODT, Walther. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2020. p. 293-294.

¹⁸³ CAMPOS, Martha E. **Structure and meaning in the third vision of Amos (7:7-17)**. *The Journal of Hebrew Scriptures*. Vol 11, P.2-28, 2011. p. 12.

Amós para voltar a Judá para ganhar a vida profetizando ali. No v. 14, o argumento de Amós é que ele não precisa profetizar para ganhar a vida. Ao chamar Amós de vidente, Amazias ataca sua legitimidade. A insinuação é que ele é um profeta profissional, indo para o norte para vender seus serviços proféticos. A maldição correspondente é que a esposa de Amazias terá que vender através da prostituição, e ele não será capaz de sustentá-la.¹⁸⁴

Os quiasmos estão presentes no restante do relato. Campos observa que Amazias pede para que Amós fuja da terra de Israel no v.12, no v.17 Amós afirma que os filhos do profeta não conseguirão fugir, “em vez de escapar da espada do captor, eles cairão sob ela”¹⁸⁵.

No versículo 12 pode-se observar Amazias dizendo para Amós retornar a Judá para que ali coma o seu pão, isto é, tenha o seu sustento. A maldição correspondente “diz respeito à própria terra de Amazias que "será repartida”¹⁸⁶ (v.17).

E por fim, pode-se observar que Amazias ordena que Amós saia de Israel e volte para profetizar em Judá, “em contraste Amazias não pode servir como sacerdote na terra impura onde morrerá”¹⁸⁷ (v.17). Um destino desagradável para quem deve preservar o ritual de pureza exigido para os sacerdotes¹⁸⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento profético no Israel Antigo não se deu em um vácuo histórico e geográfico, outras nações já tinham movimentos proféticos antes mesmo da instituição da própria nação de Israel. No entanto, pode-se observar diferenças marcantes da profecia de Israel com a de outros povos.

Os termos são utilizados para se referirem aos mediadores de Javé, apesar do termo NABI ter se tornado ao longo dos séculos um termo-padrão para falar sobre os mediadores de Javé.

Com a institucionalização e profissionalização dos profetas surgiram tipos de profetas como: os extáticos, os da corte; os do Templo e; os críticos. Sendo esse último o grupo ao qual pertencia Amós.

¹⁸⁴ CAMPOS, Martha E. **Structure and meaning in the third vision of Amos (7:7-17)**. The Journal of Hebrew Scriptures. Vol 11, P.2-28, 2011. p. 12-13.

¹⁸⁵ Ibid.,loc.cit.

¹⁸⁶ Ibid.,loc.cit..

¹⁸⁷ Ibid.,loc.cit..

¹⁸⁸ BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (ed.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012. p. 447.

Amós e seu livro homônimo (talvez não em sua forma final) encontram-se historicamente no reinado de Jeroboão II (786-746), uma época de grande prosperidade econômica da nação. Porém, esse apogeu foi acompanhado por uma crescente desigualdade social e um afastamento dos padrões divinos para o seu povo. Dessa maneira o livro aponta três responsáveis por essa situação: a monarquia, a magistratura e os religiosos.

Na perícopes de 7,10-17 observa-se o confronto entre o sacerdote Amazias de Israel e Amós de Judá. Ambos não estão em pé de igualdade e por isso o sacerdote, amparado na estrutura estatal e religiosa israelita, ordena que Amós se retire de Israel e o acusa de ser um profeta que veio para Israel com intuito de trocar visões por dinheiro.

Amós nesse momento nega ser um profeta, isto é, nega ser profeta por profissão, ele já tem outra função para se sustentar. Entretanto isso não quer dizer que Amós não se entendia como um vocacionado de Javé para exprimir a sua mensagem (Am 2,11-12; 3,7; 7,15), mas não se identificava com uma atividade profética que estivesse mais interessadas nos desejos institucionais do que nos de Javé.

Ao final de sua resposta, o narrador de Amós faz uma série de quiasmos fazendo um paralelo entre a resposta de Amazias a Amós com o destino catastrófico que espera pelo sacerdote e o povo de Israel, pois esses não deram ouvidos as exortações de Javé através de Amós. Amós rejeita o título de profeta institucional, mas nunca negou ser um mediador vocacionado por Javé.

REFERÊNCIAS

- ALBERTZ, Rainer. **A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: Volume I: From the Beginnings to the End of Monarchy**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.
- ANDIÑACH, Pablo R. **Introdução hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.
- BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org.). **Comentário Bíblico: Profetas Posteriores, Escritos e Livros Deuterocanônicos. Vol. 2**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudos arqueológica nvi**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (ed.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.
- BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento: Testemunho, disputa e defesa**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.
- CAMPOS, Martha E. **Structure and meaning in the third vision of Amos (7:7-17)**. The Journal of Hebrew Scriptures. Vol 11, P.2-28, 2011.
- DÍAZ, José Luis Sicre. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

- DONNER, Hebert. **História de Israel e dos povos vizinhos: Volume 2: da época da divisão do reino até Alexandre Magno**. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- EICHRODT, Walther. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2020.
- HESCHEL, Abraham J. **The Prophets**. New York: Harper & Row, 1962.
- NOBLE, Paul R. **Amos and Amziah in Context: Synchronic and Diachronic Approaches to Amos 7-8**. The Catholic Biblical Quarterly. Vol 60. N 3, P. 423-439, 1998.
- RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (org.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- SAYÃO, Luis. **O problema do mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque**. São Paulo: Hagnos, 2012.
- STEINER, Richard C. **Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba: A Study of Amos' Occupation**. Washington DC: The Catholic Biblical Association of America, 2003.
- TIEMEYER, Lena-Sofia; WÖHRLE, Jakob. **The Book of the Twelve: Composition, Reception and Interpretation**. Leiden: Brill, 2020.
- VANGEMEREN, Willem A. (org.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 2**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- _____. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol 4**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- WALTKE, Bruce. **Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- WAZANA, Nili. **Amos against Amaziah (Amos 7:10-17): a Case of Mutual Exclusion**. Vetus Testamentum. N. 70. P.209-228. Leiden: Brill, 2020.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013.

ORIGENS DOS BATISTAS NO BRASIL: UMA QUESTÃO HISTORIOGRÁFICA

Valtair Afonso Miranda¹⁸⁹

Milene Ribeiro Noenta de Lima¹⁹⁰

RESUMO

A questão do marco inicial batista brasileiro foi amplamente abordada e discutida no seio da denominação por dois diferentes grupos que partiam de lugares hermenêuticos completamente distintos. O presente artigo tem como objetivo a discussão a respeito deste tema, fazendo considerações sobre o contraste entre as narrativas historiográficas apresentadas. Neste sentido, tratou-se dos principais argumentos norteadores de ambos os grupos e da incompatibilidade de suas conclusões. Aborda-se, ainda, a respeito das consequências das pesquisas produzidas por uma mulher, esposa de pastor batista e seus impactos para a denominação, bem como os conflitos e as repercussões internas geradas em razão de sua posição social e gênero.

PALAVRAS-CHAVE: BETTY ANTUNES, REIS PEREIRA, BATISTAS BRASILEIROS, HISTÓRIA DOS BATISTAS, MARCO INICIAL BATISTA.

ABSTRACT

The issue of the Brazilian Baptist initial framework was widely addressed and discussed within the denomination by two different groups that started from completely different hermeneutical places. This article aims to discuss this theme, making considerations about the contrast between the historiographic narratives presented. In this sense, it dealt with the main guiding arguments of both groups and the incompatibility of their conclusions. It also addresses the consequences of the research produced by a woman, the wife of a Baptist pastor and its impacts on the denomination, as well as the conflicts and internal repercussions generated by her social position and gender.

KEYWORDS: BETTY ANTUNES, REIS PEREIRA, BRAZILIAN BAPTISTS, HISTORY OF THE BAPTISTS, BAPTIST STARTING POINT.

¹⁸⁹ Doutor em História (UFRJ); Doutor em Ciências da Religião (UMESP); Mestre em Ciências da Religião (UMESP); Mestre em Teologia (STBSB); Graduado e licenciado em História (UNIVERSO); Graduado em Teologia (STBSB); Atualmente é Coordenador Acadêmico no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

¹⁹⁰ Pós-graduanda em história do cristianismo e do pensamento cristão pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil; Graduanda em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

INTRODUÇÃO

O marco inicial da origem dos batistas no Brasil, hoje comemorado no dia 10 de Setembro¹⁹¹ como definido na 89ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, no ano de 2009, em Brasília, foi razão de grandes polêmicas e discussões dentro da própria denominação. Enquanto certa parcela de pesquisadores batistas sustentava e oficializava a data de 15 de Outubro de 1882, quando missionários da Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista dos Estados Unidos organizaram a Igreja Batista da Bahia, em Salvador, outra parcela apontava a necessidade de um estudo mais profundo e documental sobre os colonos norte-americanos chegados à Santa Bárbara D'Oeste, em São Paulo, no ano de 1871, onde organizaram uma igreja.¹⁹² Estava posta uma discordância que compreendia pelo menos 10 anos de história e que precisava de uma resolução assentida.

Posto isto, era evidente que ambos os lados traziam pressupostos distintos, e por isso, chegavam a conclusões distintas. Tanto um quanto outro, trabalhava para sustentar suas posições, trazendo seu discurso historiográfico em certo lugar hermenêutico bem definido.¹⁹³ Enquanto um grupo defendia a ideologia missionária como o início do trabalho batista no Brasil, outro adotava o método de resgate histórico religioso migratório para o mesmo evento. Dentre estes grupos, podemos destacar os dois principais autores de obras historiográficas sobre o marco inicial batista e expoentes desta discussão: José dos Reis Pereira e seu livro *História dos Batistas no Brasil 1882-1982*, publicado pela Juerp¹⁹⁴ em 1982, sobre o Centenário dos batistas no Brasil comemorado em 1982 na Bahia, e Betty Antunes de Oliveira e a construção de seu livro sobre os primórdios do trabalho batista no Brasil, *Centelha em Restolho Seco*, publicado pela primeira vez em edição própria no ano de 1985.

1 JOSÉ DOS REIS PEREIRA E A IDEOLOGIA MISSIONÁRIA BATISTA

José dos Reis Pereira foi importante figura batista, o pastor nascido no dia 4 de fevereiro de 1916, que também se dedicou aos estudos de teologia, filosofia, jornalismo e História, converteu-se aos 14 anos de idade na Igreja Batista em Vila Mariana, São

¹⁹¹Disponível em http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=48>, acesso em 08/05/2021.

¹⁹²SANTOS, Marcelo. **O marco inicial batista: historia e religião na America Latina à partir de Michel de Certeau**. 1º. ed. São Paulo: Coleção igreja sem fronteiras, 2003. p. 16.

¹⁹³Entende-se por lugar hermenêutico o contexto de construção de determinado registro historiográfico, envolvendo aspectos históricos, sociais e os objetivos da produção.

¹⁹⁴Junta de Educação Religiosa e Publicações. Editora oficial da denominação.

Paulo, e foi batizado algum tempo depois.¹⁹⁵ Com apenas 16 anos de idade ingressou no Exército Brasileiro onde serviu diligentemente, tendo participado da revolução de 1932.

Foi consagrado ao ministério e empossado ao pastorado da Igreja Batista do Rocha, no Rio de Janeiro, em 1941, onde ficaria pelos 50 anos seguintes. Convidado para ser professor no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Reis Pereira atuou na instituição por 37 anos, especialmente na cadeira de História. Foi também professor no Instituto Bíblico de Educação Religiosa (IBER),¹⁹⁶ o qual deixou de lecionar para dedicar-se à diretoria do *O Jornal Batista*¹⁹⁷. Reis Pereira foi frutífero escritor, tendo publicado significativas obras como: *Dia da ceia do Senhor à transubstanciação*; *Breve história dos batistas*; *história dos batistas no Brasil 1882-1982*; *O apóstolo da Amazônia*; *Mensagem da Cruz*; *Mobilização dos Válidos* e *Sal da Terra*, além de diversos artigos nos periódicos do jornal em que era diretor. Dentro das fronteiras batistas foi presidente da Junta de Missões Estrangeiras¹⁹⁸ e da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil¹⁹⁹ por várias vezes ao longo de 20 anos. Foi nomeado secretário da Convenção Batista Brasileira por mais de uma vez onde contribuiu também como vice-presidente. Sua atuação é largamente reconhecida na denominação por suas expressivas contribuições, especialmente na área de história dos batistas.

O pressuposto claro daqueles que defendem o marco inicial batista no Brasil com a organização da igreja na Bahia em 1882, como Reis Pereira, é o fato de que aqueles que a fundaram tinham um objetivo claramente missionário e conversionista com intenções estritamente religiosas desde a sua saída dos Estados Unidos da América, quando foram enviados pela Junta de Richmond. Em contrapartida, desqualificavam o grupo batista de colonos norte-americanos que se instalaram em Santa Bárbara em razão das motivações que os trouxeram ao Brasil, tais como a Guerra de Secessão, as posições adotadas em relação ao regime escravagista nos dois países e a política de incentivo imigratório vigente no governo brasileiro. Em seu livro, Reis Pereira enfatiza que as igrejas estabelecidas por aqueles colonos, a quem chama “exilados”, eram apenas para sua própria devoção²⁰⁰

¹⁹⁵SANTOS, Marcelo. **O marco inicial batista: história e religião na América Latina à partir de Michel de Certeau**. 1º. ed. São Paulo: Coleção igreja sem fronteiras, 2003. p. 54.

¹⁹⁶Nos dias atuais a organização chama-se CIEM (Centro Integrado de Educação e Missões)

¹⁹⁷O jornal batista é um periódico semanal, fundado em 1901, que a partir de 1909 passou a ser órgão informativo oficial da Convenção Batista Brasileira, onde José dos Reis Pereira atuou como diretor por 24 anos.

¹⁹⁸Nos dias atuais a organização chama-se Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira.

¹⁹⁹Nos dias atuais a organização chama-se Ordem dos Pastores Batistas do Brasil.

²⁰⁰PEREIRA, José dos Reis. **História dos Batistas do Brasil (1882-1982)**. 2ª edição. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985. p. 11.

A argumentação deste grupo recebia o apoio de cada vez mais batistas brasileiros encantados com um ideal imaginário de heróis missionários norte-americanos que desembarcaram no país para lançar as primeiras sementes batistas em solo brasileiro. Sob este ponto de vista, Marli Teixeira faz a seguinte declaração ao abordar a questão dos colonos em Santa Bárbara:

As atividades religiosas que passaram a desenvolver, mantinham-se nos limites do protestantismo de imigração, porquanto restringiam-se a cultos em língua inglesa, assistidos pela população recém-chegada. Não mantiveram qualquer relação estável com juntas missionárias Norte-Americanas, mais atraídas naquele momento pelo envio de evangelistas para a África e a Ásia. A primeira igreja organizada em Sta. Bárbara em 10 de setembro de 1871 não resultou do planejamento missionário de nenhuma Missão Batista Americana, mas exclusivamente da necessidade sentida pelos batistas imigrantes de atender os seus anseios espirituais e morais.²⁰¹

Segundo Marli Teixeira, as conversas e o compromisso entre o grupo missionário batista chegado em 1881 e a Junta de Missões Estrangeiras do Sul dos Estados Unidos era a de um imediato estabelecimento de bases evangélicas, diferente dos colonos de Santa Bárbara que sequer sustentavam uma relação sólida com esta ou qualquer outra junta missionária. Somado a isto, havia ainda uma argumentação acerca da incontinuidade das atividades das duas primeiras igrejas batistas fundadas pelos colonos, a Igreja Batista de Santa Bárbara D'Oeste, que teve suas atividades encerradas em 1988 e a Igreja Batista da Estação, organizada em 02 de novembro de 1879, gerada pela primeira, que também não registra continuidade histórica de suas atividades. Seguindo esta linha de raciocínio, ambas as igrejas não poderiam ser consideradas como início de algo que não prevaleceu, conforme declara Donald Price, também defensor deste grupo:

Os primeiros batistas que aqui chegaram, chegaram como imigrantes, não com missionários. Chegaram depois da guerra civil norte-americana. E queriam vir para uma nação que ainda tivesse escravatura, assim escolheram o Brasil. Todas as igrejas batistas brasileiras têm suas raízes neste trabalho missionário. Não nessas duas igrejas começadas pelos americanos da região de Santa Bárbara e Americana. [...] Essas duas igrejas morreram depois de um tempo. Mas o trabalho batista brasileiro tem suas raízes nesta Primeira Igreja Batista de Salvador.²⁰²

Tendo como pano de fundo este desejo de vincular a ideologia missionária ao marco histórico do início do trabalho batista no Brasil, Reis Pereira coloca a relação entre o

²⁰¹TEIXEIRA, Marli Geralda. **Os batistas na Bahia: 1882-1925**. p. 33.

²⁰²PRICE, Donald. **Assembléia de Deus e Batistas: um contraste entre dois modelos missionários teológica**, ano 3, nº 4, 2º semestre de 2001. p. 39.

pastor batista imigrante, Richard Ratcliff, e a Junta de Richmond em termos que sugerem um vínculo inconstante e até mesmo forçadamente inevitável para a junta:

Esta, organizada com 23 membros, teve como pastor um dos colonos, Richard Ratcliff. Viera como colono, mas era pastor e dez anos antes se apresentara à Junta de Richmond, desejando ser missionário no Oriente. Mas veio a guerra e ele se engajou, mesmo porque a Junta não dispunha de recursos para enviá-lo. Terminada a guerra, veio para o Brasil e se estabeleceu em Santa Bárbara. [...] Essa igreja de Santa Bárbara é a primeira igreja batista estabelecida em solo brasileiro. Era, entretanto, uma igreja de língua inglesa, fundada para servir aos colonos, e que nunca deixou de ser igreja de língua inglesa. [...] **Não era uma igreja missionária.** Percebia, entretanto, a carência espiritual do povo brasileiro. E assim, mais de uma vez, se dirigiu por carta à Junta de Richmond, pedindo-lhe que enviasse missionários para o Brasil.²⁰³ [grifo meu]

Contudo, se levarmos em conta o critério utilizado por este grupo em relação ao espírito evangelístico missionário e conversionista supostamente ausente nos primeiros batistas em solo brasileiro, nos esbarraremos em certo obstáculo. É possível encontrar no texto de Crabtree uma evidência que aponta para uma intenção na evangelização dos brasileiros por parte destes batistas, mas que por diversos motivos não foi posta em prática:

A 10 de setembro de 1871, foi organizada a primeira igreja Batista no solo brasileiro. Não obstante a falta de recursos e liderança para iniciar o trabalho evangélico entre os brasileiros, esta igreja prestou um serviço de valor incalculável para a evangelização do Brasil [...] **A igreja neste tempo estava imbuída do espírito missionário e desejava trabalhar na evangelização** do Brasil, mas o pastor não tinha os predicados que inspirassem confiança em sua dicção. Apresentou dois planos para o trabalho entre os brasileiros, porém não foram aceitos pela junta de Richmond.²⁰⁴ [grifo meu]

Neste ponto, é importante lembrar que algumas das características que moldam o protestantismo inglês, dos quais estes colonos batistas são fruto, é justamente o messianismo norte-americano²⁰⁵ e seus ideais salvacionistas. Decorrente disto, há o desenvolvimento natural de um espírito de expansão missionária que ocorre a partir do mandato divino. Fica claro que as duas igrejas em São Paulo contribuíram para a fundação da igreja de Salvador em um princípio essencialmente protestante, ligado a uma compreensão de destinação missionária do Novo Testamento, onde igreja gera igreja.

²⁰³PEREIRA, José dos Reis. **História dos Batistas do Brasil (1882-1982)**. 2ª edição. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985. p. 11.

²⁰⁴CRABTREE, A. R. **História dos Batistas do Brasil: até o ano de 1906**. Departamento de Estatística e História da Casa Publicadora Batista do Rio de Janeiro, 1937. p. 39-40.

²⁰⁵AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba, Unimep; São Paulo, Exodus, 1996. p. 143.

Ainda que nenhuma das duas primeiras igrejas batistas em solo brasileiro tenham desenvolvido suas atividades evangelísticas como planejadas, ou sequer tenham sustentado seus próprios pastores, este texto de Crabtree nos sugere certa intenção por parte dos mesmos e uma expectativa por parte da Junta de Richmond. Assim sendo, embora não tenham logrado êxito em seu trabalho de expansão entre os brasileiros “a igreja de Santa Bárbara, como já vimos, foi usada pela providência de Deus para induzir a Junta de Richmond a iniciar suas actividades missionárias no Brasil”.²⁰⁶

Segundo relato no livro de José Reis Pereira, após a chegada dos missionários enviados pela referida junta em março de 1881, estes seguiram para Santa Bárbara onde buscaram estabelecer contato com os batistas norte-americanos que lá estavam, a fim de tomar providências para o aprendizado da língua, e foram recebidos por Antonio Teixeira de Albuquerque, um ex-padre católico que agora era pastor batista.²⁰⁷ É intrigante a maneira que Reis Pereira se refere ao então pastor Antonio Teixeira, colocando-o no lugar de assessoria aos missionários:

Reunidos em Campinas, os Bagby e os Taylor, **assessorados de quando em quando por Albuquerque, faziam planos para o início de um trabalho batista realmente missionário.** Pensavam numa cidade grande em que não houvesse testemunho evangélico ou em que este não fosse ainda suficientemente expressivo. Os dois missionários fizeram uma viagem até o interior de Minas Gerais. Lá, num hotel de Barbacena, puseram um mapa do Brasil no chão e, ajoelhados ao lado dele, imploraram a direção divina para a escolha que precisavam fazer.²⁰⁸ [grifo meu]

2 AS COMEMORAÇÕES DO CENTENÁRIO BATISTA BRASILEIRO

Tendo por base o ideal imaginário missionário do marco inicial batista, de Reis Pereira, que antes mesmo de escrever o seu principal livro sobre o assunto já propagava a ideia em artigos no *O Jornal Batista*, foram elaboradas e desenvolvidas as ações para a comemoração do Centenário batista brasileiro, que seguindo esta afirmação ideológica de Missão, seria no dia 15 de Outubro de 1982.

As concepções que eram apresentadas nas edições do jornal vinham sendo bem aceitas pela maior parte da comunidade batista que, através das leituras disponibilizadas, construía junto às suas comunidades de fé um ideário envolta da “grande data

²⁰⁶CRABTREE, A. R. **História dos Batistas do Brasil: até o ano de 1906.** Departamento de Estatística e História da Casa Publicadora Baptista do Rio de Janeiro, 1937. p. 298.

²⁰⁷PEREIRA, José dos Reis. **História dos Batistas do Brasil (1882-1982).** 2ª edição. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985. p. 18.

²⁰⁸*Ibid.*, p. 21.

batista”.²⁰⁹ Em razão da não concordância sobre este marco inicial dentro da própria denominação, o tema não era costumeiramente motivo de pauta no jornal, contudo, sob a direção do novo diretor, José dos Reis Pereira, o tema aparece com muito mais frequência e intencionalmente abordado como uma posição oficial já estabelecida.²¹⁰ Assim, valendo-se de sua influência no *O Jornal Batista*, como porta-voz da instituição, investe na construção da ideologia missionária e enfatiza a data de 1882, que para ele deveria ser a data que todo bom batista brasileiro deveria ter na memória²¹¹, chegando a sugerir, em um dos artigos sobre o início do trabalho batista no Brasil, que o dia 15 de outubro deveria ser considerado o Dia Batista do Brasil. Posteriormente, oficializou a sugestão em proposta na Assembleia da Convenção Batista Brasileira de 1968:

Que a data de 15 de outubro de 1882, quando foi fundada pelos missionários William e Ana Bagby, Zacarias e Kate Taylor e pelo ex padre Antônio Teixeira de Albuquerque, a Primeira Igreja Batista da Bahia, seja considerada, oficialmente, a data do início da obra batista brasileira.²¹²

No dia 15 deste mesmo ano, foi aprovada a proposta apresentada à Comissão de Assuntos Eventuais, e validada no ano seguinte, na Assembleia de 1969, em Niterói. Durante este período de um ano, quaisquer objeções poderiam ser apresentadas quanto à decisão, sendo ainda condicionada a uma comissão avaliadora. Tendo por relator o próprio autor da proposta, José dos Reis Pereira, a comissão emitiu o parecer sobre o assunto afirmando que a aprovação da proposta constituirá um pronunciamento desta Convenção no momento em que se fez mister a afirmação de nossos princípios e nossa ortodoxia.²¹³ Era clara a consciente intencionalidade de sua atuação desde a apresentação da ideia até a decisão final.

A partir da decisão homologada sobre o marco inicial batista, os periódicos do *O Jornal Batista* passaram a dar ênfase na abordagem missionária, destacando o espírito missionário que moveu os cinco pioneiros e incentivando generosas comemorações para a data do Centenário. Através dos periódicos também foram dadas sugestões de programações a serem realizadas e programas para a comemoração da data, sempre

²⁰⁹Esta é a exata expressão que estampa a primeira página do *O Jornal Batista* na edição do dia 18 de outubro de 1964, a primeira vez que o tema é abordado pelo então diretor José dos Reis Pereira.

²¹⁰SANTOS, Marcelo. **O marco inicial batista: história e religião na América Latina a partir de Michel de Certeau**. 1º. ed. São Paulo: Coleção igreja sem fronteiras, 2003. p. 57-58.

²¹¹ PEREIRA, José dos Reis. **Os batistas fazem oitenta e quatro anos**, *O Jornal Batista*, 16 de outubro de 1966, edição 42, p.1

²¹² CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Anais, 1968. Rio de Janeiro: JUERP. p. 78.

²¹³*Ibid.*, p. 78.

divulgadas junto a uma biografia dos missionários pioneiros e relatos sobre a fundação da igreja da Bahia. Em concordância com esta abordagem, o então secretário da redação do Jornal elucidou a necessidade da definição do marco inicial:

Um povo que não tem história, que não tem santos, que não tem mártires, que não tem sábios, que não tem grandes homens é um povo infeliz. Nós, porém, temos homens, homens que merecem a nossa admiração e a nossa gratidão [...] Nós, porém, temos datas, datas que determinam marcos na história batista no Brasil. Reverenciemos neste DIA BATISTA DO BRASIL à memória de nossos pioneiros, procurando moldar nossas vidas no espírito que eles tiveram.²¹⁴

Foram 10 anos dos mais intensos para os batistas brasileiros, que entusiasmados com a afirmação do ideal dos missionários pioneiros, tornaram o ano do centenário o centro das atenções em todos os setores da vida denominacional, intencionando ganhar cada vez mais adeptos às suas igrejas, sempre lembrados que todo batista deveria ser um missionário e levar a sério a obra da evangelização. Pela ocasião do então Centenário, muitas ações foram desencadeadas, e seria ainda neste contexto que surgiria a proposta do lançamento do livro de José dos Reis Pereira sobre a história dos primeiros cem anos de trabalho batista no Brasil, evidentemente contados a partir de 15 de outubro de 1882. Conforme argumenta: “É muito próprio que, nas comemorações do Centenário da fundação da Primeira Igreja Batista Brasileira, seja publicada esta síntese histórica de um século de trabalho batista no Brasil.”²¹⁵ A solicitação foi registrada em 1981, apenas um ano antes de sua divulgação. Esta obra seria uma parte fundamental para um novo registro historiográfico da afirmação ideológica missionária dos batistas do Brasil. Posto isto, ficam claras as intenções da obra historiográfica. O texto foi elaborado em um contexto claro de celebração e afirmação ideológica. O próprio autor reconheceu a insuficiência de fontes para a pesquisa, solicitando a ajuda de leitores do *O Jornal Batista* para que lhe enviassem materiais que pudessem ajudá-lo.²¹⁶ Ainda assim, acreditava ser possível a conclusão do projeto, pois julgava ter toda a matéria memorizada por ter dado aula tanto tempo sobre o tema²¹⁷, o que inculca a ideia de que o texto final da obra seria, na verdade,

²¹⁴ AMARAL, Othon Ávila. **Evocações Históricas**, O Jornal Batista, 14 de outubro de 1973, edição 41, p.1.

²¹⁵ PEREIRA, José dos Reis. **História dos Batistas do Brasil (1882-1982)**. 2º edição. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985. p. 1.

²¹⁶ Ibid., loc. cit.

²¹⁷ SANTOS, Marcelo. **O marco inicial batista: história e religião na América Latina à partir de Michel de Certeau**. 1º. ed. São Paulo: Coleção igreja sem fronteiras, 2003. p. 75.

uma grande compilação daquilo que o próprio autor escrevera durante seus anos como professor e redator no jornal da denominação.

Assim sendo, é possível observar que o livro *História dos batistas no Brasil 1882-1982*, de Reis Pereira, tinha como ponto de partida uma imponente decisão institucional pré-estabelecida e, portanto, não tinha preocupações com novas descobertas. Oposto a isto, a obra buscava a reafirmação de uma ideologia já existente, e a partir dela, concebia-se a construção de um registro historiográfico.

3 BETTY ANTUNES DE OLIVEIRA E O RESGATE HISTÓRICO-RELIGIOSO MIGRATÓRIO

Descendente de imigrantes alemães e norte-americanos, em especial do pastor Robert Porter Thomas, o homem que batizou o primeiro brasileiro, Betty iniciou sua pesquisa por motivos pessoais. A pesquisadora da história dos confederados e membro da Fraternidade de Descendência Americana, fundada em 1954 com o objetivo de preservar a memória da colônia, interessou-se pela história de seu bisavô materno, que havia batizado e consagrado ao ministério o primeiro pastor batista nacional do Brasil,²¹⁸ o ex-padre brasileiro Antonio Teixeira de Albuquerque, em 1880. Betty encontrou, em um antigo baú, documentos e jornais que apontavam para uma parte quase esquecida da história dos batistas, os colonos de Santa Bárbara D'Oeste. O achado tornou-se motivo de sua pesquisa por cerca de dezoito anos, onde recolheu materiais sobre a trajetória de seus antepassados, pesquisa esta que contestou a narrativa que se oficializava na época. Betty compreendeu ser de grande relevância o conteúdo que tinha em mãos, pois muito mais que a genealogia de sua família, os documentos abrangiam a história do início de uma denominação.

Como frutos da pesquisa de Betty Antunes de Oliveira, em razão do início do trabalho batista no Brasil, nasceram os livros: *Movimento de Passageiros Norte Americanos no Porto do Rio de Janeiro de 1985-1980 (1982)*, *Biografia de Antônio Teixeira de Albuquerque, o primeiro Pastor Batista Brasileiro – 1880 (1982)*, *North American Immigration to Brazil. Tombstone Records of the Campo Cemetery, Sta. Bárbara, SP (1978)*, *Do Arado ao Cajado (Biografia do Pastor Ricardo Pitrowsky), 1991 (inédito)* e *Centelha em Restolho Seco, uma contribuição para a História dos Primórdios do*

²¹⁸ SALVIANO ALMEIDA, Rute. **Vozes femininas no início do protestantismo brasileiro: escravidão, império, religião e papel feminino**. 1º. ed. São Paulo: Hagnos, 2014. p. 444.

*Trabalho Batista no Brasil (1985).*²¹⁹Todos estes, com exceção da segunda edição de “*Centelha em Restolho Seco*” foram lançados e publicados com seus próprios recursos. Para mais, a historiadora também escreveu artigos para *O Jornal Batista* e a *Revista Teológica* do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, além de impressos na área de imigração norte-americana e alemã para Santa Bárbara Do Oeste e Rio Grande do Sul, com contribuições para a genealogia e história de famílias, organização biográfica e coleta de dados.²²⁰Foi reconhecida por importantes instituições como a Academia Evangélica de Letras do Brasil, o Colégio Brasileiro de Genealogia do Rio de Janeiro e a Associação Brasileira de Pesquisadores de História e Genealogia de São Paulo, onde recebeu título de Membro Titular. Em consequência de suas pesquisas, a jornalista publicou seu achado pela primeira vez em um artigo no *O Jornal Batista*, em 1966, sob o título “*No Primeiro Centenário dos Pioneiros Norte-Americanos*”:

O começo do trabalho batista no Brasil teve início com parte dessa colônia americana [...] Muito, ainda, há de se escrever sobre os resultados da vinda daquelas famílias americanas para o Brasil [...] Por causa do grupo de batistas, vieram os missionários Bagbys e depois outros. Que sementeira magnífica! Aquela “First Baptist Church Of Brazil”, organizada no coração de São Paulo, não existe mais. Foi a semente que posta na terra, morreu, para dar vida a tantas outras! [...] Deveríamos dar mais importância à quilo que pertenceu a os nossos antepassados.²²¹

Nesta publicação, Betty descreveu a sua primeira visita ao Cemitério do Campo, em Santa Bárbara, onde está o túmulo de seu bisavô. A matéria foi estímulo para o início dos questionamentos daqueles que não compartilhavam da narrativa oficial apresentada pela denominação. A abordagem do resgate histórico-religioso recebeu o apoio de outros escritores do jornal, como o pastor Ebenézer Cavalcanti, líder respeitado da Convenção Batista Brasileira, que teve importante participação na visibilidade do trabalho iniciado por Betty.

Os que defendiam a igreja fundada a partir dos colonos como o marco inicial batista no Brasil tiveram a sua argumentação baseada no protestantismo de imigração²²², que

²¹⁹SANTOS, Marcelo. **O marco inicial batista: história e religião na América Latina à partir de Michel de Certeau**. 1º. ed. São Paulo: Coleção igreja sem fronteiras, 2003. p. 86.

²²⁰*Ibid.*, p. 86.

²²¹ OLIVEIRA, Betty Antunes de. **No Primeiro Centenário dos Pioneiros Norte-Americanos**. O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 27 de novembro de 1966, edição 48, p. 1.

²²² Protestantismo que se formou a partir do fenômeno migratório na América Latina. Neste fenômeno étnico a preservação da cultura e idioma é uma das características fundamentais. No plano institucional, aparece vinculado a igrejas do país de origem.

ocorreu a partir do século XIX no Brasil, com a abertura dos portos ao comércio inglês e posteriormente o incentivo governamental para a imigração europeia. Entre os batistas, está vinculado à vinda de confederados sulistas derrotados da Guerra de Secessão nos E.U.A, que imigraram em cerca de 900 pessoas e formaram colônias em várias partes do Brasil. Dentre estes, estavam aqueles que fundariam a Igreja Batista de Santa Bárbara D'Oeste a Igreja Batista da Estação, em São Paulo, que percebendo os aspectos favoráveis para um trabalho missionário mais efetivo, contataram a Junta de Richmond solicitando um apoio mais efetivo. Este apoio foi recebido pouco tempo depois com a chegada de duas famílias missionárias, os Bagby e os Taylor. Os defensores da teoria apresentada por Betty alegavam, ainda, que os quatro missionários pioneiros que fundaram a igreja na Bahia haviam pertencido anteriormente à igreja em Santa Bárbara:

Os quatro missionários pioneiros [Bagby e Taylor] pertenceram à Igreja Batista de Santa Bárbara, que fora organizada em 19-9-1971, na província de S. Paulo, **efetivamente a primeira do Brasil, se adotamos o critério denominacional e não o frágil critério puramente nacional**. A ela não pertencera Antônio Teixeira de Albuquerque, e sim à Segunda Igreja Batista no Brasil, conhecida como a igreja da Station, ou melhor: “o TEIXEIRA foi membro da Igreja da Estação de Sta Bárbara”, também em S. Paulo, como consta da retificação da primeira ata (sessão de 10-5-1883). Aquela segunda igreja fora organizada em janeiro de 1879. **Aquelas igrejas merecerão, oportunamente, um estudo à parte, inclusive para que se desfaça um dos nossos piores equívocos históricos.**²²³ [grifos meus].

É possível observar que este grupo tem a preocupação do resgate histórico, a partir de fontes primárias, buscando entre os registros daqueles imigrantes e partindo deste lugar hermenêutico para a construção da historiografia, dando espaço e valor para novas descobertas acerca do tema. Ainda sobre o assunto, mais tarde, o pastor Ebenézer escreve:

Ainda **vivemos sob um clima de emocionalismo** e sentimentalismo assaz provinciano e fátuo [...] Quando morrerem todos os patriotas nacionalistas, brasileiros e norte-americanos, se eu sobreviver a eles, proporei à Convenção Batista Brasileira que **RETIFIQUE o lamentável equívoco de apagar mais de dez anos de História Batista no Brasil**. [...] De todas as relíquias dos pioneiros [...] vale um marco histórico indestrutível no tempo e no espaço: 10 DE SETEMBRO de 1870(sic), data inquestionável da fundação da **Primeira Igreja Batista no Brasil**. [...] **Não foi batista a Igreja Batista de Santa Bárbara? Não foi ela a primeira a ser organizada no Brasil (não só no solo, mas na nação, sob as leis do império do Brasil)**, e não é verdade que isto ocorreu no dia 10 de setembro de 1871? E então? **Voltemos ao berço se somos historiadores e não meros historiógrafos.**²²⁴ [grifos meus]

²²³ CAVALCÂNTI, Ebenézer. **Antônio Teixeira de Albuquerque até 1886**. O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 26 de novembro de 1967, edição 48. p. 5-6.

²²⁴ Ibid., loc. cit..

Nesta mesma edição deu-se a reação do principal defensor do marco batista a partir da ideologia missionária de 1882, Reis Pereira, que prometeu explicações na próxima edição do jornal sobre os motivos pelos quais se havia aprovado esta posição como a oficial. O motivo da urgência em rebater o artigo era óbvio, a comemoração do centenário para os adeptos desta nova posição emergente, o que traria problemas na preparação do centenário que já estava em andamento e das comemorações que aconteceriam em cerca de 10 anos. Tal como prometera, na edição seguinte, de 19 de setembro de 1971, Reis Pereira respondeu o questionamento do PR Ebenézer, criticando a objeção feita fora do prazo estabelecido para a apresentação de contestações, o que deveria ter sido feito antes que a proposta fosse homologada na Assembleia da Convenção de 1969, e reafirmando os pontos do ideal missionário.

No dia 3 de outubro daquele mesmo ano, *O Jornal Batista* publicou a cobertura do centenário da Igreja Batista em Santa Bárbara, na primeira página, sob a responsabilidade do Pr. João Falcão Sobrinho, um artigo problemático para a posição oficial:

Embora os batistas brasileiros reconheçam 15 de outubro de 1882, data da organização da primeira igreja batista brasileira, na Bahia, como a data batista do Brasil, **rendemos nossa profunda homenagem àquele punhado de desbravadores que no dia 10 de setembro de 1871, há um século, fundaram uma igreja batista em solo brasileiro, que foi a semente, o instrumento de Deus para o início desta epopeia missionária** de que, por Sua misericórdia, todos somos participantes. Foi, pois, com a alma enternecida pela gratidão e o coração reverente de saudade e respeito, que participamos da celebração do centenário da organização da **primeira igreja batista em solo brasileiro**, na bela sexta-feira, 10 de setembro de 1971.²²⁵ [grifos meus]

Claramente havia um grupo contrário a decisão oficial que se manifestava enfaticamente favorável à tese de Betty Antunes de Oliveira e que se valiam de suas pesquisas para embasar as objeções. Especialmente os dois articulistas do jornal, Pr. Ebenézer Cavalcânti e Pr. Falcão Sobrinho, traziam certo incômodo ao então editor do jornal, Pr. José dos Reis Pereira, quanto aos seus planos para a celebração do centenário batista em 1982. Ainda assim, como vimos anteriormente, os planos para a celebração foram à frente e a maior parte deles se concretizaria conforme previsto.

Dentro dos dez anos seguintes, durante as preparações para o centenário que seria comemorado de acordo com a chegada dos missionários enviados pela Junta de

²²⁵ SOBRINHO, João Falcão. **Um século depois**. O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 3 de outubro de 1971, edição 40. p. 1-2.

Richmond, muitos pronunciamentos e declarações foram publicados acerca do marco inicial batista. Enquanto alguns ainda seguiam as orientações oficiais de forma tenaz, omitindo e até mesmo suprimindo as contestações emergentes, outros passaram a considerar a tese de Betty Antunes, como o colaborador direto de Reis Pereira e historiador, Othon Ávila de Amaral que escreveu no *O Jornal Batista* em 1975:

Admitimos, inclusive reconsiderando posição anterior, que o Pastor Robert Porter Thomaz, bisavô de nossa Betty Antunes de Oliveira, tenha sido realmente o batizador do primeiro batista brasileiro [o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque]. [...] O primeiro pastor e batista brasileiro pertenceu a três igrejas batistas: 1 – Igreja Batista da Estação, na Colônia de Santa Bárbara, organizada no dia 5 (domingo) de Janeiro de 1879; 2 – Primeira Igreja Batista do Brasil, organizada no dia 15 de Outubro de 1882 e, 3 – Igreja Batista de Maceió, organizada no dia 17 de Maio de 1885. Foi, aliás, o primeiro Pastor desta última.²²⁶ [grifo meu]

Como vimos, a tese levantada por Betty ganharia apoio nos anos antecedentes à comemoração do centenário, contudo, ainda assim, as investidas do grupo não foram suficientes para fazer frente ao que já fora estabelecido, deixando claro que todas as tentativas de se questionar a decisão oficial seria combatida. Não havia interesse em rever a questão, pois renunciar ao ideal missionário significaria renunciar a todo um projeto que já havia sido elaborado para o decênio do Centenário.²²⁷ Apesar disto, a falta de consenso seguiu trazendo certo desconforto para a denominação, e o grupo desatendido, especialmente a autora da tese, não estagnaram em seus esforços e suas pesquisas.

Até que então, em 2003, a Convenção Batista Brasileira, em sua 83ª Assembleia, criou uma comissão para reavaliar a questão da data inicial batista no Brasil: 10 de setembro de 1871 ou 12 de outubro de 1882. No ano seguinte, a Assembleia deu seu parecer definitivo após o prazo para contestações, reconhecendo a data de 10 de setembro de 1871 como a data de início do trabalho batista no Brasil.²²⁸ Sendo proposta aceita e homologada em 2009, durante a 89ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, em Brasília, a tese de Betty Antunes de Oliveira oficialmente substituiu a decisão de 1969, após cerca de quarenta anos de suas primeiras investidas. Certamente, o trabalho de seu livro “*Centelha em Restolho Seco*” influenciou as decisões tomadas pela comissão, especialmente pela

²²⁶ AMARAL, Othon Ávila. **Antônio Teixeira de Albuquerque: o primeiro metodista e batista do Brasil.** O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 26 de janeiro de 1975, edição 4, p. 7.

²²⁷ SANTOS, Marcelo. **O marco inicial batista: história e religião na América Latina à partir de Michel de Certeau.** 1º. ed. São Paulo: Coleção igreja sem fronteiras, 2003. p. 95.

²²⁸ “**Marco inicial é definido**”, O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 1º de fevereiro de 2009, edição 5. p. 9.

sua forma de escrita acadêmica, científica e documental que denota credibilidade e autenticidade em suas conclusões.

4 O TRABALHO DE DONA BETTY: A PESQUISA E O LIVRO

Apesar de um resultado favorável à sua tese, o caminho percorrido por Betty não foi fácil. O êxito foi conquistado após anos de pesquisas, décadas de embates dentro da denominação e inúmeros confrontos que foram, em sua maioria, estimulados por motivações fundamentadas em questões de gênero e poder. Além do mais, sua conquista trouxe repercussões para além de sua contribuição unicamente historiográfica. A determinação demonstrada pela historiadora trouxe questionamentos acerca da emancipação e visibilização das mulheres, batistas ou não. Seu feito trajou um grande significado para a afirmação feminina no meio institucional, exteriorizado através da sua participação efetiva na produção de conhecimento na área de história dos batistas brasileiros, desafiando uma forte estrutura de hegemonia masculina na produção do saber.

Embora tenha publicado um artigo intitulado “No Primeiro Centenário dos Pioneiros Norte Americanos”, no *O Jornal Batista*, ainda em novembro de 1966 (dezoito anos antes das comemorações oficiais do Centenário que enfatizava o ideal missionário de 1882), foi apenas em 1985 que Betty Antunes realizou a publicação de seu principal livro sobre o assunto, *Centelha em Restolho Seco*. Uma obra densa de 768 páginas, recheada de documentos inéditos reunidos pela autora, além de descobertas que enriqueceram a história não apenas da denominação batista, mas de uma época da história brasileira. “Para Betty, os fatos históricos sobre o início do trabalho batista no Brasil precisavam ser conhecidos e analisados, em sua cronologia e significância, dentro das circunstâncias contextuais”²²⁹, e era direito de todo batista brasileiro ter acesso a este conteúdo que se baseava em uma reconstrução fatural, a partir dos imigrantes norte-americanos estabelecidos em Santa Bárbara, para que a história da denominação pudesse ser revista sob a ótica de um processo histórico transcorrido.

O livro que ganhou o prêmio Areté da Associação Brasileira de Escritores Cristãos de 2005, encontrou grandes desafios até finalmente chegar à sua publicação. Tendo finalizado suas pesquisas, iniciadas quase duas décadas antes, Betty buscou o apoio da editora oficial da denominação, a Juerp, como fizera Reis Pereira, contudo, não houve

²²⁹SALVIANO ALMEIDA, Rute. **Vozes femininas no início do protestantismo brasileiro: escravidão, império, religião e papel feminino**. 1º. ed. São Paulo: Hagnos, 2014. p. 469.

qualquer interesse por parte da liderança da denominação para com a sua pesquisa. Imposta esta barreira, a autora precisou levantar seus próprios recursos, recebendo, inclusive, o apoio de pessoas que seguiam outras religiões²³⁰ para a publicação da primeira edição que aconteceu na Capela do Seminário do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro, em novembro de 1985. O livro desafiou uma hegemonia de quase 60 anos de tradição denominacional e trouxe uma nova interpretação sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil. O feito de Betty foi surpreendente se considerarmos toda a trajetória histórica da posição oficial. Trata-se de uma transgressão, um enfrentamento inesperado²³¹ que alterou um antigo e convencionado pressuposto, além de embasar novas discussões a partir de um resgate documental histórico-religioso daqueles imigrantes estadunidenses.

A origem da investigação foi fundamental para as principais diferenciações entre sua pesquisa e a narrativa historiográfica oficial apresentada pela denominação. Isto porque em lugar de partir da exaltação do ideário de um espírito missionário batista, parte de um resgate histórico familiar que buscava recuperar fragmentos que pudessem recontar a trajetória de uma comunidade de emigrados norte-americanos. Antes da confecção do livro, dona Betty intencionava construir um livro sobre sua família com um capítulo dedicado à biografia do primeiro pastor batista do Brasil, aquele que fora batizado e consagrado por seu bisavô materno. Segundo Betty encontra em registros documentais, o Pastor Antônio Teixeira era brasileiro, falava português e já exercia seu ministério na Igreja Batista de Santa Bárbara e em Piracicaba, pregando sermões em reuniões promovidas pela igreja, como argumentou em seu artigo teológico, em 1985:

Há forte evidência que Teixeira iniciou seu ministério ali em Santa Barbara e Piracicaba. Baseamo-nos numa informação que Dr. W. B. Bagby enviou à junta dizendo que Teixeira não pregava mais. Tinha havido um desentendimento entre Teixeira e Quillin, em Piracicaba, na tentativa de alisar organizada a Terceira Igreja e uma escola-missão. Esse desentendimento resultou na separação de ambos e abandono da ideia e do trabalho em Piracicaba. Mas, ficou o registro que Teixeira deixaria de pregar, ou seja, que antes ele pregava. Perguntamos: onde pregava? A quem pregava? Será que os norte-americanos estavam interessados em que um brasileiro se tornasse pastor para eles, se já possuíam o seu? Qual o interesse do grupo em receber um brasileiro no seu seio e consagra-lo ao ministério? Não sobra qualquer dúvida

²³⁰Um empresário libanês, possivelmente seguidor do espiritismo, se interessou pela pesquisa e ofereceu toda a ajuda necessária para a publicação. (entrevista concedida a Alberto Kenji. [por telefone]. São Caetano do Sul, SP. 21 fev 2006. 16h:50m). Segundo consta na página 94 da tese de doutorado do entrevistador, intitulada “O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil”.

²³¹YAMABUCHI, Alberto Kenji. **O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980**. São Bernardo do Campo, SP, 2009. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo. p. 70.

no fato de que as duas igrejas serviram de berço ao alagoano intrépido que então iniciava seu ministério, como um batista.²³²

Esta descoberta acerca dos sermões pregados pelo primeiro pastor batista brasileiro, somada a outras documentações encontradas, fez frente à narrativa de Reis Pereira que afirmava o desinteresse destas duas primeiras igrejas em alcançar os nativos, pois, segundo ele, falavam apenas em inglês e serviam apenas para a devoção dos colonos.²³³ Dentre estas documentações, está também o 1º manifesto evangelístico do Brasil, de 1870, que declarava a preocupação em evangelizar sem distinções de nacionalidade, do qual participou o Pastor Elias Hoton Quillin, que neste tempo já havia sido reconhecido como missionário da Junta de Richmond entre os brasileiros. Curiosamente, aqueles que o sucederiam no ministério de seu pastoreio da igreja de Santa Bárbara seriam William B. Bugby e Zachary C. Taylor, aqueles que segundo Reis Pereira, foram os pioneiros no trabalho batista no Brasil. O Pr. Quillin, por sua vez, fora substituído de Richard Ratcliff, o primeiro pastor norte-americano batista que exerceu seu ministério em solo brasileiro, e que embora tenha chegado ao país como colono, confederado da Guerra de secessão, já era pastor e havia se apresentado à Junta de Richmond 10 anos antes, intencionando exercer o ministério missionário no Oriente.²³⁴ Em seu livro, Betty Antunes apresenta documentações da referida junta sobre o reconhecimento do trabalho em Santa Bárbara:

O Pr. R. Ratcliff e sua **igreja estavam preocupados com a expansão do trabalho**. Percebe-se, pela documentação, **que a obra prosseguia, embora os obstáculos fossem grandes**. Um desses obstáculos era a realização dos cultos na língua inglesa, com a presença dos que não a entendiam, ou o inverso. **Era evidente que, para a realização dos cultos em português, o pastor Ratcliff teria que multiplicar o seu trabalho, incluindo o seu próprio preparo e o tempo gasto na visitação pastoral**. [...] Com a leitura cuidadosa dos vários documentos, incluindo-se os datados de 11.01.1873, 07.04.1877 e 18.10.1879, fica muito claro que os apelos feitos pela igreja à FMB, para que esta a ajudasse, **não visavam só à propagação do evangelho na vizinhança, mas também à sua divulgação além das fronteiras da comunidade**. [...] O seu pastorado teve uma duração de cerca de oito anos, dentre os 11 que permaneceu no Brasil. Deixou no seu lugar o seu colega, Pr. Elias Hoton Quillin. [...] a Convenção, baseada no relatório e sugestão da FMB, **aprovou-o, votando instalar no Brasil, a sua Missão, com a Primeira Igreja Batista, em Santa Bárbara, SP** [...] Essa decisão foi logo efetivada incluindo a nomeação do Pr.

²³²OLIVEIRA, Betty Antunes de. **A propósito da organização da primeira igreja batista do Brasil...** Revista Teológica do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Rio de Janeiro, no. 2, 1985. p. 67-68.

²³³PEREIRA, José dos Reis. **História dos Batistas do Brasil (1882-1982)**. 2ª edição. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985. p. 11.

²³⁴*Ibid.*, p. 11.

Elias Hoton Quillin, como missionário da FMB, responsável pela instalação da Missão e o seu funcionamento.²³⁵ [grifos meus]

Diferente da visão apresentada por Reis Pereira em seu livro sobre o mesmo assunto, onde afirma que aquela igreja sequer visava a evangelização de brasileiros, e por isso não poderia ser o início dos trabalhos evangelísticos e missionários no país, o livro de Betty Antunes de Oliveira apresenta uma igreja evangélica organizada em 1871 de acordo com os princípios neotestamentários e que, vinculada aos princípios ideológicos batistas, tinha a marca distintiva da questão missiológica como sinônimo de expansão e crescimento.

Em análise do ponto de vista histórico-cronológico, é possível afirmar que a partir desta primeira igreja batista constituída deu-se início, no Brasil, o trabalho missionário da Junta de Missões Estrangeiras, a Junta de Richmond. Sucedeu que em meados de 1879, a pedido da Igreja Batista de Santa Bárbara, em São Paulo, a referida junta estabeleceu o trabalho no país após votação na Convenção Batista do Sul dos E.U.A. Neste mesmo ano, foi organizada a segunda igreja batista, na Estação de Santa Bárbara, com membros portadores de cartas demissórias da primeira. Sobre estas duas primeiras igrejas batistas no Brasil, Betty destacou em seu artigo no *O Jornal Batistaa* necessidade de um estudo mais atento:

Por causa do grupo de batistas, vieram os missionários Bagbys e depois outros. Que sementeira magnífica! Aquela First Baptist Church of Brazil, organizada ali no coração de São Paulo, não mais existe. Foi a semente que posta na terra, morreu, para dar vida a tantas outras! [...] Deveríamos dar mais importância àquilo que pertenceu aos nossos antepassados.²³⁶

Com as pesquisas de Betty, fica ainda mais claro que a igreja fundada em Salvador, no ano de 1882 é, na verdade, a terceira igreja batista em solo brasileiro, com membros portadores de cartas demissórias da primeira e da segunda igrejas. Dentre estes estava o primeiro pastor batista Antônio Teixeira de Albuquerque, sua esposa, seus quatro filhos e sua empregada, todos membros filiados a igreja batista da Estação, além de quatro

²³⁵ OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em restolho seco: Uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil**. 2º. ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2005. p. 229-230.

²³⁶ OLIVEIRA, Betty Antunes de. **No primeiro centenário dos pioneiros norte Americanos**, *O Jornal Batista*, 27 de Novembro, edição 48, p. 1.

missionários nomeados pela Junta de Richmond. Um com sustento próprio e os outros três com sustento integral da referida junta.

Segundo afirma Mário Ribeiro Martins, que apoiava a tese de Betty, ainda no ano de 1881, antes mesmo que a igreja de Salvador fosse fundada, a Igreja Batista de Santa Bárbara certamente já havia perdido sua característica unicamente norte-americana, já que naquela altura, o então pastor da igreja, William Bagby, pregava sermões em português. Somado a isto, Mário Ribeiro afirma: “Prometeu estender o evangelho a regiões distantes, o que fez, enviando um nativo (Teixeira) juntamente com os Bugbys e os Taylors para fundar uma igreja na cidade mais católica da América Latina, Salvador, sede do arcebispado no Brasil.” (MARTINS, 1975, Ed 6, p.4)²³⁷. Assim, fica claro que, de uma perspectiva ideológica de missão, pode-se considerar o marco inicial do trabalho batista no Brasil com a fundação da Primeira Igreja Batista da Bahia, fundada em 1882. Contudo, sob a perspectiva histórico-religiosa e cronológica deve-se afirmar que este evento acontece na organização da Igreja Batista de Santa Bárbara, que veio a gerar as outras duas. Tratando-se de história, se faz necessária esta reconstrução cronológica fatural e documental, tal como a obra de Dona Betty, e a não utilização de certa ideologia ou de certo aglomerado de tradições, tal como fora construída a historiografia oficial amplamente difundida na denominação.

De outro lado, é possível perceber um existente desinteresse por parte de Reis Pereira, até então o principal historiógrafo dos batistas do Brasil, pela investigação de fontes primárias em razão de sua busca pela afirmação ideológica missionária. Seus escritos eram fruto de tradições, de sua memória, de seus próprios escritos anteriores e das contribuições de pessoas que provavelmente partilhavam desta mesma visão ideológica. Ainda que este tivesse acesso à pesquisa documental de dona Betty, afirmava não haver fontes suficientes para uma melhor construção desta primeira fase na história dos batistas brasileiros. O motivo desta insistente negação aos recentes argumentos estava claro, o livro produzido por Betty Antunes trazia consigo vasto desconforto, visto que sua acurada pesquisa documental inevitavelmente apontava para um início do trabalho batista no Brasil diretamente ligado aos escravagistas confederados da Guerra de Secessão, associação esta que a liderança da convenção também buscava veementemente evitar na

²³⁷MARTINS, Mário Ribeiro. *Rio Largo: berço e túmulo de dois pioneiros batistas*, O Jornal Batista, 9 de fevereiro de 1975, edição 6, p. 4.

tentativa de sustentar a concepção de tradição ideológico-missionária, além de frustrar todos os planos comemorativos vindouros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando todo o pano de fundo por onde os desdobramentos deste episódio na vida da denominação, fica clara uma reação posta e fundamentada em conflitos de poder e gênero. Como vimos, cerca de quarenta anos se passaram antes que a Convenção Batista Brasileira tornasse válida a tese de dona Betty. Parte desta demora, podemos atribuir ao fato de que, naqueles anos, seu principal oponente contava com elevado prestígio na denominação e não exatamente porque eram suficientemente satisfatórios os argumentos apresentados e defendidos por ele. A elite governante em questão optou por não questionar com seriedade o que já havia sido estabelecido, mesmo em frente aos fortes argumentos apresentados pelas pesquisas de Betty Antunes. A decisão era tecnicamente correta, mas eticamente questionável, tendo em vista que o líder da comissão responsável por estudar as objeções da narrativa oficial era também o autor da versão principal. Naqueles dias era praticamente impossível para Betty conseguir a aprovação de sua tese na Convenção Batista Brasileira.²³⁸ O domínio masculino na produção de conhecimento historiográfico fora surpreendentemente ameaçado por uma mulher, mais especificamente por uma esposa de pastor batista.²³⁹

“O que ganharia uma esposa de pastor brigar com um pastor?”²⁴⁰ Esta é uma das declarações feitas por Betty Antunes de Oliveira ao relatar sua cordial relação com José dos Reis Pereira em relação à divergência de opiniões que tinham no tocante ao assunto do marco inicial batista no Brasil. Após enviar quatro diferentes artigos para *O Jornal Batista* dentro desta temática, sendo o primeiro em 1966 e os outros três em 1977, a escritora relatou parar os envios por estar “perdendo tempo”, visto que suas publicações vinham recheadas de notas explicativas do jornal na tentativa de abafar possíveis questionamentos que pudessem ser despertados nos leitores dos periódicos.

Apesar de suas inegáveis conquistas na área acadêmica e suas inquestionáveis capacidades intelectuais, o lugar reservado para a “mulher de pastor” desfavorecia

²³⁸YAMABUCHI, Alberto Kenji. **O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980.** São Bernardo do Campo, SP, 2009. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo. p. 15-16.

²³⁹*Ibid.*, p. 38.

²⁴⁰OLIVEIRA, Betty Antunes de. Entrevista concedida a Alberto Kenji Yamabuchi (por telefone). Caraguatuba, SP. 24 de julho de 2008. 17h00m.

qualquer tentativa de ultrapassar uma vigorosa demarcação de seu espaço social. Para elas, estava reservado o lugar de submissão aos seus maridos pastores e, conseqüentemente, também aos demais líderes da denominação. A imagem tradicional das esposas de pastores era basicamente vinculada ao auxílio do ministério dos maridos, a ponto de sua visibilidade pública que fluísse por outras áreas fosse vista como inadequada e até mesmo transgressora. Ainda que este não fosse exatamente o caso da esposa do Pastor Albérico Antunes de Oliveira, foi apenas após receber o apoio de outros homens, como o Pastor Ebenézer Cavalcânti, Zaquêu Moreira de Oliveira, Mário Ribeiro Martins e Othon Ávila Amaral, que sua tese ganhou força suficiente para fazer frente à hegemonia já estabelecida. Betty contestou publicamente a posição oficial acerca do marco inicial batista, excedendo em muito os limites de sua demarcação social. Ainda que suas contestações fossem feitas sempre de maneira cordial, utilizando os meios que lhe eram disponíveis e apresentadas de forma discreta, o feito culminou em uma fissura no domínio da produção da verdade, no campo da história dos batistas brasileiros²⁴¹, gerando incômodos à liderança predominantemente masculina.

Notoriamente, Betty Antunes sofreu violência simbólica²⁴² durante todo o processo dos questionamentos acerca do marco inicial batista, ainda que esta não se considerasse vítima. Para a pesquisadora, a questão corria muito mais no campo do saber equivocado que precisava ser reconsiderado. No entanto, o feito de Betty, intencionalmente ou não, contestou e desafiou publicamente um estabelecido domínio masculino no campo do saber em relação a construção da história batista brasileira, e ainda, de forma politicamente perigosa, desacomodou também o seu poder.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Othon Ávila. **Antônio Teixeira de Albuquerque: o primeiro metodista e batista do Brasil**. O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 26 de janeiro de 1975, edição 4.

AMARAL, Othon Ávila. **Evocações Históricas**, O Jornal Batista, 14 de outubro de 1973, edição 41.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba, Unimep; São Paulo, Exodus, 1996.

²⁴¹YAMABUCH, Alberto Kenji. **O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980**. São Bernardo do Campo, SP, 2009. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo. p. 277.

²⁴²Segundo Pierre Bourdieu, em seu livro “*A dominação masculina*”, p. 47, violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante. É suave, insensível, invisível às suas próprias vítimas.

CAVALCÂNTI, Ebenézer. **Antônio Teixeira de Albuquerque até 1886**. O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 26 de novembro de 1967, edição 48.

CAVALCÂNTI, Ebenézer. **Um centenário batista no Brasil**. O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 12 de setembro de 1971, edição 37.

CRABTREE, A. R. **História dos Batistas do Brasil: até o ano de 1906**. Departamento de Estatística e História da Casa Publicadora Batista do Rio de Janeiro, 1937.

MARTINS, Mário Ribeiro. **Rio Largo: berço e tûmulo de dois pioneiros batistas**, O Jornal Batista, 9 de fevereiro de 1975, edição 6.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **A propósito da organização da primeira igreja batista do Brsail...** Revista Teológica do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Rio de Janeiro, no. 2, 1985.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **Centelha em restolho seco: Uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil**. 2º. ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2005.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. **No Primeiro Centenário dos Pioneiros Norte-Americanos**. O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 27 de novembro de 1966, edição 48.

PEREIRA, José dos Reis. **História dos Batistas do Brasil (1882-1982)**. 2º edição. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985.

PEREIRA, José dos Reis. **Os batistas fazem oitenta e quatro anos**, O Jornal Batista, 16 de outubro de 1966, edição 42.

PRICE, Donald. **Assembléia de Deus e Batistas: um contraste entre dois modelos missionários teológica**, ano 3, nº 4, 2º semestre de 2001.

SALVIANO ALMEIDA, Rute. **Vozes femininas no início do protestantismo brasileiro: escravidão, império, religião e papel feminino**. 1º. ed. São Paulo: Hagnos, 2014.

SANTOS, Marcelo. **O marco inicial batista: historia e religião na America Latina à partir de Michel de Certeau**. 1º. ed. São Paulo: Coleção igreja sem fronteiras, 2003.

SOBRINHO, João Falcão. **Um século depois**. O Jornal Batista. Rio de Janeiro, 3 de outubro de 1971, edição 40.

TEIXEIRA, Marli Geralda. **Os batistas na Bahia: 1882-1925**.

YAMABUCH, Alberto Kenji. **O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980**. São Bernardo do Campo, SP, 2009. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo

HERMENÊUTICA DOS SINÓPTICOS: A MUDANÇA DE SENTIDO DE TEXTOS PARALELOS DOS SINÓPTICOS, DETERMINADA PELA DIFERENÇA CONTEXTUAL

Rafael Blume Pereira de Almeida²⁴³

RESUMO: Trata-se da questão do sentido do texto bíblico, levando em consideração o paralelismo dos fatos narrados em Mateus, Marcos e Lucas. Este é um dos interesses dos estudiosos da Bíblia, motivo da pergunta central que estamos procurando responder: as narrativas bíblicas dos evangelhos sinóticos têm o mesmo sentido e guardam a mesma mensagem? Escolhemos o conceito de contexto como ponto de sustentação do sentido. Levamos em consideração os seguintes autores e teóricos: Erick Mauerhofer (2010), William M. Klein (2017), Walter Kaiser Jr. (2009), Don Carson (1997), Gordon Fee (2011) e Grant Osborne (2009). Evidenciamos a interferência do contexto na leitura dos sinóticos. Temos a hipótese de que, quando o texto muda de contexto, de intencionalidade, ele passa a guardar outra mensagem. E esta é a hipótese que nos move.

PALAVRAS-CHAVE: EVANGELHOS. SINÓTICOS. LEITURA. CONTEXTO.

ABSTRACT: The issue of the meaning of the biblical text, considering the parallelism of the facts narrated in Matthew, Mark and Luke. This is one of the interests of biblical scholars, reason for the central question of this paper: do the biblical narratives at different synoptic gospels have the same meaning and keep the same message? We have chosen the concept of context as a point of support for the meaning. We take into consideration the following authors and theorists: Erick Mauerhofer (2010), William M. Klein (2017), Walter Kaiser Jr. (2009), Don Carson (1997), Gordon Fee (2011) and Grant Osborne (2009). We evidence the interference of context in reading the synoptics, so we have the hypothesis that when the text changes its context, its intentionality, it begins to hold another message. And this is the hypothesis that moves us.

KEY WORDS: GOSPELS. SYNOPTICS. READING. CONTEXT.

INTRODUÇÃO

O presente artigo discute a questão do sentido do texto bíblico, levando em consideração o paralelismo dos fatos narrados em Mateus, Marcos e Lucas. Este que é um dos interesses muito debatidos entre leitores da Bíblia, motivo da pergunta central aqui motivadora: as narrativas bíblicas dos evangelhos sinóticos têm o mesmo sentido e guardam a mesma mensagem?

²⁴³ Mestre em Teologia Pastoral na FABAPAR, na linha de pesquisa Leitura e Ensino da Bíblia e pós-graduado em Pregação Expositiva pela FABAT.

Para responder, sob um ponto de vista, essa questão, escolhemos o conceito de contexto como ponto de sustentação do sentido. Levantamos ideias e conceitos apresentados por Erick Mauerhofer (2010), William M. Klein (2017), Walter Kaiser Jr. (2009), Don Carson (1997), Gordon Fee (2011) e Grant Osborne (2009).

E, neste artigo, interessa-nos evidenciar a interferência do contexto na leitura dos sinóticos. Temos a hipótese de que, quando o texto muda de contexto, de intencionalidade, ele passa a guardar outra mensagem. E esta é a hipótese que nos move.

1. A QUESTÃO SINÓTICA

Os três primeiros evangelhos são reconhecidos como sinóticos, pois se relacionam de maneira muito próxima entre si. Joahn Jakob Griesbach foi o primeiro a publicar uma sinopse com uma apresentação paralela destes evangelhos em 1774. A palavra ‘sinótico’ se refere a uma “visão conjunta” do mesmo fato.²⁴⁴

A questão sinótica é umas das mais difíceis da ciência introdutória do Novo Testamento. A teoria das duas fontes evoca a hipótese das fontes do Pentateuco. A questão sinótica se aplica em entender a formação dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, de como eles possuem relatos paralelos com tantos “pontos em comum”.²⁴⁵ Como relata Mauerholfer (2010), Cullmann desenvolve o pensamento de que a estrutura dos três evangelhos é tão similar que “podem sem dificuldades anotá-los em três colunas lado a lado e lê-los de maneira paralela”²⁴⁶ e por isso eles são intitulados de sinóticos. Essa nomenclatura foi usada pela primeira vez por Grisbach no século XVIII, que significa “ver em conjunto” ou “ver pelo mesmo ângulo”.²⁴⁷ Assim, Cullmann interroga: “como se explicam, de um lado, o parentesco desses três evangelhos entre e si, e de outro, as diferenças de tudo o que existe entre eles?”. F. F. Bruce diz que há muitas centenas de versículos iguais (ou com pequenas variações) entre eles. Por exemplo, dos 666 versículos

²⁴⁴ MAUERHOFERN, Erich. **Introdução aos Escritos do Novo Testamento**. São Paulo: Vida, 2010, p.71

²⁴⁵ *Ibid*, p. 196

²⁴⁶ *Ibid*, loc.cit.

²⁴⁷ *Ibid*, loc.cit.

de Marcos há somente 31 que não possuem paralelos.²⁴⁸ Stoldt chama os sinópticos de “um fenômeno literário realmente singular”.²⁴⁹

O primeiro a levantar o problema foi Tarciano, no ano 170 como o livro Diatessaron (harmonia dos evangelhos) e depois Agostinho tece considerações sobre o assunto em *De consensu evangelistarum*, defendendo que os evangelhos foram escritos na ordem que estão no cânon.²⁵⁰

As primeiras hipóteses existentes apresentadas por Mauerhofer são as extrasinópticas.²⁵¹ Entre elas está a hipótese do protoevangelho, desenvolvida por Lessing, pela qual os evangelhos usaram como base um protoevangelho aramaico chamado de Evangelho dos Nazarenos. A hipótese dos fragmentos ou das diégeses apresenta a proposta, desenvolvida por Heinrich Paulus, que os evangelhos “coleccionaram e aproveitaram anotações de testemunhas oculares”. Haveria coleções de histórias de milagres, dos ditos de Jesus e da história das paixões. O argumento se baseia na afirmação do prólogo de Lucas. Existe ainda a hipótese de tradição oral, que considera que os relatos foram acumulados de um protoevangelho disseminado pela tradição oral e não escrita. Ainda a hipótese extrasinóptica pela qual a produção seria desenvolvida por uma mescla das anteriores.²⁵²

A segunda linha de hipóteses é a proposta intrassinóptica. Esta teoria considera que os evangelhos tenham usado uns aos outros, para formulação de seus textos. A primeira seria a teoria de Agostinho, que Mateus é o primeiro a ser escrito, em seguida Marcos e então Lucas. A segunda teoria é a de Griesbach que mantém a prioridade de Mateus mas postula uma nova sequência: Mateus, Lucas, Marcos. Porém, em 1838 uma teoria leva uma “grande guinada”, a teoria do proto-Marcos, diferente do Marcos atual. Lachmann percebe que Mateus e Lucas só convergem quando estão na mesma sequência de Marcos e se convergiam nos ditos de Jesus. Em seguida se desenvolve a teoria das duas fontes ou hipótese de Marcos onde Mateus e Lucas teriam usado o evangelho de Marcos como mais uma fonte Q desconhecida, desenvolvida por Schleiermacher. Até que Streeter amplia a teoria das fontes, em 1924, e desenvolve a hipótese das quatro fontes: Marcos, Q (de Antioquia), M (ditos de Jerusalém), L (fonte da Cesareia). Mateus seria

²⁴⁸ MAUERHOFERN, Erich. **Introdução aos Escritos do Novo Testamento**. São Paulo: Vida, 2010, p. 197

²⁴⁹ Ibid.,loc.cit

²⁵⁰ Ibid.,loc.cit

²⁵¹ Ibid.,loc.cit

²⁵² Ibid., p. 201

Marcos + Q + M e Lucas seria Marcos + Q + L.²⁵³ A crítica das formas, em Bultmann, tenta tirar os evangelhos da categoria de história. Eram apenas a coletânea de tradições orais com contornos não autênticos ou originais, produto dos evangelistas, sendo, então, lendas, mitos, novelas, etc.²⁵⁴ Os evangelhos são apenas querigmáticos. Posição que é rechaçada veementemente por Mauerhofer.²⁵⁵

A hipótese de Marcos é aquela que se tornou a mais aceita, porém Mauerhofer levanta argumentos que desmontam a infalibilidade desta hipótese. Como argumento crítico então tem-se que: “a fonte Q nunca existiu” partes de Marcos são de materiais exclusivo e não foram, “de maneira alguma, mencionados pelos outros”; Mateus e Lucas “omitiram unanimemente” os mesmos transbordamentos dos textos de Marcos; Mateus e Marcos enxertam exatamente no mesmo lugar, em Marcos, os mesmos textos por 35 vezes; por 22 vezes, Mateus e Marcos fazem modificações idênticas ao texto de Marcos, porque parece haver uma polarização entre a hipótese de Marcos e a de Mateus enquanto existem pelo menos 33 possibilidades de harmonização. A teoria das fontes defende que o evangelho menor é o mais antigo. Mas como pode, uma vez que, em muitos textos, o relato de Marcos ser o mais detalhado? A teoria das fontes é a que melhor se encaixa ao “esquema de pensamento filosófico do método histórico-crítico”. Os próprios autores da tese, Wilke e Weisse dizem que sua teoria foi produzida sobre uma outra tese não comprovada, correspondente à datação dos evangelhos; A hipótese das fontes se cala sobre a história dos pais da igreja. Assim, Mauerhofer conclui que o “status quo da hipótese de Marcos é completamente questionável” e “caminha para um beco sem saída”.²⁵⁶

Porém, Mauerofer propõe uma solução. E, para tal, ele considera que a inspiração, inerrância, a credibilidade, a não-contrariedade e o apostolado de Jesus são fundamentos básicos para a análise das Escrituras. O testemunho da igreja antiga tem que ser levado em consideração, pelo fato de estar muito mais próximo dos eventos da redação. Também é importante ouvir estudiosos respeitadíssimos na pesquisa bíblica que defendem a

²⁵³ MAUERHOFERN, Erich. **Introdução aos Escritos do Novo Testamento**. São Paulo: Vida, 2010, p. 208

²⁵⁴ Op.cit.,

²⁵⁵ Op.cit.,

²⁵⁶ Op.cit.,

prioridade de Mateus e da Cambridge Griesbach Conference onde 50 exegetas do mundo todo se reuniram para debater a questão.²⁵⁷

A proposta, não definitiva, de Mauerhoufer na elaboração do sinópticos apresentada é essa: os ensinamentos de Jesus; a gravação na memória e proscrito pelos discípulos (entre anos 27-30); a proclamação evangelística e missionária dos apóstolos (a partir do ano 30); a redação de Mateus em aramaico (40/45); a redação de Lucas(60) e Atos(63); a redação de Marcos a partir das memórias de Pedro, porém com acesso a Mateus e Lucas(64-67); a tradução de Mateus para o grego (antes de 100).

É nessa direção que, neste artigo, pretendemos responder se as narrativas, individualmente colecionadas, selecionadas, organizadas e editadas por cada evangelista tem o mesmo sentido e contém a mesma mensagem. Para continuar esta análise é preciso identificar as características desse gênero literário.

2. EVANGELHOS: UM GÊNERO NARRATIVO PARTICULAR

O evangelho é um gênero literário único na história, um novo tipo de literatura. Ainda que os evangelhos tenham semelhanças com as biografias do mundo greco-romano, eles não se encaixam perfeitamente por ter finalidade querigmática clara. As biografias greco-romanas eram muito variadas em estilo e estrutura e têm características comuns com os evangelhos no sentido de eles apresentarem os acontecimentos mais relevantes da vida do biografado. A intenção das biografias, ao relatar os atos ou feitos de uma pessoa, tinha como objetivo revelar sua essência ou o estilo de vida. Porém os evangelhos têm objetivo diferente, sua real intenção estava relacionada a uma proclamação, uma “obra dirigida à pregação e que se destaca de tudo o mais no mundo antigo.”²⁵⁸

No entanto Klein, Blomberg e Hubbard Jr.(2017), classificam os evangelhos como biografias teológicas ²⁵⁹ uma vez que as características de uma bibliografia helenística, no geral, tem grande afinidade com os evangelhos.

Os biografos helenistas não se sentiam levados a apresentar todos os períodos da vida do protagonista nem narrar tudo em ordem cronológica. Eles escolhiam acontecimentos cuidadosamente para ensinar certas lições morais ou promover

²⁵⁷ MAUERHOFERN, Erich. **Introdução aos Escritos do Novo Testamento**. São Paulo: Vida, 2010, p. 225-226

²⁵⁸ CARSON, D. A. e MOO, J. Douglas, MORRIS, Leon. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 55.

²⁵⁹ KLEIN, Willian W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 637.

uma ideologia particular, e eles frequentemente se concentravam na morte da pessoa, porque acreditavam que o modo que as pessoas morriam revelava muito sobre seu caráter. O prólogo de Lucas (Lc 1:1-4), na verdade, é bem parecido com as introduções de vários escritos dos Judeus antigos, dos gregos e dos romanos como Josefo, Heródoto, Tácito, Ariano, Dião Cássio e Salústio.²⁶⁰

Segundo Gorgon Fee (2011) os evangelhos não são biográficos ainda que seja parcialmente biográficos, antes são as memórias dos apóstolos e foram escritos com a intenção de registrar os “fatos acerca de Jesus, lembrar o ensino de Jesus, e dar testemunho de Jesus”.²⁶¹ Assim a sua finalidade era registrar o testemunho dos apóstolos a respeito de Jesus, aquilo que viram e presenciaram. Por isso, a igreja tem ao lado quatro evangelhos, com a finalidade de reforçar o testemunho e a proclamação de quem era Jesus, do que ele fez e ensinou e testemunhar seus milagres sua morte e ressurreição. Assim, um gênero único na história.²⁶²

Como gênero literário, tem-se tentado classificar, historicamente, os evangelhos em diversos outros tipos de literatura. Entre eles, alguns classificam como *aretalogias*²⁶³, que seriam as histórias de homens divinos, enfeitando ou exagerando as realizações ou feitos de algum guerreiro que havia sido herói no passado. Ainda outros classificam como comédia, que seria histórias com final triunfante; tragédias onde o personagem é derrotado após algum ato heroico ou de grandeza; épicas, assim como *Iliadas* de Homero; ainda outros veem como escritos parabólicos, escritos com a finalidade de revelar um mistério e não para relatar fatos históricos. O evangelho de Mateus tem sido comparado a um *midrash*²⁶⁴ judaico escrito sobre Marcos e sobre a fonte Q acrescido de enfeites e acréscimos fictícios para ensinar questões teológicas. Porém, existem entraves em cada uma destas propostas, não se encaixando apropriadamente em nenhuma destas qualificações.²⁶⁵

O evangelho tem como objetivo a “boa mensagem” que apresenta, no centro, a paixão, a morte e ressurreição de Jesus Cristo. A palavra grega *evangelion* significa “boas-novas” e era um termo técnico para a entrega de uma notícia de vitória de imperador em

²⁶⁰ KLEIN, Willian W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 636.

²⁶¹ FEE, Gordon D. e STUART, Douglas. **Entendes o que Lês?** : Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 156.

²⁶² *Ibid.*, p. 151.

²⁶³ MAUERHOFERN, Erich. **Introdução aos Escritos do Novo Testamento**. São Paulo: Vida, 2010, p. 68.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 69.

²⁶⁵ KLEIN, Willian W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Op.cit.**, p. 635.

campanhas militares, mas também usada para mensagens políticas e também privadas de alegria. No Novo Testamento, a palavra é usada especialmente com o sentido de mensagem da salvação. Os evangelhos como gênero literário têm como particularidade um interesse especial pelas últimas semanas de Jesus e um desinteresse pelos anos de Jesus até seus trinta anos de idade. Outra característica é o desinteresse de ordem cronológica não relatando os acontecimentos sem a preocupação de relatar quanto tempo se passaram entre as cenas além de serem apresentadas em ordem diferentes nos diversos evangelhos sinóticos.²⁶⁶

Os evangelhos são relatos narrativos a respeito da vida e dos ensinamentos de Jesus, revelando que a obra de Deus na história atuando na vida, morte e ressurreição de Jesus como consumação das promessas do Antigo Testamento.²⁶⁷

O gênero literário, então, contido no evangelho, organizado como bibliografia teológica é, de forma geral, uma narrativa. Narrativa é o gênero literário mais comum nas Escrituras. Este pode ser descrito como o gênero central da Bíblia. “A razão é que ela veio de uma cultura de contadores de história”²⁶⁸. Através destes relatos, a fé judaica e cristã foi registrada e transmitida às próximas gerações, pois através destas histórias ficou registrada a perspectiva de um Deus que atua na história. As narrativas são encontradas no Antigo Testamento de Gênesis a 2 Reis, narrando o período da Criação até o exílio e de Crônicas até Neemias, cobrindo até o retorno do exílio. Mesmo nos demais gêneros literários, as narrativas são encontradas. Há narrativa nos livros proféticos, nos livros de sabedoria, como o exemplo do livro de Jó e até mesmo dentro de alguns salmos. No Novo Testamento, as narrativas são encontradas principalmente nos Evangelhos e em Atos, mas também são encontradas em outros trechos, como por exemplo no livro de Apocalipse²⁶⁹.

Narrativa é o relato de eventos, cenas e personagens, movendo-se segundo um enredo, no lapso de tempo, com início, meio e fim, onde os detalhes apresentados são escolhidos para atender o propósito do autor. Assim, narrativa bíblica é história, arte e teologia. Tratando sobre as narrativas, o Dr. Walter Kaiser, Jr. (2009) define que

²⁶⁶ KLEIN, William W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 636-637.

²⁶⁷ Ibid., p. 637.

²⁶⁸ SMITH, Steven W.. **Recapitulating the voice of God: Shaping Sermons Like Scriptures**. Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015, p.38, tradução nossa

²⁶⁹ KAISER, Walter C. e SILVA Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p.67

“As narrativas em seu sentido mais amplo é um relato de acontecimentos específicos no tempo e no espaço com participantes cujas histórias são registradas em um começo, meio e fim”.²⁷⁰

Narrativas são histórias que relembram os acontecimentos históricos, no passado, mas tem uma finalidade de ensinar um povo no presente. O ensino através das narrativas é encontrado nos mais diversos povos e culturas antigas, porém as narrativas bíblicas têm uma diferenciação básica em seu enredo maior. O objetivo das narrativas bíblicas é de demonstrar a história de Deus ou a manifestação de Deus na história humana. Gordon Fee, sobre este tópico, afirma que “a história narrada pelo povo não é tanto nossa história, mas é a história de Deus”.²⁷¹ Seu enredo apresenta como Deus criou, preservou, salvou, redimiu o seu povo e como Ele desenvolveu o seu plano de redenção ao longo da história. Logo, o grande protagonista do enredo bíblico é Deus e sua relação com a criação e com seu povo. “Narrativas são histórias significativas que recontam os eventos históricos do passado com a intenção de dar sentido e direção a um determinado povo no presente. Isto sempre aconteceu com todos os povos e em todas as culturas”.²⁷²

Na tarefa de interpretação de uma narrativa faz-se necessário compreender com clareza que o propósito das narrativas bíblicas é histórico-teológico. Ainda que as narrativas bíblicas relatem fatos histórico reais, o autor bíblico, ao desenvolver sua narrativa, tem seu propósito em revelar atuação de Deus na história e repassar um ensino teológico. Assim, o modo como o texto está escrito é o objeto da interpretação e não o fato histórico em si. Isso porque a disposição como foi desenvolvida a narrativa cumpre o propósito original do autor. “Nossa tarefa é decifrar o significado do texto histórico-teológico na narrativa bíblica, não reconstruir o evento de origem”.²⁷³

Ao ler uma narrativa bíblica, é preciso sempre ir em busca de compreendê-la à luz de toda a Bíblia e perceber o que esta narrativa contribui em toda a história da redenção e como ela se relaciona com a teologia de toda Escritura. Assim, entender o todo da narrativa bíblica ajuda na compreensão das narrativas individualmente e interpretar individualmente uma narrativa alarga a compreensão de toda a Bíblia. As narrativas

²⁷⁰ KAISER, Walter C. e SILVA Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p.67

²⁷¹ FEE, Gordon D. e STUART, Douglas. **Entendes o que Lês?** : Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 2011. p. 110.

²⁷² Ibid.,loc.cit

²⁷³ OSBORNE, Grant R.. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**; tradução Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes, Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009. p.255

bíblicas devem ser vistas como recorte de uma grande história e não como histórias individualmente.²⁷⁴

As narrativas hebraicas, em seu método, utilizam personagens, cenas, enredo, diálogos, tensão e um clímax em seu desenvolvimento. Os detalhes de como a narrativa foi contada servem para o propósito do autor. Greidanus (2006) argumenta que

[...] o que encontramos na Bíblia não são os próprios eventos, mas interpretações particulares de certo eventos. Como todos os escritores de história, os autores bíblicos tinham que selecionar cuidadosamente quais eventos lembrados ou registrados eles escreveriam a respeito e quais aspectos destes eventos eles iriam salientar.²⁷⁵

Quando o narrador produz sua narrativa e seleciona os detalhes a serem apresentados e o desenvolvimento do enredo, ele o faz com a intenção de construir uma mensagem central, uma vez que são “os melhores indicativos da(s) mensagem(ens) básica(s) de uma obra literária”.²⁷⁶

A esta altura, é importante considerar a questão da historicidade nos evangelhos. Os evangelhos são fatos históricos, apesar de ser um gênero literário, com suas técnicas de construção e com um propósito teológico. As narrativas bíblicas são fatos históricos reais. É o relato histórico da vida, ensino, morte e ressurreição de Jesus. Porém as histórias bíblicas devem ser lidas em sua complexidade histórica. Os relatos históricos narrados não seguem os padrões exigidos pelo ideal de objetividade e exatidão histórica da modernidade. As narrativas bíblicas são contadas com diferentes pontos de vista, com narradores oniscientes, com seleção de diálogos, com escolhas literárias estilísticas, demonstrando a intenção por trás do texto. Robert Alter (1981) em seu livro *The Art of Biblical Narrative* apresenta que,

é muito provável que o escritor descrevesse fielmente os dados históricos sem adição ou ornamentação substancial. A organização da narrativa, contudo, suas escolhas léxicas e sintáticas, suas pequenas alterações no ponto de vista, seu uso breve, mas estratégico de diálogo produz um restabelecimento imaginativo do evento histórico, conferindo a ele uma forte definição intencional e descobrindo nele um padrão de significado.²⁷⁷

²⁷⁴GREIDANUS, Sidney. **O pregador contemporâneo e o texto antigo**: interpretando e pregando literatura bíblica; tradução Edimilson Francisco Ribeiro. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 121

²⁷⁵ Ibid., p. 113.

²⁷⁶ OSBORNE, Grant R.. **A espiral hermenêutica**: uma nova abordagem à interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 263,264.

²⁷⁷ ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 1981, p. 35, tradução do nossa

Kaiser (2009) diz que muitas questões foram levantadas sobre o caráter histórico das narrativas bíblicas e que estas questões se tornam fundamentais, principalmente quando se tratam dos evangelhos, uma vez que neles relatam a vida a morte e a ressurreição de Jesus. Muitos alegam que os ensinamentos bíblicos não dependiam do valor histórico dos evangelhos e que as narrativas dos evangelhos poderiam facilmente ser tratadas como parábolas ou mitos.²⁷⁸

Por um lado, não é possível classificar os Evangelhos como históricos segundo os padrões de historiografias atuais, porém devem ser avaliados conforme os padrões de seu tempo.²⁷⁹ Os evangelhos não devem ser vistos propriamente como um livro de história, antes os evangelistas eram pregadores. Eles organizavam, colecionavam, selecionavam os acontecimentos na história de Jesus e os relatam de maneira que contribuíssem para a mensagem que estava sendo proferida.²⁸⁰ “Eles organizavam o material nem sempre com base na ordem sequencial, mas com a perspectiva de imprimir sobre os leitores verdades específicas”.²⁸¹ A seleção e compilação do material era feita não de maneira exaustiva, antes atendiam o propósito de passar o conteúdo necessário, não para um registro histórico preciso e exaustivos, antes atendiam a um propósito querigmático.

Vejamos por este lado: se Mateus tivesse fornecido cada detalhe que alguns leitores modernos esperam, com a exaustiva precisão necessária para responder a todas as questões, em potencial, suas narrativas não seria apenas excruciantemente longa, mas o que é pior, o impacto de sua mensagem faria com que fosse tragada pelo excesso de informação. Dentro de seu propósito, todavia, Mateus apresentou a verdade da maneira mais persuasiva possível.²⁸²

Porém, apesar dos evangelhos não serem imparciais e terem propósito de inserir interpretação e significado às histórias não significa que elas devam ser desqualificadas, negadas e nem mesmo julgadas pelos padrões históricos das ciências humanas. Os estudiosos da crítica das formas têm classificado as narrativas bíblicas como “mito, conto tribal, saga, romance (novela), lenda, e narrativa histórica.”²⁸³ Nessa tentativa de

²⁷⁸ KAISER, Walter C. e SILVA Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 101.

²⁷⁹ KLEIN, William W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 638.

²⁸⁰ KAISER, Walter C. e SILVA Moisés. **Op.cit**, p. 103.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 103.

²⁸² *Ibid.*, p. 104.

²⁸³ GREIDANUS, Sidney. **O pregador contemporâneo e o texto antigo: interpretando e pregando literatura bíblica**; São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 75,76.

classificação se coloca em suspeita a historicidade dos relatos bíblicos. Sydney Greidanus afirma a “imaginar a que extensão essas categorias e seus rótulos expressam uma cosmovisão naturalista que prejudica a historicidade dos eventos descritos em forma de ‘lendas’ e ‘mito’.” Porém os relatos bíblicos são o testemunho de um povo sobre os fatos, de como eles aconteceram e como eles os interpretaram. “A escrita pode usar, com muita naturalidade, o enredo e a expressão artística, mas o interesse do autor é mais do que a expressão estética, a saber, “narrar e interpretar eventos.”²⁸⁴

Os próprios personagens das Escrituras liam a Bíblia como narrativa e teologia. Os autores dos evangelhos usaram narrativas do Antigo Testamento para embasar sua teologia e, até mesmo, quando Jesus interpreta as narrativas do Antigo Testamento, ele as usa para ensinar sobre a obra de redenção que ele estava realizando naquele tempo. No encontro de Jesus com os discípulos no caminho de Emaús, Jesus discorre em toda a bíblia e “expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras”²⁸⁵.

Interpretar os evangelhos é uma tarefa desafiadora, porém muito gratificante. Uma vez que narrativas são uma maneira indireta de ensinar princípios teológicos, faz-se necessário um estudo criterioso, uma análise honesta do texto para ir em busca de sua mensagem. A mensagem é normalmente abordada de modo implícito nos evangelhos. “O ensino implícito é aquele que está claramente presente na história, mas não é declarado em muitas palavras”²⁸⁶. As narrativas relatam fatos que “aconteceram e não como elas deveriam ter acontecido ou como devem acontecer o tempo todo”²⁸⁷.

Interpretar narrativa é, então, uma tarefa que exige o conhecimento das características da construção de uma narrativa, para, a partir delas, extrair o sentido proposto pelo autor, encontrando adequadamente a ideia central proposta pelo texto. É importante ao leitor ter o cuidado de não incorrer nos erros de perder-se em propósitos e detalhes subsidiários do texto, ou de descontextualização, ou ainda, de imposição de sentidos a elementos da narrativa, desviando-se do significado do texto.

Klein, Blomberg e Hubbard Jr²⁸⁸ destacam cinco questões fundamentais para interpretação do evangelhos em decorrência de suas características historiográficas. A

²⁸⁴ GREIDANUS, Sidney. **O pregador contemporâneo e o texto antigo**: interpretando e pregando literatura bíblica;. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 236

²⁸⁵ Lc 24:25,27,44

²⁸⁶ FEE, Gordon D. e STUART, Douglas. **Entendes o que Lês?** : Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 121.

²⁸⁷ Ibid., p. 129.

²⁸⁸ KLEIN, William W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 637-639.

primeira é que os evangelhos usam padrões diferentes de citações do mundo antigo. Os evangelistas usavam muitas paráfrases em vez de citações diretas, usavam muitas abreviações e resumo dos discursos e de narrativas. Por exemplo, em Marcos (Mc 5:21-42), no relato da cura da filha de Jairo, Jesus é chamado por duas vezes para ir a sua casa em quanto no relato de Mateus Jesus somente é chamado uma única vez. Como comenta Klein e outros, isto, para os padrões de hoje seria uma inexatidão mas para os padrões dos escritos da época não seria considerado uma falsificação do relato. “Todos esses tipos de mudanças são naturais e comuns nas biografias antigas e não devem ser causa de preocupação”.²⁸⁹

Em segundo, a inclusão era seletiva, conforme o interesse do autor. A apresentação do material se encaixava no interesse teológico do autor inspirado. Klein e outro apresentam exemplos de diferenças nos relatos que atendem aos interesses teológicos. Quando Mateus rela as palavras de Deus como “este é meu filho amado” (Mt 3:17), diferentemente de Marcos, que relatou como “tu é meu filho amado em quem me comprazo” (Mc 1:11) mostra a intenção de Mateus de destacar que Jesus é o filho amado de Deus como o cumprimento das promessas do Antigo Testamento, para o benefício do povo e não como um benefício próprio de ser o filho de Deus. Na tentação de Jesus, Lucas (Lc 4:1-13), diferentemente de Mateus (Mt 3:1-11) e Marcos, coloca a tentação de ser levado ao pináculo do templo em último lugar em um cenário destacado em todo o evangelho de Lucas. Assim temos o terceiro elemento citado por Klein e outros: “Quanto às palavras de Jesus: temos a sua *ipsissima vox*, não suas *ipsissima verba* [sua voz autêntica, não as suas palavras exatas]”.²⁹⁰

Em quarto lugar a organização era “temática e não necessariamente cronológica”. De maneira similar, as bibliografias gregas onde biógrafos helenistas se sentiam obrigados a narrar os fatos em ordem cronológica mas os selecionavam e organizavam a atender a seus ensinamentos assim os evangelhos estão organizados em seções ou blocos por assunto.²⁹¹ “Frequentemente, os escritores do evangelho agrupam passagens seguindo um tópico ou tema, mas não cronologicamente”. Por exemplo, estudiosos comumente observam uma estrutura do evangelho de Mateus em torno das cinco seções demarcadas pelos cinco

²⁸⁹ KLEIN, William W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 639.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 637-639.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 637.

grandes discursos do evangelho²⁹² e observam uma estruturação do evangelho de João delimitando-as em torno dos oito milagres do evangelho.²⁹³ Por fim, a quinta questão a ser levada em consideração: “os evangelhos são pinturas de Jesus, não fotografias”.²⁹⁴ São descrições moldadas, esculpidas, delineadas para proclamar a mensagem do evangelho.

3. A QUESTÃO HERMENÊUTICA: A INFLUÊNCIA DO CONTEXTO

O sentido exato de um texto está diretamente ligado à conexão do texto com seu contexto. Este é um princípio básico da hermenêutica, um texto retirado de seu contexto será levado a conclusões diferentes daquela pretendida pelo autor. O sentido pretendido para qualquer passagem é aquele que é coerente com o sentido do contexto literário do qual faz parte.²⁹⁵ Sobre contexto, entende-se:

Contexto é o todo no qual alguma parte se encontra. Em termos literários, o contexto é o todo maior dentro do qual o texto ou passagem específica se localiza.²⁹⁶

O contexto literário leva em consideração o material que vem antes e depois do texto em análise. Assim, palavras só têm sentido definido, uma frase só tem sentido específico se comparado com as frases anteriores e posteriores, um parágrafo deve ser analisado pelo conjunto de parágrafos que vem imediatamente antes e imediatamente depois, um capítulo deve ser analisado entre os capítulos imediatamente antes e depois além de que todo o documento em questão serve de contexto dominante para o texto em questão.

Em qualquer trabalho de interpretação devemos levar em conta o contexto:

- a) Imediato – Capítulo ou passagem completa’
- b) Próximo – O livro bíblico em que se encontra
- c) Geral – A bíblia como um todo.²⁹⁷

²⁹² CARSON, D. A. e MOO, J. Douglas, MORRIS, Leon. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 68.

²⁹³ Ibid., p. 152.

²⁹⁴ KLEIN, William W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 637.

²⁹⁵ Ibid., p. 365.

²⁹⁶ CARSON, D. A. e MOO, J. Douglas, MORRIS, Leon. **Op.cit.**, p. 152.

²⁹⁷ GUSSO, Antônio Renato. **Como entender a bíblia** – orientações práticas para a interpretação correta das Escrituras Sagradas. Curitiba: A. D. Santos, 1998, p. 29.

Tirar o texto do contexto provoca um sentimento de deslealdade com o autor ou o falante. Quando as palavras de alguém são usadas contra ela, mesmo que o trecho seja fiel ao que havia sido dito normalmente, provoca a reação de defesa do autor, defendendo e informando que suas palavras foram tiradas do contexto: deslealdade. “Quase todos passamos pela frustração de ter algo que falamos tirado do contexto:”²⁹⁸. Respeitar o contexto é ser fiel e leal ao autor. É interpretar um texto à luz do todo, do desenvolvimento do argumento. À luz do contexto é possível saber sobre o que se está falando, quais argumentos anteriores já haviam sido tratados, qual o sentido das palavras empregadas, qual o tom que está sendo empregado. Por causa do contexto muitos erros de interpretação têm sido realizados. O professor Gusso diz que esse “tem a causa da maioria dos erros de interpretação cometidos, digamos, pelos leigos e mesmo por vários pregadores com formação teológica”.²⁹⁹

Gordon Fee (2011) propõe uma pergunta para ser feita a cada frase: Qual a razão disso? A partir disto ir em busca do fluxo de pensamento do autor e como esta frase contribui para o argumento total.³⁰⁰ O contexto apresenta o fluxo do pensamento do autor. Um parágrafo anterior prepara para apresentação de um novo parágrafo. Assim o trabalho de interpretação deve levar em consideração o contexto imediato, o contexto próximo e o contexto geral de todo o documento

Há três princípios hermenêuticos fundamentais para se considerar na interpretação de uma passagem segundo William W Klein, Craig Blomberg e Robert L Hubbard Jr. A primeira é que “cada afirmação deve ser entendida de acordo com seu sentido natural, no contexto literário em que se apresenta. O segundo princípio é que “um texto sem contexto pode ser um pretexto”. O próximo princípio é: “quanto menor for a passagem maior estudada, maior a chance de erro”³⁰¹

Analisando o contexto literário é necessário estudar seu contexto literário em diferentes áreas, respeitando a sequência lógica contextual ou em seu círculo do contexto. As áreas contextuais são:

²⁹⁸ KLEIN, William W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 365.

²⁹⁹ GUSSO, Antônio Renato. **Como entender a bíblia** – orientações práticas para a interpretação correta das Escrituras Sagradas. Curitiba: A. D. Santos, 1998, p. 25.

³⁰⁰ FEE, Gordon D. e STUART, Douglas. **Entendes o que Lês?** : Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 36.

³⁰¹ KLEIN, William W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Op.cit.**, p. 370.

- O contexto imediato
- O contexto do livro
- Os livros do mesmo autor
- O testamento todo
- A Bíblia toda³⁰²

No contexto imediato o estudante se aplica a pesquisar os assuntos trabalhados pelo autor imediatamente antes e depois. O empenho do estudante é encontrar a ‘ideia central do texto’ e a estrutura do contexto imediato. É preciso perceber a ideia central da unidade literária anterior e da seguinte. Em seguida é necessário perceber como as unidades literárias estão estruturadas, como elas se relacionam, como o autor organizou seu pensamento e como as unidades literárias transacionam de uma para a outra. Avançando para o contexto do livro o estudante deve pesquisar o contexto do livro. Nesta área, deve concentra-se no propósito do livro, no esboço do livro e nas passagens paralelas dentro do livro que lidam com o mesmo assunto. Prosseguindo s para entender com mais profundidade o pensamento do autor sobre determinado assunto caminha-se para uma pesquisa sobre como o autor trata deste mesmo assunto em outros materiais de sua autoria. Em seguida prossegue-se para pesquisar da teologia deste texto a luz do seu próprio testamento e em seguida da Bíblia toda, analisando passagens paralelas com muito cuidado. Na análise intertextual, é fundamento o cuidado para analisar cada passagem em seu contexto, perceber a progressão da revelação ao longo das Escrituras e analisar a teologia deste tópico nas Escrituras.³⁰³

Como dito anteriormente os evangelistas eram pregadores, colecionando, selecionando, editando e organizando as histórias sobre a vida, os ensinamentos, a morte e a ressurreição de Jesus, com a finalidade de apresentar como um testemunho. Os escritores dos evangelhos não tinham, a priori, um interesse na ordem cronológica, mas antes em apresentar uma mensagem.

Em um sentido real, os escritores dos evangelhos são pregadores. Eles selecionavam acontecimentos da vida e seus ensinamentos guiados não pela inteligibilidade, mas pelo seu propósito ao escrever. Eles organizavam o material nem sempre com base na ordem sequencial, mas com perspectiva de imprimir sobre os leitores certas verdades específicas.³⁰⁴

³⁰² KLEIN, William W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 372.

³⁰³ CARDIRN, Hélder. **Hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 94.

³⁰⁴ KAISER, Walter C. e SILVA Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 103.

Sendo assim, o contexto é uma questão determinante para o sentido dos textos paralelos dos evangelhos. O contexto interfere diretamente do sentido da perícopes, uma vez, como visto, que a organização e sequência dos textos atendem aos interesses da proclamação e mensagem do evangelista. Como comenta Kaiser (2009), “se tentarmos fazer com que os três evangelhos digam a mesma coisa, poderemos deixar passar um ponto muito importante [do texto]”.³⁰⁵

Você pode perceber porque é tão errado ignorar as diferenças entre os evangelhos ou tentar minimizá-las. Em vez disso, devemos concentrar nossa atenção nessas distinções e procurar o que cada escritor está tentando nos dizer.³⁰⁶

Os textos devem ser interpretados, conforme proposto por Gordon Fee, de preferência *verticalmente*³⁰⁷, ou seja, à luz de seu contexto, enquanto que *horizontalmente*³⁰⁸ seja importante, ou seja em comparação com os relatos paralelos. Klein e outros (2017) comentam que

Pensar verticalmente, portanto tem prioridade sobre pensar horizontalmente. Queremos dizer com isso que qualquer passagem nos Evangelhos deve ser interpretada à luz da estrutura geral e dos temas daquele evangelho, apesar da natureza de qualquer relato paralelo que apareça em outros Evangelhos.³⁰⁹

Sendo assim, ainda que os textos paralelos tenham as mesmas palavras o seu sentido será diferente dependendo do contexto quem que a perícopes foi inserida

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os evangelhos são relatos paralelos, inspirados por Deus para mostrar diferentes perspectivas sobre a vida, ensino, morte e ressurreição de Jesus. Foram inspirados por Deus para se complementarem na revelação do evangelho de Jesus Cristo.

³⁰⁵ KAISER, Walter C. e SILVA Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 105.

³⁰⁶ Ibid, p. 106.

³⁰⁷ FEE, Gordon D. e STUART, Douglas. **Entendes o que Lês?** : Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 168.

³⁰⁸ Ibid., p. 162.

³⁰⁹ KLEIN, Willian W., CRAIG L. Blomberg e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, 642.

Porém, ainda que eles tenham sido escritos em números de quatro e os três evangelhos sinópticos tenham ainda mais estreita relação, a interpretação de seus textos paralelos deve ser feita à luz de seu contexto próprio, uma vez que a organização do texto não foi realizada tendo cronologia como a maior prioridade, mas a organização e proclamação de temas e mensagens.

Aplicando este princípio nos relatos paralelos da parábola do servo bom e mau em Mateus (Mt 24:45-51) e Lucas (Lc 12:42-46) é possível perceber a diferença de finalidade na organização do evangelista e no propósito do texto. No relato de Mateus esta parábola foi inserida na seção do discurso profético de Jesus, apresentando a ênfase contextual no texto em destaque na questão da vigilância do servo diante da tarefa que lhe havia sido confiada, uma vez que a volta de Jesus seria de forma inesperada. Essa ênfase está de acordo com a exortação à vigilância na parábola da figueira (Mt 24:32-44), a vida do Filho do Homem (Mt 24:29-31), a importância de vigilância nas parábolas das dez virgens (Mt 25:1-13) e com a profecia do grande julgamento (Mt 25:31-46) que acontecerá na volta de Jesus.

Já no relato de Lucas a parábola está em uma seção que trata a respeito da mordomia cristã, “não buscar riqueza, mas contentar-se com o que você tem e ser generoso para com os pobres”.³¹⁰ Esse assunto está em questão no contexto imediato nos relatos onde Jesus relata o orgulho dos fariseus, a reprovação de Jesus ao litígio dos irmãos por uma herança e a parábola do homem louco que acumulava bens e o discurso sobre a ansiosa solicitude pela vida, que relata a busca por bens materiais como uma questão dos gentios (Mt 12:29-30). Quando agora o texto apresenta a parábola do servo vigilante, e trata sobre a questão da vigilância escatológica, movimenta a ênfase do texto na mesma ênfase contextual, recaindo sobre as questões da mordomia que se espera àquele que o Senhor confiou seus bens.

Assim, em função do contexto, o sentido do texto está relacionado com a importância de ser vigilante em ser um bom mordomo dos bens que Deus colocou nas mãos de seus servos, pois um dia Ele voltará para, com eles, prestar contas. Ainda que os evangelhos apresentem os mesmos textos, os sentidos estão condicionados às seções temáticas em que estão inseridas e o propósito querigmático do autor.

³¹⁰ FEE, Gordon D. e STUART, Douglas. **Como ler a Bíblia Livro por Livro**. São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 346.

REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 1981.
- CARDIRN, Hélder. **Hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- CARSON, D. A. e MOO, J. Douglas, MORRIS, Leon. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- FEE, Gordon D. e STUART, Douglas. **Entendes o que Lês? : Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- FEE, Gordon D. e STUART, Douglas. **Como ler a Bíblia Livro por Livro**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- GREIDANUS, Sidney. **O pregador contemporâneo e o texto antigo: interpretando e pregando literatura bíblica**;. São Paulo: Cultura Cristã, 2006
- GUSSO, Antônio Renato. **Como entender a bíblia – orientações práticas para a interpretação correta das Escrituras Sagradas**. Curitiba: A. D. Santos, 1998
- KAISER, Walter C. e SILVA Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- KLEIN, Willian W., CRAIG L. Blomerd e HUBBARD, Robert L. Jr. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- MAUERHOFERN, Erich. **Introdução aos Escritos do Novo Testamento**. São Paulo: Vida, 2010.
- OSBORNE, Grant R.. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- SMITH, Steven W.. **Recapituring the voice of God: Shaping Sermons Like Scripturs**. Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2015

O CONTEXTO DE MATEUS: UMA ABORDAGEM DAS QUESTÕES INTRODUTÓRIAS AO PRIMEIRO EVANGELHO

Lucas Rangel de Castro Soares³¹¹

RESUMO

Este artigo revisita as principais discussões acerca das questões introdutórias do Evangelho de Mateus. A partir do testemunho antigo e das discussões mais recentes sobre o problema sinótico, a atenção se dirige à autoria, datação e ambientação do primeiro evangelho. Em seguida, são tratados os assuntos da mensagem e do propósito da obra. Por fim, o foco recai sobre a estrutura de Mateus. Os temas tratados estão correlacionados e são basilares para a compreensão do texto. Deste modo, cumpre-se o objetivo de oferecer elementos relevantes para a interpretação de Mateus dentro do seu contexto.

PALAVRAS-CHAVE: MATEUS. PROBLEMA SINÓTICO. QUESTÕES INTRODUTÓRIAS.

ABSTRACT

This article addresses the trending discussions regarding the preliminary questions of the Gospel of Matthew. Starting from the early church testimony and advancing to the modern discussion of the synoptic problem, this article addresses the authorship, dating, and historical context of the first Gospel. Additionally, it will direct the attention to the message and purpose of the book and, finally, its structure. The topics of this discussion are related to each other, setting the foundation for understanding the text so that, by analyzing such elements, one can grasp a proper and contextual interpretation of Matthew.

KEYWORDS: MATEUS. SYNOPTIC PROBLEM. INTRODUCTORY QUESTIONS

INTRODUÇÃO

Não apenas por ser o primeiro livro do Novo Testamento conforme a ordem canônica, mas também pela significância de seus temas, o Evangelho de Mateus tem papel e posição de destaque. Como ressalta Leonel, “Mateus foi o evangelho mais lido e estudado nos primeiros séculos de vida do cristianismo. Não seria exagero afirmar, aliás, que ajudou a formatar o movimento em seus primórdios.”³¹² Esta ênfase no livro de Mateus se dá por levar ele o nome de um dos apóstolos e, por isso, carregar a autoridade de um texto ligado a uma testemunha ocular de Jesus. A estruturação didática que o evangelho de Mateus apresenta também contribuiu para o grande destaque que recebeu.

³¹¹ Bacharel em Teologia pelo Seminário Bíblico Palavra da Vida (2005) e pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2008). Especialista em Revitalização e Multiplicação de Igrejas (CPAJ, 2013), em Teologia do Antigo Testamento (FTSA, 2020) e em Teologia do Novo Testamento Aplicada (FABAPAR, 2020). Possui Mestrado Profissional em Teologia da FABAPAR. Atua como pastor auxiliar na Primeira Igreja Batista de Campo Grande-RJ e como professor na FABAT/Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

³¹² LEONEL, João. **Mateus, o Evangelho**. São Paulo: Paulus, 2014. p. 10.

Além destes dois fatores, os traços judaicos da obra a aproximava dos cristãos de origem judaica enquanto os gentios seriam atraídos por sua ênfase na oferta universal do evangelho.³¹³

O objetivo maior desta pesquisa é levantar respostas às chamadas questões introdutórias ao Evangelho de Mateus. Estas questões são de suma importância para qualquer trabalho exegético relacionado ao primeiro evangelho que se proponha fazer. Uma vez que são questões relacionadas, elas podem ser mais bem analisadas se estudadas em conjunto. Sendo assim, este artigo se preocupa em, primeiramente, apresentar de forma panorâmica as principais discussões acerca de autoria, data e ocasião de composição de Mateus. Em seguida, são tratadas as questões relacionadas ao propósito e à mensagem da obra. Por fim, é feita uma análise das principais propostas concernentes à estrutura do livro. As análises não se pretendem exaustivas, ainda que procurem ser abrangentes no que se refere às diversas correntes acerca dos temas tratados.

1 AUTORIA, DATA E OCASIÃO DE MATEUS E SUA RELAÇÃO COM O PROBLEMA SINÓTICO

Lidar com questões ligadas a autoria e cronologia dos evangelhos sinóticos não é tarefa fácil. Este é um campo vasto de estudo e apresentar, ainda que de forma resumida, todas as nuances do chamado “problema sinótico” transcenderiam o escopo desta pesquisa. Contudo, reconhece-se a impossibilidade de interpretar Mateus sem uma análise mínima da realidade enfrentada pelo autor e pela comunidade que primeiramente leu este Evangelho. Sendo assim, partindo do testemunho do cristianismo antigo, procurou-se, de forma resumida, investigar sobre quem, quando e em quais circunstâncias o Evangelho de Mateus foi escrito.

1.1 O TESTEMUNHO DA IGREJA ANTIGA

Qualquer debate sobre a autoria de Mateus precisa lidar com o testemunho de Papias, bispo de Hierápolis morto em meados do séc. II d.C., conforme foi registrado por Eusébio de Cesareia em sua *Historia Ecclesiastica*. Ali encontra-se a seguinte afirmação: “Mateus escreveu os oráculos divinos na língua hebraica; cada qual os interpretou como pôde.”³¹⁴ Esta oração traduz o original: “Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια

³¹³ Ibid., p. 10.

³¹⁴ EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014. p. 123.

συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος³¹⁵ (*Matthaios men oun Hebraidi dialektō ta logia sunetaxato, hērmēneusen d' auta hōs ēn dunatos hekastos*³¹⁶). Numa leitura primeira, sobretudo do texto traduzido, é possível compreender o testemunho de Papias como uma declaração de três fatos: (1) Mateus escreveu ou organizou um documento, (2) Este documento estava em dialeto hebraico ou aramaico, e (3) ele foi interpretado como cada intérprete podia.

Ao testemunho de Papias, se seguem outros escritores antigos que confirmam seu testemunho acerca de Mateus e sua obra literária. Acrescenta-se a este testemunho, porém, que alguns importantes autores cristãos da antiguidade acrescentam que o que Mateus teria escrito em língua hebraica ou aramaica seria o seu próprio Evangelho.

Assim, Mateus publicou entre os judeus, na língua deles, o escrito dos Evangelhos, quando Pedro e Paulo evangelizavam em Roma e aí fundavam a Igreja. Depois da morte deles, também Marcos, o discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitiu por escrito o que Pedro anunciava. Por sua parte, Lucas, o companheiro de Paulo, punha num livro o Evangelho pregado por ele. E depois, João, o discípulo do Senhor, aquele que recostara a cabeça ao peito dele, também publicou o seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia.³¹⁷

Mateus, de fato, pregou primeiro a os hebreus. Como devia também partir para anunciar a palavra a outros, deixou por escrito na língua pátria o evangelho, suprindo a falta de sua presença por meio dos escritos junto daqueles dos quais se apartava.³¹⁸

De Mateus novamente é dito que, quando aqueles que tinham crido dentre os judeus vieram até ele e o imploraram que os deixassem escrever as mesmas coisas que ele lhes tinha dito por palavra, ele também compôs seu Evangelho na língua dos hebreus.³¹⁹

Estou falando agora do Novo Testamento. Este foi, sem dúvida, composto em grego, com exceção da obra do Apóstolo Mateus, que foi o primeiro a se comprometer a escrever o Evangelho de Cristo, e que publicou sua obra na Judéia em caracteres hebraicos.³²⁰

Deve-se notar que as declarações mencionadas além de confirmar o testemunho de Papias ainda deixam claro que este testemunho se refere ao próprio Evangelho de Mateus em sua forma final. Neste ponto, a ausência de testemunho contrário à escrita por parte de Mateus de uma obra escrita em hebraico ou aramaico sobre Jesus sugere que era

³¹⁵ EUSEBIUS. *The Ecclesiastical History*. London: William Heinemann, 1926. p. 296.

³¹⁶ As palavras gregas são transliteradas neste trabalho segundo o padrão estabelecido em THE SBL Handbook of Style. 2. ed. Atlanta: SBL Press. 2014. p. 59.

³¹⁷ IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014. p. 173.

³¹⁸ EUSÉBIO DE CESARÉIA, op. cit., p. 107.

³¹⁹ JOHN CHRYSOSTOM. Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople on the Gospel according to St. Matthew *In*: SCHAFF, Philip (Org.), *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint Matthew*. New York: Christian Literature Company, 1888. v. 10. p. 3.

³²⁰ JEROME. Prefaces to the Vulgate Version of the New Testament. *In*: SCHAFF, Philip *et al* (Orgs.), *St. Jerome: Letters and Select Works*. New York: Christian Literature Company, 1893. v. 6. p. 488.

corrente entre a igreja antiga que o primeiro Evangelho teve sua composição original em aramaico e pela pena do apóstolo Mateus.

Estudiosos modernos, contudo, tem destacado as dificuldades presentes no testemunho de Papias e de outros autores antigos. Blomberg aponta para variadas formas de interpretação ao afirmar:

Esse testemunho admite algumas variáveis: (1) Mateus poderia ter ou composto o material de forma mais criativa, ou operado como um editor conservador. (2) Mateus poderia ter: ou escrito aquilo que conhecemos como o seu evangelho, ou compilado uma série de declarações de Jesus que formaram o núcleo de um evangelho posteriormente desenvolvido. (3) Mateus poderia ter: ou escrito em hebraico, ou aramaico. (4) Outros depois de Mateus poderiam ter: ou traduzido obra para o grego que temos hoje, ou discutido sua interpretação sobre a tradução que Mateus mesmo teria feito de sua obra.³²¹

Diante dessas possibilidades, muitas conclusões diferentes têm sido levantadas pelos estudiosos. Alguns afirmam que τὰ λόγια (*ta logia*) é uma referência à fonte Q que teria sido escrita originalmente em aramaico. Outros defendem ser uma alusão a citações do Antigo Testamento que seriam incorporadas ao Evangelho de Mateus. Há quem entenda a expressão Ἑβραϊδι διαλέκτω (*hebraidi dialektō*) como sendo em “estilo hebraico” e não “idioma hebraico”, referindo-se, portanto, ao estilo semítico encontrado em Mateus e não a um original aramaico. Também é dito que Papias erroneamente pensava que Mateus havia escrito um evangelho primitivo em aramaico.³²² Diante destas propostas, Osborne conclui que “é difícil saber o que Papias realmente quis dizer, mas qualquer estudo profundo de Mateus torna difícil supor que ele poderia ter sido traduzido de um original hebraico/aramaico.”³²³

De outro lado, Mauerofer considera que a única forma coerente de se interpretar τὰ λόγια (*ta logia*) é como sendo o próprio Evangelho de Mateus em sua forma final. Em defesa de sua opinião, ele aponta para as palavras de Papias citadas por Eusébio acerca do evangelho de Marcos (κυριακῶν λογίων, *kuriakōn logiōn*).³²⁴ Complementado por Linnemann, este argumento questiona o porquê deduzir-se outro documento anterior ao Evangelho de Mateus de τὰ λόγια (*ta logia*), enquanto o uso por Papias da mesma palavra com respeito a Marcos não leva os estudiosos a inferir que este foi produzido a partir de

³²¹ BLOMBERG, Craig L. **Introdução aos Evangelhos**: Uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os 4 Evangelhos. São Paulo: Vida Nova, 2009. pp. 178-179.

³²² OSBORNE, Grant R. **Matthew**. Grand Rapids: Zondervan, 2010. pp. 33-34.

³²³ Ibid., pp. 33-34.

³²⁴ MAUERHOFER, Erich. **Uma introdução aos escritos do Novo Testamento**. São Paulo: Vida, 2010. p. 83.

uma fonte anterior.³²⁵ Além disso, tendo em vista a circulação do Evangelho de Mateus ser abundante nos dias de Papias, é possível pensar que ele diferenciaria este do livro dos ditos τὰ λόγια (*ta logia*) de Jesus.

Não há como definir com precisão o que Papias quis dizer sobre a origem do primeiro Evangelho. Contudo, não é razoável desprezar o testemunho antigo como sólida evidência externa a favor da autoria de Mateus para o evangelho que traz o seu nome. É preciso também destacar que não há nenhum indício textual da existência de um evangelho de Mateus em hebraico ou aramaico. Além disso, os estudiosos afirmam que o evangelho de Mateus em sua forma atual não é uma tradução o aramaico, mas uma obra que originalmente foi composta em grego.

1.2 MATEUS E O PROBLEMA SINÓTICO

Outro fator relevante para este estudo é o chamado problema sinótico. De forma simples, pode-se dizer que a “questão sinótica trata desse lado-a-lado de concordância e diferenças entre Mateus, Marcos e Lucas. Desde o final do século XVIII ela é um dos problemas mais abordados da ciência neotestamentária.”³²⁶. Se há e de qual natureza são as semelhanças e diferenças entre os três primeiros evangelhos, este é o assunto do problema sinótico. Sobre isso, Nolland declara:

Mateus não faz comentários sobre suas fontes, mas os padrões de semelhança e dessimilaridade entre os três Evangelhos Sinóticos como os temos convenceram o mundo acadêmico de que há dependência, quase certamente a nível literário, entre os três Evangelhos.³²⁷

Nesta direção, Blomberg afirma que não é possível negar o problema sinótico por quatro razões:

Primeiro, o paralelismo entre dois evangelhos é muitas vezes literal em relação a orações e frases inteiras, e, mais comumente, idêntico, com exceção de uma ocasional substituição por uma palavra diferente de mesma raiz, um sinônimo ou uma leve mudança na ordem das palavras.

Segundo, é notável, em especial com as declarações de Jesus, que o paralelismo verbal ocorra em grego, isto é, na tradução do aramaico em que Jesus originalmente falara.

Terceiro, a concordância entre os sinóticos se estende para os comentários parentéticos ou digressões explicativas acrescentadas por um autor particular.

³²⁵ LINNEMANN, Eta. **A Crítica Bíblica em Julgamento**: Até que Ponto a “Teologia Científica” é Mesmo Científica?. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. pp. 20-21.

³²⁶ RIENECKER, Fritz. **Comentário Esperança, Evangelho de Mateus**. Curitiba: Esperança, 1998. p. 21.

³²⁷ NOLLAND, John, **The Gospel of Matthew**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 2005. p. 4.

Quarto, o paralelismo também envolve a ordem dos episódios que não estão reunidos cronologicamente.³²⁸

Há investigações antigas sobre a relação entre os evangelhos. Remontam a Taciano e seu *Diatessaron*, uma tentativa de elaborar uma harmonização dos evangelhos.³²⁹ Agostinho de Hipona também se preocupou com esta questão, ao publicar sua obra *De Consensu Evangelistarum* na qual ele defende que a ordem de composição dos evangelhos foi, primeiro, Mateus e depois Marcos, Lucas e João.³³⁰ Desde Taciano e Agostinho, a questão sinótica desponta como difícil tema para os estudiosos do Novo Testamento.³³¹ Nos séculos XVIII e XIX, o problema sinótico atraiu a atenção de eruditos como J. J. Griesbach.³³² Schleiermacher foi quem levantou pela primeira vez a hipótese de ter existido um documento fonte (Q do alemão *Quelle*) que conteria τὰ λόγια (*ta logia*) de Jesus e, juntamente com Marcos, teria dado origem ao evangelho de Mateus. Posteriormente esta proposta seria desenvolvida por Weisse que fundaria a teoria das duas fontes na qual defende que Marcos e Q são as fontes principais para a composição de Mateus e Lucas.³³³

Entre os estudiosos, esta abordagem da questão sinótica é majoritária, mas não unânime. A posição de Konings expressa como a crítica histórica tem lidado com a datação e a inter-relação literária entre Marcos, Mateus e Lucas:

Nos anos 30-60 d.C. ter-se-iam cristalizado, primeiro na pregação oral e depois por escrito, pequenas unidades e breves coleções de sentenças do Mestre Jesus e também de suas principais atividades, sobretudo os milagres que comprovavam a autoridade de sua palavra. Entre essas coleções, uma pôde ser identificada a partir de seu uso em Mt e Lc: a fonte que os eruditos alemães chamaram de *Logienquelle*, ou *Quelle*, a “fonte dos ditos” (de Jesus) contendo ditos de João Batista e de Jesus. Não continha o relato da paixão, morte e ressurreição, o qual, por outro lado, era devidamente conhecido pela pregação oral e pela celebração eucarística.

Por volta de 65-70 d.C., Marcos teria redigido por escrito a tradição narrativa a respeito de Jesus. Surgiu assim o primeiro evangelho escrito dentre os que nos foram conservados. Depois da destruição do Templo, por volta de 80, Mt e Lc teriam escrito os seus evangelhos, independentemente um do outro, porém usando as mesmas fontes literárias, a saber, as duas acima mencionadas [...].

³²⁸ BLOMBERG, 2009, pp. 117-118.

³²⁹ BRUCE, F. F. **O Cânon das Escrituras**: Como os Livros da Bíblia Vieram a Ser Reconhecidos como Escrituras Sagradas?. São Paulo: Hagnos, 2011. p. 116.

³³⁰ AUGUSTINE OF HIPPO. The Harmony of the Gospels. In: SCHAFF, Philip (Org.), **Saint Augustin**: Sermon on the Mount, Harmony of the Gospels, Homilies on the Gospels. New York: Christian Literature Company, 1888. v. 6. p. 78.

³³¹ MAUERHOFER, 2010, p. 195.

³³² BLOMBERG, op. cit., p. 107.

³³³ LINNEMANN, 2001, pp. 22-23.

Além destas duas fontes literárias (Mc e Q), Mt e Lc apresentam cada qual matérias particulares, que podem provir das tradições particulares ou da própria atividade redatorial (a “redação”) dos respectivos evangelistas.³³⁴

Exegetas conservadores aderentes à teoria das duas fontes tem relativizado alguns destes argumentos a fim de não excluir a atuação de testemunhas oculares na composição dos evangelhos. Como dito, não há pleno consenso nesta questão. Pelo contrário, podem ser encontrados diversas fraquezas na teoria concebida por Weisse. Blomberg resume as fraquezas da teoria da fonte Q, lembrando que este documento jamais foi encontrado, sendo meramente hipotético. Além disso, não há acordo entre os proponentes da fonte Q acerca da delimitação exata de seu conteúdo e estrutura. Por isso, alguns estudiosos preferem a possibilidade de Mateus e Lucas terem apenas uma tradição oral comum acompanhada de escritos breves que lhes serviram de auxílio na composição de seu evangelho.³³⁵

Linnemann vai além ao propor que os evangelhos foram compostos de forma independente do ponto de vista literário e cujas semelhanças e diferenças são oriundas do registro das palavras e ações de Jesus por parte de testemunhas oculares (Mateus e João) ou daqueles que receberam a informação de testemunhas oculares (Marcos e Lucas). Para esta erudita não há nem evidência nem necessidade de se propor uma fonte Q que tenha subsidiado a composição de Mateus e Lucas³³⁶.

Revisitando a proposta de J. J. Griesbach, Mauerhofer³³⁷ propõe uma alternativa à teoria das duas fontes na qual é mantida a prioridade de Mateus. Para ele, após a vida de Jesus, sucedeu-se uma fase de proclamação dos apóstolos e o estabelecimento de uma “tradição apostólica” (a partir de 30 d.C.). Na década de 40, Mateus escreveu seu evangelho em aramaico. Por volta do ano 60, Lucas escreveu seu evangelho e, valendo-se de Mateus, Marcos escreveu sua obra entre 64 a 67 d.C. Por fim, o evangelho de Mateus foi traduzido para o grego antes do ano 100 d.C.

Diante de problema tão complexo, parece que France oferece uma visão equilibrada que pode ser útil nas discussões que se seguem:

O debate recente tornou impossível afirmar que a simples “hipótese de dois documentos” é uma solução total para o problema. Os dados provaram ser muito complexos e multifacetados para isso. Mas, por outro lado, não posso explicar como o Evangelho de Marcos poderia ser escrito por alguém que tinha

³³⁴ KONINGS, Johan, **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”**, São Paulo: Loyola, 2005, p. x.

³³⁵ BLOMBERG, 2009, p. 123.

³³⁶ LINNEMANN, 2011, p. 27.

³³⁷ MAUERHOFER, 2010, pp. 228-229.

o evangelho muito mais completo de Mateus na sua frente [...]. As notáveis “omissões” em seu evangelho, portanto, fazem muito mais sentido se ele não tivesse Mateus (e Lucas), ou os materiais que eles usavam, diante de si. Em outras palavras, continuo acreditando na prioridade de Marcos. Mas concluir que Marcos não usou Mateus não necessariamente leva à visão de que Mateus “usou” Marcos, no sentido de que ele se sentou com uma cópia do evangelho de Marcos na sua frente e conscientemente “editou”, alterando, acrescentando e omitindo. A simples abordagem x copiou y para o Problema Sinóptico que caracterizou muitas das “soluções” propostas me parece mais apropriada para um estudo acadêmico moderno do que para o mundo real da tradição da igreja do primeiro século. Inclino-me para a visão [...] que teorias puras de dependência literária [...] provavelmente não farão justiça aos dados variados dos textos sinóticos e que devemos pensar em um processo mais fluído de influência mútua entre os vários centros de escrita cristã dos evangelhos enquanto as pessoas viajavam ao redor do império, visitando e consultando uns aos outros. Nesse cenário, os Evangelhos Sinóticos podem ser melhor vistos como desenvolvimentos ao menos parcialmente paralelos das tradições comuns, em vez de colocados em uma simples linha de “dependência”. [...] Marcos deve ser entendido como o evangelho fundamental entre os três, mas isso está longe de exigir que assumamos que os detalhes de conteúdo do evangelho de Mateus são sempre simplesmente cópias ou edições do texto de Marcos na forma final em que o conhecemos. E quanto a um documento unitário “Q”, estou entre o crescente número de estudiosos que acham uma hipótese simplista e improvável. Fico satisfeito em falar sobre a “tradição Q” (que pode ter sido oral ou escrita e não necessariamente toda reunida em uma única fonte), mas não sobre Matthew “editar Q” querendo dizer que foram feitas alterações em um texto supostamente fixo (que em qualquer caso não está disponível para nós). E temo que debates ainda mais esotéricos e hipotéticos sobre “a comunidade Q” ou “recensões de Q” me causem arrepios!

Dada essa compreensão do Problema Sinóptico, estou mais relutante do que muitos outros intérpretes em falar simplesmente de como Mateus “editou” o material de Marcos ou tentar discernir no material de Q como Mateus “adaptou” a tradição comum. Considero os paralelos marcano e lucano como outras testemunhas das tradições que Mateus tinha disponível, mas não necessariamente como suas fontes diretas. Onde ele difere deles pode ser porque ele está deliberadamente alterando a tradição como eles a gravaram, mas também pode ser porque ele recebeu a tradição de uma forma bastante diferente. Este comentário chamará a atenção para as diferenças entre os relatos sinóticos onde ajudam a destacar a contribuição distinta de Mateus, mas sem assumir sempre dependência direta e, portanto, deliberada alteração de uma tradição já formulada. Os resultados podem, em muitos casos, ser bastante semelhantes aos que teriam sido alcançados por uma abordagem mais rígida do tipo x copiou y, mas é provável que sejam expressos com mais cautela.³³⁸

A fim de enfrentar as questões que seguem, é necessário sintetizar o que foi exposto até aqui. Primeiramente, o testemunho antigo favorece a prioridade do Evangelho de Mateus enquanto a pesquisa mais recente propõe que Marcos foi escrito primeiro e serviu de fonte para os demais sinóticos. Em segundo lugar, a possibilidade de ter existido um documento estabilizado que foi usado como fonte por Mateus e Lucas limita-se ao campo das hipóteses. A falta de evidências concretas em favor da fonte Q já tem despertado alguns eruditos a repensar a teoria das duas fontes como estabelecida há

³³⁸ FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publication Co., 2007. pp. 20-22.

duzentos anos. Em terceiro lugar, a relação literária entre os sinóticos não exige ser explicada por fontes escritas estáveis, mas pode se justificar tanto na tradição oral quanto em anotações fragmentárias que serviram de auxílio na composição dos evangelhos por testemunhas oculares ou seus seguidores. Neste ponto, parece que a teoria de independência quase total entre os evangelhos não é preferível.

1.3 A AUTORIA DO EVANGELHO DE MATEUS

Delineado o problema sinótico, é possível avançar para a questão da autoria. O autor do primeiro Evangelho é o próprio apóstolo Mateus ou outra pessoa? Assim como os demais evangelhos, Mateus é uma obra anônima. Leonel defende a opinião de que as evidências internas não são conclusivas para se definir a autoria do texto.³³⁹ Mateus é mencionado duas vezes no evangelho (Mt 9.9; 10.3), contudo sem qualquer indicação de que o antigo cobrador de impostos que se tomara discípulo de Jesus seja ou não o autor do livro. Há quem diga que Mateus 13.52 possa ser uma autorreferência do autor e “escriba” seja uma alusão à antiga atividade de cobrador de impostos. Podem significar algo, porém são referências muito vagas para se chegar a qualquer conclusão.

Resta buscar informações sobre a autoria nas evidências externas. Segundo Mauerhofer, há abundância de testemunhos nos manuscritos antigos do título $\text{KATA MA}\Theta\Theta\text{AION}$ (*KATA MATHTHAION*) aplicado ao primeiro evangelho.³⁴⁰ Isso significa que desde muito cedo este evangelho gozava de amplo reconhecimento. Isso se associa a todo o testemunho de escritores antigos acerca da autoria mateana do primeiro evangelho. Desde Papias há consistentes relatos de que Mateus é o autor do livro que leva seu nome. Contudo, na esteira do surgimento dos métodos críticos, a visão tradicional acerca dos autores dos evangelhos foi confrontada.

Luz exemplifica esta posição uma vez que nega a autoria mateana ao mesmo tempo que reconhece que a tradição que atribui a Mateus a autoria do primeiro Evangelho remonta os idos do ano 100 d.C. ainda antes dos escritos de Papias (c.125 d.C.). Ele chega a insinuar que a “hipótese normal” contra a autoria mateana liga o *Inscriptio* de Mateus a uma atribuição secundária que levaria em conta a evidência interna de Mateus 9.9 e 10.3. Porém, se já no ano 100 d.C. o apóstolo Mateus era amplamente considerado o autor do Evangelho, “isso deixa pouco tempo para atribuir ao apóstolo um livro originalmente

³³⁹ LEONEL, 2014, pp. 16-17.

³⁴⁰ MAUERHOFER, 2010, p. 79.

anônimo ou um livro que veio de um cristão judeu desconhecido chamado Mateus.”³⁴¹ Ainda assim, este comentarista nega que Mateus possa ter sido o autor, uma vez que uma testemunha ocular não usaria a obra de outro como fonte principal de seu escrito evangélico. Para Luz, o autor do evangelho pode ter sido alguém que exerceu uma função em sua comunidade, talvez como mestre, e se expressava em estilo judaico e num grego de bom nível. Ainda que provavelmente tivesse recebido algum tipo de treinamento na sinagoga, este autor não seria um escriba com preparo na exegese rabínica.³⁴²

Também na linha contrária à autoria mateana, Nolland acrescenta que a composição do primeiro Evangelho pelo apóstolo Mateus, embora nunca questionada nos primeiros séculos, é muito improvável. Uma coleção dos ditados de Jesus feitos pelo apóstolo Mateus pode ter deixado sua marca no livro de Mateus canônico, mas nem disso podemos ter certeza. Aqueles que leram Mateus pela primeira vez sem dúvida saberiam quem o escreveu, mas, como seu uso se tornou generalizado e sua autoridade se estabeleceu, a questão da autoria teria se perdido de vista.³⁴³

A argumentação de Luz e Nolland parece depender, em primeiro lugar, da dependência literária de Mateus em relação a Marcos e, em segundo lugar, da interpretação de que τὰ λόγια (*ta logia*) mencionada por Papias limita-se a uma coleção de ditos de Jesus e não à totalidade do evangelho canônico. Como exposto acima, estes fatores apresentam múltiplas interpretações plausíveis e não devem ser tomadas como questão fechada. Por esta razão, é razoável considerar a possibilidade de Mateus, o publicano chamado para ser apóstolo de Jesus, ter escrito o primeiro evangelho.

Favorável a considerar Mateus o autor do evangelho, Osborne apresenta alguns argumentos que merecem ser considerados. Sobre um apóstolo não depender dos escritos de Marcos, deve-se responder que, conforme Papias, Marcos escreveu sob a orientação de Pedro e não há razão para considerar impossível que Mateus usasse de qualquer material que ele, na qualidade de testemunha ocular, considerasse fidedigno com os acontecimentos que ele presenciou ou foi informado de primeira mão. Por isso, não deve ser rapidamente descartado o uso de Marcos (ou até mesmo da “fonte Q”) por Mateus, uma vez que ele teria condições de avaliar o material à luz de seu próprio testemunho.³⁴⁴ Além disso, deve-se levar em conta outras soluções propostas ao problema sinótico, tais

³⁴¹ LUZ, Ulrich. **Matthew 1–7**. Minneapolis: Fortress Press, 2007. p. 59.

³⁴² Ibid., p. 60.

³⁴³ NOLLAND, 2005, p. 4.

³⁴⁴ OSBORNE, 2010, p. 34.

como o uso de fontes de tradição oral ou a prioridade de Mateus. De qualquer forma, os argumentos de Luz e Nolland para rejeitar a autoria mateana não são inabaláveis.

Questões literárias e de ambiência são ainda mais dúbias. Apelar para o bom grego do primeiro evangelho não é suficiente para provar nem a autoria de Mateus nem a de qualquer outro. Os judeus da Galileia cresciam com gentios de fala grega e latina ao redor. Como cobrador de impostos, Mateus teria de conhecer bem o grego. De modo algum o texto exige um *Sitz im Leben* de ruptura entre cristianismo e judaísmo que marcou a década de 80 do primeiro século. As tensões entre os primeiros cristãos e as sinagogas já era vista desde os primeiros anos de expansão do cristianismo e caracterizou inclusive o próprio ministério de Jesus.³⁴⁵ Em resumo,

A aceitação unânime da autoria mateana no início da igreja não pode ser tão facilmente descartada. O nível do grego, as qualidades literárias do livro e toda sua orientação cristã judaica se aproximam da atribuição dele [do primeiro Evangelho] a Mateus. Por que a igreja esqueceria tão rapidamente (entre 50 a sessenta anos de sua escrita) a pessoa que a escreveu, e por que seria atribuída a um apóstolo menor (até onde sabemos) como Mateus se isso não fosse verdade. Nunca podemos ter certeza de quem escreveu, mas há pouca razão para duvidar do testemunho dos primeiros Pais da Igreja.³⁴⁶

1.4 A DATA E A OCASIÃO DO EVANGELHO DE MATEUS

Sobre a data em que o Evangelho de Mateus foi escrito, Davies e Allison registram em seu comentário vinte e um posicionamentos diferentes entre eruditos desde o século XVII até a atualidade. As opções vão desde a década de 40 d.C. até depois do ano 100 d.C. Desta análise eles destacam que a erudição do século XX tem rejeitado uma datação de Mateus para além do séc. I. Observam também que, dentre os estudiosos pesquisados, a opinião majoritária é por uma datação no último quarto do século primeiro. Por fim, destacam que atualmente há uma minoria significativa que prefere uma data antes de 70 d.C.³⁴⁷

As evidências externas deixam claro que o limiar do século I representa o *terminus ad quem* para a datação de Mateus. Conforme discussão anterior, a estes dias já era de conhecimento geral entre os cristãos a existência de um ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ³⁴⁸ (*KATA MATHTHAION*). Sobre um possível *terminus a quo*, o debate é

³⁴⁵ Ibid., p. 34.

³⁴⁶ Ibid., pp. 34-35.

³⁴⁷ DAVIES, W. D.; ALLISON, Dale C., Jr. **A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew**. London; New York: T&T Clark International, 2004. pp. 127-128.

³⁴⁸ LUZ, 2007, p. 59.

mais desafiador. Pinto afirma que, “uma vez que o livro contém a predição da destruição de Jerusalém por Jesus (Mt 24.1–28), deve ser datado de antes de a.D. 70.”³⁴⁹ Há quem observe, porém, que em Mateus 22.1-14, na parábola do banquete de casamento, somente Mateus informa que os convidados originais para o banquete do rei, “agarrando os servos, os maltrataram e mataram. O rei ficou irado e, enviando as suas tropas, exterminou aqueles assassinos e lhes incendiou a cidade” (Mt 22.6-7). Alguns interpretam essas palavras como um indício de que a destruição de Jerusalém já havia ocorrido por reação dos romanos à revolta judaica (66-70 d.C.). Contudo, esta leitura não é necessária.³⁵⁰

O testemunho de Irineu de Lião pode trazer luz a esta questão: “Assim, Mateus publicou entre os judeus, na língua deles, o escrito dos Evangelhos, quando Pedro e Paulo evangelizavam em Roma e aí fundavam a Igreja.”³⁵¹ Ainda que a referência ao evangelho escrito na língua dos judeus gere alguma dificuldade, esta parece ser uma referência cronológica que carrega um peso substancial e coloca a composição do evangelho de Mateus antes da destruição do templo de Jerusalém no ano 70 d.C. France traz uma perspectiva adequada ao afirmar:

Uma data antes de 70 para Mateus continua sendo uma visão minoritária, mas que tem sido fortemente apoiada, sendo geralmente descartada não tanto por argumentos específicos, mas com base na preferência por um esquema geral de datação. A questão não é de grande importância exegética na maior parte do evangelho, mas afeta claramente a avaliação do tema anti-templo, que é uma ênfase proeminente em Mateus.³⁵²

Sendo assim, faz mais sentido situar a composição do primeiro evangelho antes da destruição do Templo de Jerusalém. Contribui para este posicionamento a presença de dados em Mateus que se encaixam melhor no período anterior a 70 d.C. Somente Mateus trata do imposto (Mt 17.24-27), das ofertas (Mt 5.23-24) e dos rituais (Mt 23.16-22) do templo. Este Evangelho enfatiza os embates de Jesus contra os saduceus, que só desfrutaram de prestígio e influência enquanto existia Templo. Como afirma Blomberg, “as evidências estão delicadamente equilibradas, mas acreditamos haver um leve peso a favor de uma datação nos anos sessenta.”³⁵³

Esta contextualização do Evangelho de Mateus deve cobrir também informações gerais sobre os primeiros leitores do livro, aqueles a quem o autor procurou alcançar com

³⁴⁹ PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso, **Foco & Desenvolvimento no Novo Testamento**, 2a Edição revisada e atualizada. São Paulo: Hagnos, 2014, p. 34.

³⁵⁰ BLOMBERG, 2009, p. 176.

³⁵¹ IRINEU DE LIÃO, 2014, p. 173.

³⁵² FRANCE, 2007, p. 19.

³⁵³ BLOMBERG, 2009, pp. 175-178.

sua mensagem. Esta é uma questão duplamente importante para este trabalho. De um lado, lidar com a condição do público original desta obra ajuda a compreender melhor o que o autor tentou comunicar. Por outro lado, como defende Bosch, Mateus é “essencialmente um texto missionário. [...] Mateus se pôs a escrever seu evangelho [...] para oferecer orientação a uma comunidade em crise quanto à maneira como deveria entender sua vocação e missão.”³⁵⁴

Tanto evidências internas quanto externas sinalizam para uma audiência judaica.³⁵⁵ Alguns situam estes leitores na Palestina, outros em Antioquia da Síria. Ainda que não seja possível determinar com precisão em que cidade ou região vivessem os leitores de Mateus, é possível inferir que esta é uma comunidade judaico-cristã ou prestes a romper de modo substancial com o judaísmo como um todo, ou exatamente se recuperando disso.³⁵⁶ Pinto também destaca que os leitores de Mateus necessitavam compreender a messianidade de Jesus e o programa do Reino que ele veio implantar. Há também no evangelho indicativos de uma perspectiva e preocupação universais.³⁵⁷

A título de conclusão desta discussão, cabe sintetizar o que foi analisado até aqui. O testemunho antigo e os debates relacionados ao problema sinótico descortinam uma ampla gama de possibilidades quanto a questões envolvendo autoria, data e leitores originais. Todos estes pontos estão entrelaçados de modo que uma resposta depende da outra. Pela argumentação apresentada, é possível trabalhar a partir da assunção que Mateus, o apóstolo, é o autor do Evangelho; que ele foi escrito na segunda metade da década de sessenta d.C.; e que os leitores originais eram cristãos judeus que enfrentavam desafios ligados a um relacionamento cada vez mais conflituoso com a Sinagoga. Pode ser útil reconhecer alguma relação literária entre os sinóticos, sem, contudo, aceitar que isso implique em absoluta dependência entre os autores.

2 PROPÓSITO E MENSAGEM

Toda obra é escrita com um propósito. Ao se analisar um texto bíblico, o objetivo do exegeta é chegar o mais próximo possível do que o autor intencionou comunicar

³⁵⁴ BOSCH, D.J. **Missão Transformadora: Mudanças de paradigma na teologia da missão**. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 83.

³⁵⁵ BLOMBERG, op. cit., p. 175; PINTO, 2014, p. 34.

³⁵⁶ BLOMBERG, op. cit., p. 175.

³⁵⁷ PINTO, op. cit., p. 35.

através de seu escrito. Voltando os olhos para o Evangelho de Mateus, é certo que, motivado principalmente pelas necessidades de seus leitores originais, o evangelista procurou suprir tais necessidades pastorais enquanto transmitia o ensino acerca da vida e da obra de Jesus.

Bosch procura interagir com o *Sitz im Leben* da comunidade de cristãos judeus à qual Mateus se dirige. Ele percebe que “a preocupação primordial de Mateus não é simplesmente ajudar sua gente a lidar com as novas pressões com que se confrontam, mas assisti-los a desenvolver um etos missionário que esteja à altura dos desafios de uma nova época.”³⁵⁸ Para isso, Mateus procura estender a “lógica do ministério de Jesus” para a realidade de seus leitores. A temática da universalidade do Evangelho do Reino ganha sentido uma vez que Mateus espera que os cristãos judeus não mais se considerem uma seita do judaísmo, mas assumam sua identidade como a igreja de Cristo, o “verdadeiro Israel”³⁵⁹. Assim, Bosch destaca o caráter pastoral, eclesiológico e missiológico do primeiro evangelho.

Hendriksen observa também um propósito evangelístico em Mateus ao defender que, de maneira geral, “o propósito desse Evangelho foi conquistar plenamente os judeus para Cristo”, conquistando os não convertidos e nutrindo os já convertidos.³⁶⁰ Ao mesmo tempo que reconhece nos judeus o público-alvo de Mateus, Hendriksen também destaca que a evangelização de todas as nações é um propósito específico do primeiro Evangelho.³⁶¹

Osborne identifica pelo menos quatro propósitos principais para o Evangelho de Mateus. O primeiro e mais óbvio é contar a história de Jesus. O Segundo propósito tem caráter apologético e evangelístico. Apologético, uma vez que Jesus constantemente é apresentado em contraste com os líderes religiosos, sobre os quais sempre se mostra superior, seja no ensino, seja no conhecimento da Lei. Evangelístico, uma vez que Mateus não pretende provar que os judeus estão errados, mas ganhá-los sem deixar de ressaltar sua rejeição do Messias. Esta rejeição produz dois efeitos: juízo sobre o povo judeu e a retirada das promessas do Reino que agora são dadas ao remanescente fiel e aos gentios. O terceiro propósito identificado é explorar o verdadeiro significado da realidade do Reino inaugurado por Jesus. O quarto e último propósito de Mateus identificado por

³⁵⁸ BOSCH, 2002, p. 84.

³⁵⁹ Ibid., p. 84.

³⁶⁰ HENDRIKSEN, William, **Mateus**, 2. ed. São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 129.

³⁶¹ Ibid., p. 130.

Osborne é a catequese dos judeus convertidos.³⁶²

Este último aspecto é destacado por Keener: “Alguns estudiosos creem que esse Evangelho, ou alguma de suas fontes, era usado como manual de treinamento para cristãos recém-convertidos (Mt 28.19).”³⁶³ Em sua opinião, Mateus é enfático ao deixar claro que Jesus é o cumprimento das promessas das Escrituras ao mesmo tempo que ressalta a missão a todas as nações.³⁶⁴

De forma precisa e, ao mesmo tempo, sucinta, Pinto resume o propósito do primeiro Evangelho:

Eventos e ensinamentos selecionados do ministério público e particular de Jesus foram registrados para provar a uma audiência judaica que Jesus de Nazaré era o Messias prometido de Israel, e para esclarecer o programa divino para o Reino nesta presente era, à luz da ultrajante rejeição do Rei-Messias por Israel.³⁶⁵

Este mesmo autor destaca que a mensagem de Mateus envolve um elemento escatológico: “A rejeição do Rei dos judeus estende as bênçãos do Reino prometido a todas as nações na expectativa de seu estabelecimento definitivo.”³⁶⁶

Uma característica comum às propostas dos autores apresentados são os elementos missionário e pastoral. Mateus é o Evangelho do discipulado. Ao mesmo tempo que catequiza, evangeliza. Enquanto cuida, envia. Oferece esperança, mas também alerta contra o juízo. Exorta a incredulidade do judeu enquanto chama o gentio a fazer parte da comunidade do Reino. Mateus foi escrito para atingir além dos leitores originais, para servir como convite à vida discipular: chama gente de toda nação para fazer parte do “novo Israel”, enquanto prepara este povo escatológico para cumprir sua missão.

3 ESTRUTURA

Compreender a estrutura é importante para a interpretação porque permite analisar as partes à luz do todo. Como Mateus desenvolve seu propósito? Como ele organiza seu argumento? Quais são as seções principais do texto e seu papel em comunicar a mensagem do livro? Estas perguntas podem encontrar respostas na identificação da

³⁶² OSBORNE, 2010, pp. 31-33.

³⁶³ KEENER, Craig S. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 44.

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 44-45.

³⁶⁵ PINTO, 2014, p. 37.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 61.

estrutura do Evangelho. Contudo, nem sempre é fácil descobrir uma estruturação que se adeque de fato ao texto. No caso de Mateus, muitas já foram as propostas apresentadas pelos estudiosos.

Turner e Bock³⁶⁷ sintetizam as tentativas de se identificar a estrutura do primeiro Evangelho. Uma abordagem comum é aplicar a estrutura básica de Marcos a Mateus. Ainda que artificial, esta abordagem tem o mérito em dar um panorama geral da vida e ministério de Jesus. Outra maneira de estruturar o evangelho de Mateus é valer-se da expressão “Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς” (*Apo tote ērxato ho Iēsous*, “Desde então, passou Jesus a...”) que ocorre em dois momentos cruciais do evangelho. Em Mateus 4.17, esta expressão marca o início do ministério público de Jesus. Em Mateus 16.21, as mesmas palavras caracterizam o ministério messiânico de Jesus ao registrar que “desde esse tempo, começou Jesus Cristo a mostrar a seus discípulos que lhe era necessário seguir para Jerusalém e sofrer muitas coisas [...] ser morto e ressuscitado no terceiro dia”. Esta abordagem resulta numa estrutura tripla para o evangelho de Mateus:

- I. A Preparação de Jesus, o Messias (Mt 1:1-4:16)
- II. Proclamação de Jesus, o Messias (Mt 4:17-16:20)
- III. A Paixão de Jesus, o Messias (Mt 16:21-28:20)

Esta estrutura acaba por não captar as particularidades do primeiro Evangelho em relação aos demais sinóticos. Além disso não leva em conta a evidente alternância entre narrativa e discurso tão característica da obra de Mateus.

Os estudiosos do primeiro Evangelho há muito percebem a presença de materiais narrativos e discursos alternando-se durante o relato evangélico. Cada uma das transições entre discurso e narrativa é marcada por “Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς” (*Kai egeneto hote etelesen ho Iēsous*; cf. Mt 7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1). Este padrão é tão marcante que fez com que B. W. Bacon elaborasse “a teoria do pentateuco” na qual defende que o Evangelho de Mateus é uma contrapartida à Torah, de modo que os cinco livros da Lei correspondem a cada seção de Mateus. A proposta de Bacon apresenta alguns problemas, por isso, tem perdido influência.³⁶⁸

Adaptada de Turner e Bock³⁶⁹, a estrutura abaixo parece fazer jus à alternância

³⁶⁷ TURNER, David; BOCK, Darrell L. **Cornerstone biblical commentary: Matthew and Mark**. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2005. v. 11. pp. 10-12. A discussão que se segue é baseada na exposição destes autores.

³⁶⁸ DAVIES; ALLISON, 2004, p. 59.

³⁶⁹ TURNER; BOCK, 2005, pp. 11-12.

entre narrativa e discurso de maneira equilibrada:

- I. Prólogo/Introdução: Origem de Jesus, o Messias (Mt 1.1-2.23)
- II. Os Primeiros Dias do Reino - Palavra e Ação (Mt 3.1-7.29)
 - A. Narrativa 1: João, Jesus e o Reino de Deus (Mt 3.1-4.25)
 - B. Discurso 1: O Sermão na Montanha (Mt 5.1-7.29)
- III. A continuação do ministério galileu (Mt 8.1-11.1)
 - A. Narrativa 2: Milagres e discipulado (Mt 8.1-10.4)
 - B. Discurso 2: Missão e sofrimento (Mt 10.5-11.1)
- IV. Crescente oposição ao Reino dos Céus (Mt 11.2-13.52)
 - A. Narrativa 3: Graça em meio a controvérsia e rejeição (Mt 11.2-12.50)
 - B. Discurso 3: Parábolas do Reino dos Céus (Mt 13.1-52)
- V. A oposição ao Reino se intensifica (Mt 13.53-19.1)
 - A. Narrativa 4: Várias respostas ao Filho de Deus (Mt 13.53-17.27)
 - B. Discurso 4: Vida e relacionamentos no Reino dos Céus (Mt 18.1-19.1)
- VI. A oposição vem à tona: Ministério na Judéia (Mt 19.2-26.2)
 - A. Narrativa 5: Ministério na Judéia (Mt 19.2-23.39)
 - B. Discurso 5: O Julgamento de Jerusalém e a volta de Cristo (Mt 24.1-26.2)
- VII. Epílogo/Conclusão: Paixão, Ressurreição e Comissão (Mt 26.3-28.20)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta investigação procurou apontar respostas a questões relacionadas a autoria, data, ocasião, propósito, mensagem e estrutura do Evangelho de Mateus. A partir de um levantamento de dados que leve em consideração tanto o testemunho antigo quanto os desenvolvimentos da pesquisa recente, é possível concluir que tanto a autoria do evangelho pelo próprio apóstolo Mateus ainda na década de 60 d.C. quanto a existência de alguma relação literária entre os sinóticos são possibilidades reais e que atendem às demandas dos dados oriundos da Igreja Antiga. Estes dados não encontram por si só elementos que os desacreditem, como tem sido a abordagem de intérpretes críticos há mais de dois séculos. Uma vez reconhecida a procedência mateana, é notável que tanto mensagem quanto propósito do evangelho estão ligados à evangelização de judeus e ao cuidado dos novos convertidos. Mateus apresenta Cristo inaugurando e formando seu “novo Israel” que deveria cumprir seu papel de alcançar todas as nações. Assim sendo, o livro se estrutura em uma mescla planejada de atos e discursos de Jesus que, ao mesmo tempo que comprovam sua messianidade, tem no discipulado um fio condutor: o Cristo

que fez discípulos, espera que seus seguidores se multipliquem através do discipulado que transcende os limites geográficos ou étnicos de Israel.

Todos estes elementos são valiosos para o trabalho exegético e teológico em Mateus. Sendo assim, este artigo cumpre seu propósito de contextualizar o evangelho a partir de suas questões introdutórias. Ao mesmo tempo, há ainda muito campo de pesquisa relacionada aos temas aqui apresentados. Ainda não há resposta final à declaração de Papias quanto ao “evangelho hebraico” que teria sido escrito por Mateus. Da mesma forma, uma datação e ambientação mais precisos de Mateus e a comunidade receptora de seu evangelho significariam melhores subsídios para os intérpretes. De todo modo, este artigo se apresenta como um resumo do estado da pesquisa quanto aos temas apresentados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGUSTINE OF HIPPO. *The Harmony of the Gospels*. In: SCHAFF, Philip (Org.). **Saint Augustin**: Sermon on the Mount, Harmony of the Gospels, Homilies on the Gospels. New York: Christian Literature Company, 1888. v. 6.
- BLOMBERG, Craig L. **Introdução aos Evangelhos**: Uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os 4 Evangelhos. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- BOSCH, D.J. **Missão Transformadora**: Mudanças de paradigma na teologia da missão. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BRUCE, F. F. **O Cânon das Escrituras**: Como os Livros da Bíblia Vieram a Ser Reconhecidos como Escrituras Sagradas?. São Paulo: Hagnos, 2011.
- DAVIES, W. D.; ALLISON, Dale C., Jr. **A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew**. London; New York: T&T Clark International, 2004.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014.
- EUSEBIUS. **The Ecclesiastical History**. London: William Heinemann, 1926.
- FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publication Co., 2007.
- HENDRIKSEN, William. **Mateus**. 2. ed. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2010.
- IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014.
- JEROME. Prefaces to the Vulgate Version of the New Testament. In: SCHAFF, Philip; WACE, W. H. (Orgs.). **St. Jerome: Letters and Select Works**. New York: Christian Literature Company, 1893. v. 6.
- JOHN CHRYSOSTOM. Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople on the Gospel according to St. Matthew. In: SCHAFF, Philip (Org.). **Saint Chrysostom**: Homilies on the Gospel of Saint Matthew. New York: Christian Literature Company, 1888. v. 10.
- KEENER, Craig S. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia**: Novo Testamento. São

Paulo: Vida Nova, 2017.

KONINGS, Johan. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”**. São Paulo: Loyola, 2005.

LEONEL, João. **Mateus, o Evangelho**. São Paulo: Paulus, 2014.

LINNEMANN, Eta. **A Crítica Bíblica em Julgamento: Até que Ponto a “Teologia Científica” é Mesmo Científica?**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

LUZ, Ulrich. **Matthew 1–7**. Rev. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

MAUERHOFER, Erich. **Uma introdução aos escritos do Novo Testamento**. São Paulo: Vida, 2010.

NOLLAND, John. **The Gospel of Matthew: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 2005.

OSBORNE, Grant R. **Matthew**. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

PINTO, Carlos Osvaldo C. **Foco & Desenvolvimento no Novo Testamento**. 2. ed. rev. e atualizada. São Paulo: Hagnos, 2014.

RIENECKER, Fritz. **Comentário Esperança, Evangelho de Mateus**. Curitiba: Esperança, 1998.

TURNER, David; BOCK, Darrell L. **Cornerstone biblical commentary: Matthew and Mark**. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2005. v. 11.

THE SBL Handbook of Style. 2. ed. Atlanta: SBL Press, 2014.

O MODUS OPERANDI DA MODERNIDADE E O PENSAMENTO CRISTÃO

Misael Amaral³⁷⁰

RESUMO

Este artigo pretende apresentar a visão de mundo moderna que foi um produto de uma extraordinária convergência de eventos, ideias e personalidades. Devido a sua conflitante diversidade, gerou uma fascinante visão – de caráter radicalmente novo, com consequências acentuadamente paradoxais – tanto do Universo como do ser humano. Da mesma forma, esses elementos refletiram e geraram outra mudança fundamental no caráter ocidental. Para compreender a emergência histórica da cultura moderna. Este trabalho, portanto, visa examinar as épocas complexamente entrelaçadas do pensamento cristão e o pensamento científico uma das características indelévels da modernidade, onde a verdade deixa de pertencer, exclusivamente ao transcendente e passa a ser abalizada pela razão e pelo empirismo, sendo o Iluminismo é a e a revolução científica a corporificação deste pensamento.

PALAVRAS-CHAVE: MODERNIDADE, CIENTÍFICO, CRISTÃO

ABSTRACT

This article intends to present the modern worldview that was a product of an extraordinary convergence of events, ideas and personalities. Due to its conflicting diversity, it has generated a fascinating vision – of a radically new character, with markedly paradoxical consequences – of both the Universe and the human being. Likewise, these elements reflected and generated another fundamental change in the Western character. To understand the historical emergence of modern culture. This work, therefore, aims to examine the complexly intertwined epochs of Christian thought and scientific thought, one of the indelible characteristics of modernity, where truth ceases to belong exclusively to the transcendent and starts to be supported by reason and empiricism, with the Enlightenment being a and the scientific revolution the embodiment of this thought.

KEYWORDS: MODERNITY, SCIENTIFIC, CHRISTIAN

INTRODUÇÃO

³⁷⁰ Doutor em História pela (UERJ), Mestre em História pela (FGV/CPDOC), especializações em: História do Cristianismo pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP); História e Arqueologia do Antigo Oriente Próximo e Mediterrâneo (em andamento – UNASP), História Militar Brasileira (UNIRIO); História do Rio de Janeiro (UFF). Possui Curso de Extensão em Geografia e Arqueologia Bíblica pela Universidade Hebraica de Jerusalém (UHIJ), Graduações em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória (UNIDA) e em Ciências Navais - Habilitação Engenharia Mecânica Naval pela Escola Naval (EN).

A noção de “Modernidade”, em um certo sentido, pode ser entendida como o “mais recente” e, neste aspecto, não faz sentido algum falar sobre “fim da Modernidade”. Entretanto, na História a expressão se refere a um momento bastante definido que muitos historiadores chamam de Idade Contemporânea, que ocorre a partir do século XVIII.

Este período tem impregnado em si, a grande característica por uma confiança em relação ao ser humano de pensar por si mesmo, talvez o exemplo clássico dessa atitude possa ser encontrado no Iluminismo³⁷¹, que pode ser definido como a ênfase na capacidade da razão humana de compreender por si só, o mundo a sua volta, inclusive quanto aos aspectos deste mundo que seriam tradicionalmente reservados aos teólogos.

Neste sentido, Christopher Dawson aponta que toda Europa Ocidental foi transformada no século XVIII pelo advento de uma nova cultura científica e tecnológica. E o autor chama esses novos pensadores modernos de intelectuais leigos, visto que no período da Idade Média a maioria quase que total da intelectualidade era composta por religiosos nos mosteiros ou catedrais.

Desse modo, o período pós século XVIII, que alguns chamam de Contemporaneidade, enquanto outros preferem chamar de Idade Moderna tem uma grande relevância para a história do cristianismo. Conforme McGrath sublinha, este período estabeleceu o contexto em que se assentaram muitos dos desdobramentos e debates recentes, bem como deu origem a muitos dos movimentos que ainda influenciam a igreja e o mundo atual.

O termo Iluminismo só passou a ter grande circulação nas últimas décadas do século XIX. Sendo o ápice da visão do pensamento científico tanto racionalista quanto empirista, no entanto, percebe-se que ambas as formas de conhecimentos são cercadas de possibilidades e limitações, portanto o que caracteriza esse movimento foi sua ênfase na capacidade da razão humana de desvendar os mistérios do mundo. E as atitudes racionalistas continuaram até o século XIX, constituindo um importante elemento da crítica geral do Iluminismo em relação ao cristianismo.

³⁷¹ Segundo Richard Tamas, Iluminismo foi um movimento intelectual surgido no século XVII, que elevou a razão humana a um status quase divino e atribuiu a ela a habilidade de discernir a verdade, de qualquer tipo, sem apelar para a revelação divina sobrenatural do pensamento judaico-cristão. A razão, lei natural e o progresso humano foram temas dos séculos XVII e XVIII, também chamados de Idade da Razão. Os intelectuais dessa época rejeitavam as autoridades externas (Igreja, Bíblia e governo) e promoviam a razão como o padrão para todas as crenças e ações. O lema era: Sapere Aude! Que significa “tenha coragem de usar seu julgamento!” Alguns pensadores iluministas proeminentes foram: Descartes, Baruch Spinoza, Voltaire, Jean Jacques Rousseau, John Locke e Immanuel Kant. O final dessa era foi marcado pelas realidades da Revolução Francesa (1789) e pela conquista de Napoleão Bonaparte da Europa.

Mariano Fazio destaca que o pensamento iluminista introduziu um momento de incertezas para o cristianismo, sobretudo, na Europa Ocidental. O choque causado pela Reforma e as consequências das guerras de religião mal tinham terminado no velho continente, quando surgiu uma nova forma de oposição ao cristianismo e ainda mais radical, quais sejam, os iluministas evocando a autonomia humana em relação as Escrituras, a Igreja e a Deus.

Se a Reforma Protestante do século XVI havia desafiado a Igreja a repensar suas práticas e a forma de expressão de suas crenças, o Iluminismo viu as próprias credenciais intelectuais do cristianismo em si (e não algumas de suas formas específicas) enfrentar uma grande ameaça em várias frentes.

Importa destacar que as origens dessa oposição remontam ao século XVII, com ceticismo espinoziano³⁷², o cartesianismo no continente europeu e a progressiva influência do deísmo e do empirismo na Inglaterra³⁷³. O crescente destaque sobre a necessidade de revelar as raízes racionais da religião teve consequências bastante negativas para o cristianismo.

A partir da Modernidade ocorre uma quebra de paradigma do qual somos tributários até hoje. Onde a dúvida, o ceticismo, individualismo, relativismo e o fazer científico são as bases da nova base de formação do pensamento Ocidental e que reverberaram no Pensamento Cristandade.

Portanto, como já explicitado, a Modernidade encarece a importância da razão e do método científico na descoberta da verdade, refutando a possibilidade de se chegar a ela pelas tradições do passado, principalmente as religiosas. Estas ideias surgiram no recorte temporal entre a Guerra dos Trinta anos (1618-1648) e a Revolução Francesa (1789), perfazendo do século XIX o clímax dos pensamentos racionais e do vigor científico.

Neste sentido o conjunto de pensamentos e ideologias de autonomia humana em relação a religião cristã, sendo a capacidade humana a base da autoridade na razão suprema. Isso é percebido, de modo especial, naquela forma de razão que Immanuel Kant denominou “prática” e cujos julgamentos se dão na consciência. Essa faculdade tem para

³⁷² Baruch Espinoza foi um filósofo judeu holandês do século XVII que foi excomungado da sinagoga por seus pensamentos contrários a Torá. Sua crítica a religião se dá por meio da crítica as escrituras, com a obra “Tratado Teológico Político”.

³⁷³ Este ceticismo pode ser rastreado desde o período de Descartes e John Locke, respectivamente Racionalismo e Empirismo que vai conduzir ao que ficou conhecido como Ilustração.

o homem uma autoridade que não pode ser explicada, exceto por ser uma voz de Deus. Se a consciência fosse inteiramente isolada da divindade e independente dela, não poderia causar essa impressão solene e, às vezes, terrível. Ninguém teria medo de si mesmo se seu ser não estivesse ligado a um ser superior a si mesmo. Dos julgamentos da consciência, pode ser dito, literalmente, que Deus revela seu santo julgamento da consciência por meio deles.

No racionalismo teológico reconhece a razão como autoridade, sendo que esta autoridade não é independente das escrituras nem da igreja e/ou tradição, nem da experiência. A razão é um aspecto da *imago dei*. Sua autoridade é crítica e funcionalmente corretiva. Embora leve-se a sério as tradições recebidas, elas não são acolhidas de forma acrítica. A mente é uma revelação não escrita que reflete a mente divina. Entretanto, a mente é finita e decaída e, dessa forma, passível de erro. Logo, não é absoluta.

Por fim, a época da razão brotou de uma nova fé na lei e na ordem. A ciência moderna surgiu nos séculos XV e XVII e encheu os homens de perspectivas quanto a um novo tempo de paz e harmonia. Os pioneiros dessa ciência moderna forçaram os homens a pensar de uma maneira nova sobre o universo. Copérnico (1473-1543), insistindo que o sol, não a terra, era o centro do universo, Johan Kepler (1561-1630), concluindo que o sol emitia uma força magnética responsável pela movimentação dos planetas em suas respectivas órbitas e, por fim Galileu Galilei (1564-1642), provando a aceleração constante de corpos que caem por meio de um telescópio que ele mesmo construiu para examinar os planetas.

1 A RELAÇÃO PENSAMENTO CIENTÍFICO *VERSUS* PENSAMENTO CRISTÃO

Todas as descobertas da era da razão precisavam ser unificadas em único princípio que explicasse a dinâmica do universo e o apresentasse como uma grande máquina que operava por leis naturais inalteráveis e equações de funcionamento, essa façanha foi conseguida por um dos cientistas mais relevantes da Modernidade, Isaac Newton (1642-1727), quando Newton publicou no final do século XVII “Princípios Matemáticos da Filosofia Natural”, em que todas as leis de movimento, tanto dos corpos celestes quanto terrestres, foram harmonizadas em um princípio superior para o universo: a Lei da Gravidade.

Desse modo, o público, principalmente europeu, dos séculos XVII e XVIII estava fascinado pela maravilha da máquina – mundo de Newton – o mundo medieval de

espíritos invisíveis – anjos e demônios – parecia menos plausível e até mesmo mítico, e em seu lugar, surgia o universo centrado no sol e explicitado por leis da física que por sua vez eram operadas e apresentadas pela matemática.

Neste *Zeigeist*, o sol tomou o lugar da terra como centro. Alguns acreditavam que a humanidade havia perdido sua posição de ápice supremo da criação no mundo formado por Deus, outros sentiam que o próprio Deus havia perdido sua posição e parecia menos necessário para sustentar o mundo diante do fato de que o mundo opera por leis discerníveis. No entanto, os leitores hodiernos, devem ser lembrados de que o surgimento da ciência moderna dependeu absolutamente de convicções cristãs e que os responsáveis por sua continuidade foram mentes treinadas em ambientes e instituições cristãs. Importa ainda acentuar o novo enfoque sobre Deus nesta época, que as discussões desse recorte temporal costumam retratar Deus como mais um ator no palco, não mais como senhor majestoso dirigindo o projeto.

De acordo com Justos Gonzalez a revelação deste imenso universo deixou alguns pensadores daquele tempo consternados, como Blaise Pascal (1623-1662), físico francês, declarando: “terrível vastidão que nos traga como átomos efêmeros³⁷⁴”, enquanto outros enxergavam esses fatos como um convite para descobrir os segredos da existência do cosmos, como o poeta do inglês do século XVIII Alexander Pope, ao afirmar: “escondiam-se, em trevas, a natureza e suas leis; Disse Deus: ‘Haja Newton’, e tudo luz se fez³⁷⁵.”

Esse acesso repentino aos mistérios do universo pareceu engrandecer o papel da razão humana e o ocaso do senso comum. Se o universo é uma máquina estável com todas as peças coordenadas por um grande projeto, então o homem precisaria apenas pensar com clareza para encontrar o sentido da vida e a verdadeira felicidade. Essa ideia fundamental de que o homem tem capacidade de encontrar a verdade pelos sentidos e pela razão deu origem ao nome do período: Era da Razão. É importante salientar que isso não significa que repentinamente o homem simples passou a assumir ares de intelectualidade, até porque muitos cristãos viveram e morreram na fé de seus pais e conduzidos pela Igreja, sem qualquer consciência de que um novo arquétipo havia surgido, todavia, a perspectiva e a direção do Ocidente haviam tomado um caminho sem volta.

³⁷⁴ SAWYER, James. **Uma Introdução à Teologia**. São Paulo: Vida, 2009, p. 456.

³⁷⁵ Idem, p. 459.

Romera Sublinha que o cristianismo não pode escapar das consequências dessa revolução intelectual. Durante 1200 anos, as ideias de Agostinho haviam dominado a cristandade, segundo as quais o homem era um pecador escravizado que necessitava, sobretudo, da graça sobrenatural de Deus. E, no intuito de garantir a disponibilidade dessa graça por meio da Igreja cristã, Deus ordenara os poderes do Estado para proteger a verdade e punir o erro. Agora, porém, a *intelligentsia* argumentava algo novo e diferente, o homem não é pecador; ele é criatura sensata e aparentemente precisava mais de bom senso do que da graça de Deus. Desse modo, os cristãos vivenciaram atmosferas antitéticas. No início, durante os anos finais do século XVII, alguns cristãos, especialmente na Inglaterra, tentaram coadunar razão e fé, alegando que o cristianismo era totalmente racional, e que algumas verdades vêm pela razão, e outras pela revelação. Algumas coisas, como a existência de Deus, vêm pela observação do céu; outras, como a ressurreição de Cristo, pelo testemunho das Escrituras.

Pode-se, portanto, esquadrihar todos esses aspectos do surgimento do pensamento científico a fim de articular as questões racionais no pensamento cristão, tendo como pano de fundo o nascedouro da Filosofia Natural ou a Ciência Moderna e a partir daí assinalar alguns reflexos deste pensamento tecnológico no cristianismo da era Moderna.

2 RACIONALISMO DENTRO O PENSAMENTO CRISTÃO

Alister McGrath sublinha que o termo "racionalismo" deve ser usado com cautela em relação ao Iluminismo. Em primeiro lugar, deve-se destacar que o termo é habitualmente empregado de forma indiscriminada e imprecisa, designando a atmosfera geral de otimismo fundada na crença do progresso científico e social, que permeia muito dos documentos da época. Esse uso do termo é confuso e deve ser evitado. O racionalismo, em seu sentido apropriado, talvez seja mais bem definido como a doutrina segundo a qual o mundo exterior pode ser conhecido exclusivamente por meio da razão.

Mariano Fasio assinala que o racionalismo dava ênfase principalmente a dois pontos: liberdade e dignidade, e investigação científica. Vale lembrar alguns dos principais filósofos racionalistas da época foram: o judeu holandês Baruch Spinoza (1632-1677) e o matemático alemão Gottfried Leibniz (1646-1716) no Continente Europeu, e, na Inglaterra, John Locke (1632-1704). Para Locke, a prova da verdade era a razoabilidade, no sentido de conformidade com o senso comum.

Entre os filósofos alemães, o barão Christian von Wolff (1679-1754), membro do grande núcleo pietista³⁷⁶ que funcionava a partir da Universidade de Halle, desenvolveu uma espécie de teologia matemática, caracterizada pela busca de uma verdade racional e imutável. Halle foi aos poucos se tornando um centro de teologia racionalista entre os protestantes.

Embora tenha havido algumas contribuições benéficas à sociedade como um todo, o racionalismo provocou graves e perturbadoras consequências na vida da cristandade, dentre as quais o ateísmo, o declínio da fé e o enfraquecimento da vida religiosa. No campo teológico-eclesiástico, o racionalismo teológico tendeu a modificar, e até mesmo destruir, algumas ortodoxias confessionais cristãs. Os teólogos racionalistas defendiam a tese de que a bondade em Deus não poderia diferir em essência da bondade no homem e, por conseguinte, Deus não poderia fazer o que para o homem seria imoral. Embora, em sua grande maioria, pelo menos até o final do século XVIII os racionalistas aceitassem os milagres do Novo Testamento, eles suspeitavam de tudo que não se conformava com sua visão mecanicista do universo pautada no pensamento científico de newtiano.

3 ROMANTISMO NO PENSAMENTO CRISTÃO

Na última década do século XVIII, receios cada vez maiores em relação à aridez do racionalismo vieram a público. A razão, vista certa vez como libertadora, passou pouco a pouco a ser considerada como algo espiritualmente escravizante. O local de expressão dessas preocupações não foram tanto as faculdades de filosofia, mas sim os círculos literários e artísticos, em particular na capital da Prússia, Berlim, onde os irmãos Friedrich e August William Schlegel³⁷⁷ se tornaram especialmente influentes.

Evidentemente o "romantismo" é algo difícil de definir. Talvez a melhor visão do movimento seja a de uma reação contra certos temas centrais do Iluminismo, especificamente a alegação de que a realidade pudesse ser apreendida pela razão humana. Essa redução da realidade a uma série de raciocínios simplistas parecia, aos românticos, uma distorção censurável e grosseira. Naqueles pontos em que o Iluminismo apelava à razão humana, o romantismo fazia um apelo à imaginação humana, capaz de admitir o

³⁷⁶ Um dos ramos do protestantismo alemão.

³⁷⁷ No alvorecer do século XIX, os irmãos Schlegel anunciavam a necessidade de se realizar uma revolução estética nos estudos literários. Uma revolução que ecoasse a atmosfera de mudanças que se operavam em todos os âmbitos da vida e da arte. Em linhas gerais, a denominada revolução estética schlegeliana representou uma ruptura com as normas até então vigentes no *modus faciendi* de crítica literária do século XVIII alemão.

profundo senso de mistério, derivado da percepção de que a mente humana não pode nem mesmo compreender esse mundo finito, quanto mais o infinito além dele.

Assim, o romantismo encontrava-se igualmente insatisfeito em relação às tradicionais doutrinas cristãs e aos racionais chavões ético-morais do Iluminismo: ambos haviam falhado em fazer justiça à complexidade do mundo, em uma tentativa de reduzir o "mistério do universo" - para usar uma frase que se encontra nos escritos dos irmãos Schlegel - as fórmulas puras.

Uma reação contrária à aridez da razão foi, portanto, complementada por uma ênfase sobre a importância epistemológica dos sentimentos e emoções do ser humano. O romantismo teológico alemão veio a desenvolver dois axiomas relativos à *Gefühl*.³⁷⁸

Segundo Paul Tillich o racionalismo teológico pode ter feito seu apelo à razão individual; o romantismo teológico manteve a ênfase sobre o aspecto individual, mas substituiu a preocupação com a razão por um novo interesse pela imaginação e pelo sentimento pessoal. O Iluminismo era interiormente voltado à razão humana, o romantismo, aos sentimentos humanos, encarando-os como "a chave para todos os mistérios"

Foi a partir desta perspectiva que Friedrich Schleiermacher³⁷⁹ desenvolveu a sua teologia liberal, sendo o ponto fulcral da teologia fundamentada na experiência, ou *Gefühl*, a consciência do divino e não na tradição dogmática cristã.

4 O HISTORICISMO

O historicismo foi uma das características mais marcantes da Era da Razão, onde a História passou por um processo de escrutínio elevado e profundo, sendo tratados aspectos como a crítica dos testemunhos e dos documentos, avaliando a validade e os detalhes de interface e interdisciplinaridade a fim de se chegar a maior exatidão dos eventos e personagens históricos o mais próximo da realidade possível, bem como mitigar anacronismos.³⁸⁰

³⁷⁸ Talvez a melhor tradução desse vocábulo alemão seja "sentimento" ou "emoção", embora nenhum desses termos possibilite a exata extensão do significado associado ao vocábulo original.

³⁷⁹ Foi um personagem que influenciou profundamente a teologia protestante. Ele reivindicou a liberdade da ciência na teologia. Também foi um precursor dos estudos bíblicos da Igreja Católica. Foi definido como um "Padre protestante" da Igreja dos tempos modernos.

³⁸⁰ Erro de cronologia que consiste em atribuir a uma época ou a um personagem ideias e sentimentos que são de outra época, ou em representar, nas obras de arte, costumes e objetos de uma época a que não pertencem. Pode também ser atitude ou fato que não está de acordo com sua época.

Todo pensamento teológico está envolvido em um determinado aspecto ou circunstância cultural e histórica específica. Nesse sentido, a mesma fé pode sofrer interpretações multifacetadas, dependendo do ponto de vista da sociedade na qual esteja inserida. Assim, cada cultura produz teologias próprias, como ocorre no Ocidente e no Oriente, ambos com variadas culturas teológicas. Além disso, a época em que se desenvolve esta ou aquela teologia é fruto da visão de mundo construída pela coletividade da época, ou seja, de acordo com os anseios comuns ao momento em que é desenvolvida. Por isso, determinados períodos históricos são marcados com o domínio de algumas escolas teológicas como, por exemplo, a teologia patrística, posteriormente a teologia escolástica.

Portanto, historicismo teológico investiga a compreensão progressiva do cristianismo e da verdade da revelação divina na vida, no coração, na adoração e no pensamento da humanidade. Sua tarefa é descritiva, posto que se relaciona com o passado como passado. O historicismo teológico procura responder à questão: “o que as gerações passadas compreendiam e ensinavam com referência a fé cristã e por que entendiam e ensinavam dessa forma³⁸¹?”

O historicismo, dentro do aspecto teológico cristão, é uma disciplina híbrida que trabalha tanto a teologia e a história. Esse híbrido reconhece que forças históricas e sociológicas estão envolvidas na forma em que questões são elaboradas e as respostas são dadas, mas a teologia histórica não faz que as respostas sejam absorvidas pelo aspecto sociológico. Em vez disso, embora reconheça os fatores contingentes envolvidos, o historicismo teológico está preocupado com o conteúdo das crenças apresentadas como intrinsecamente cristãs. Além disso o historiador da teologia cristã deve estar atento ao contexto cultural dos teólogos e das proposições que ele investiga e registra. Toda teologia é formulada em um contexto cultural. Fatores culturais influenciaram a teologia de teólogos no passado de maneira que os próprios teólogos nem sempre percebiam.

Esta percepção é ratificada por McGrath, sublinhando que este historicismo busca investigar as circunstâncias históricas em que as ideias se desenvolveram ou foram especificamente formuladas. Seu objetivo é desvendar a ligação que há entre contexto e o pensamento cristão. Demonstra, por exemplo, que não foi por acaso que a doutrina da justificação pela fé tivesse, pela primeira vez, adquirido uma importância fundamental ao final do Renascimento. Também demonstra, por exemplo, como o conceito de salvação,

³⁸¹ MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia Cristã**. Shedd, São Paulo, 2005, p. 253.

encontrado na teologia latino-americana da libertação, está intimamente relacionado ao contexto socioeconômico da região. Esclarece a forma como as tendências culturais seculares - como o liberalismo, marxismo e o tradicionalismo - encontram seus equivalentes na área da teologia.

Dizer que o cristianismo normalmente absorve, de forma inconsciente, ideias e valores pertencentes a seu contexto cultural parece ser algo bastante óbvio. No entanto, essa observação é de extrema importância. Aponta para o fato de que existe, na teologia, um elemento transitório ou condicional que não é necessário, nem inerente a seus fundamentos. Em outras palavras, certos pensamentos que normalmente foram tidos como cristãos, podem acabar se revelando meras ideias importadas de um contexto secular. Um exemplo clássico é o conceito da impassibilidade de Deus - isto é, a noção de que Deus não é capaz de sofrer. Essa era uma ideia sólida nos círculos filosóficos gregos. Os primeiros teólogos cristãos, ansiosos por conquistar respeito e credibilidade nesses círculos, não a contestaram. Como resultado disso, essa noção tornou-se profundamente arraigada na tradição teológica cristã.

James Sawyer sublinha que o estudo da história do cristianismo põe a nossa disposição um poderoso instrumento para a correção das visões estáticas da própria teologia, Permitindo ver que:

- Certas ideias foram formadas sob circunstâncias bastante específicas e, ocasionalmente, erros são cometidos.
- A evolução da teologia não é algo irreversível; os erros do passado podem ser corrigidos.

Por fim, é importante destacar que o estudo da história nos alerta tanto em relação aos equívocos cometidos no passado, quanto ao modo alarmante com que são repetidos no presente. Conforme Christopher Dawson chama a atenção para a dimensão prática do fazer historiográfico, isto é, ao pesquisador de história cristã é exigida a feitura de uma “boa” história, rigorosa, como é exigido de qualquer historiador que deseja ter um trabalho válido, o que engloba o *modus operandi* e suas generalizações. Conceitos, modelos e problemas, tudo é resultado de generalizações sistemáticas e conscientes, as quais são aplicadas a estudos particulares e bem delimitados. Se assim, não for, a História não passará de crônica.

5 O EXISTENCIALISMO

O existencialismo cristão se baseia na compreensão de Cristianismo do filósofo do século XIX Soren Kierkegaard. Ele argumentava que o universo é, fundamentalmente, paradoxal e que o seu maior paradoxo é a união transcendente de Deus e do imanente humano na pessoa de Jesus Cristo. Ele também postulou que ter um relacionamento pessoal com Deus supera todas as normas morais estabelecidas, as estruturas sociais e normas comuns, pois ele afirmou que, seguir as convenções sociais é essencialmente uma escolha estética pessoal que os indivíduos fazem.

Kierkegaard propôs que cada pessoa deve fazer escolhas independentes, que compreendem, em seguida, a sua existência. Nenhuma estrutura imposta - mesmo os mandamentos bíblicos - pode alterar a responsabilidade de cada indivíduo em procurar agradar a Deus de qualquer forma pessoal e paradoxal, Deus escolhe estar satisfeito. Cada pessoa sofre a angústia da indecisão até que ela faça um "salto de fé", e comprometa-se a uma escolha particular. Cada ser humano é confrontado pela primeira vez com a responsabilidade de saber de sua própria vontade, e depois com o fato de que uma escolha, mesmo que errada, deve ser feita a fim de viver autenticamente.

Kierkegaard também defendeu a ideia de que cada pessoa existe em uma das três esferas (ou planos) de existência: o estético, o ético e o religioso. A maioria das pessoas, observou ele, vive uma vida estética em que nada importa, além da aparência, prazer e felicidade. Vive-se de acordo com os desejos dessa esfera que as pessoas sigam as convenções sociais. Kierkegaard também considerou a violação das convenções sociais, por motivos pessoais (por exemplo, na busca de fama, a reputação de rebeldia), a ser uma escolha pessoal estética. Um grupo muito menor são aquelas pessoas que vivem na esfera ética, que dão o seu melhor para fazer a coisa certa e ver passar as graças superficiais e ideias da sociedade. A terceira e mais alta esfera é a esfera da fé. Para estar na esfera da fé, Kierkegaard diz que é preciso dar a totalidade de si mesmo para Deus. Tratando de modo mais detido desses níveis, Kierkegaard elenca os estágios assim:

- Estágio Estético – A maior parte das pessoas está no estágio estético, buscando diferentes formas de prazer e excitação como um meio de mascarar o vazio e a falta de sentido de suas vidas. São atraídas por tudo que lhes desperte atenção, desejam muitas coisas ao mesmo tempo e sentem dificuldades em fazer escolhas, visto que nenhuma das opções parece ser mais valiosa que outra. Neste nível a busca incansável pelo prazer levam as pessoas ao tédio e ao desespero.
- Estágio Ético - as pessoas assumem a responsabilidade por fazer escolhas, mas se orientam por princípios éticos estabelecidos por terceiros para realizar tais

escolhas, em geral se orientam pela moralidade convencional ou por dogmas religiosos, embora esse nível seja superior ao anterior, Kierkegaard considera que as pessoas não estão colocando toda sua liberdade pessoal em ação para escolher o seu próprio caminho.

- Estágio Religioso – aquele em que as pessoas reconhecem e aceitam suas responsabilidades e estabelecem uma relação única e pessoal com Deus, sem se limitarem pela moralidade convencional e nem pelos dogmas, mas se orientando por sua auto consciência e a natureza de Deus, neste estágio as pessoas estão abertas a possibilidades na vida que contrariam os padrões sociais vigentes e por isso, costumam ser vistas como questionadoras, inconformistas e pioneiras. Elas dão um salto de fé! *Sea of Faith*

Um dos teólogos protestantes mais expressivos do existencialismo teológico foi Rudolf Karl Bultmann foi discípulo de um filósofo que influenciou muito o século XX que foi ao Martin Heidegger e um dos importantes representantes do chamado existencialismo e Bultmann vai se utilizar de recursos desse pensamento para construir sua teologia, que é pensar mesmo que o que vale é a experiência que a gente tem da existência o que conta mesmo não é o quanto nós sabemos de onde viemos, mas como nós vivemos, como nós lidamos com a vida concreta que aparece.

Bultmann propôs uma ruptura radical entre História e a fé, e argumentava que, se o Novo Testamento devia ser aceito pelo homem moderno, mas deveria ser demitologizado e reinterpretado de modo existencial, num contexto moderno. O ceticismo histórico dele, porém, preservou quase nada da historicidade do Novo Testamento, exceto a realidade da crucificação. A preocupação de Bultmann não era a eliminação dos mitos, pelo contrário, ele procurou uma reinterpretação da linguagem mitológica da Bíblia. “É bem possível que numa concepção mística do passado do universo possam ser descobertas de novo verdades que foram perdidas numa época de Iluminismo³⁸²”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os diversos movimentos de reação à ortodoxia estão interligados entre si, de modo que fica difícil discernir fronteiras específicas, quer quanto à época de sua aplicação,

³⁸² Bultmann, Rudolf *Apud* GUNDRY, Stanley. **Teologia Contemporânea: uma análise dos pensamentos dos principais teólogos hodiernos.** Mundo Cristão, São Paulo, 2007, p. 54.

como no que se refere ao seu conteúdo. Dessa forma, se constata que é muito tênue a linha divisória entre as fases e subfases do liberalismo teológico. Na realidade, a Modernidade nada mais foi que uma continuação de seus antecessores: racionalismo, deísmo e Iluminismo.

Percebe-se, portanto, a influência do pensamento científico no fazer do pensamento cristão do pós Revolução Francesa (1789) em diversas áreas, como o advento do historicismo, entre outros. Vale salientar que na esfera cristã do protestantismo pareceu ser mais suscetível a interferência da ideologia tecnológica que surgiu na era da razão, onde diversos pensadores cristãos protestantes sofreram diretamente a ação do pensamento tecnológico.

Ao tratar da questão da influência do pensamento moderno no cristianismo, a ideia deste artigo foi a de lançar luz acerca da temática tão próxima, mas ao mesmo tempo tão complexa que em última análise seria o diálogo entre religião e ciência, o que não é algo simples. Portanto, este texto é repleto de limitações e possibilidades.

REFERÊNCIAS

- DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- FAZIO, M. Secularización y cristianismo. *Las corrientes culturales contemporáneas, Rosario*: Ediciones Logos Ar, 2014.
- GUNDRY, Stanley. *Teologia Contemporânea: uma análise dos pensamentos dos principais teólogos hodiernos*. Mundo Cristão, São Paulo, 2007.
- GONZALEZ, Justo. *E até aos confins da terra: Uma história ilustrada do cristianismo*. Vários tradutores. São Paulo: Vida Nova, 1980.
- MCGRATH, Alister. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia Cristã*. Shedd, São Paulo, 2005.
- ROMERA, L. *A fé cristã diante dos desafios da cultura contemporânea*, Synesis, v.4, n.2, pp. 117-144 (2012). Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/268/177>.
- SAWYER, James. *Uma Introdução à Teologia*. São Paulo: Vida, 2009.
- TARNAS, Richard. *A Epopeia do Pensamento Ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. Trad. de Jaci C. Maraschin. São Paulo: ASTE, 2003.

SAÚDE EMOCIONAL E LIDERANÇA: OS EFEITOS DO ADOECIMENTO EMOCIONAL DO LÍDER SOBRE A SUA EQUIPE

Cíntia Ândria de Sousa Granato³⁸³

Jonathas Lopes Pereira³⁸⁴

RESUMO

Liderança é a tarefa de influenciar equipes rumo a objetivos comuns na organização. Esta tarefa exige habilidades interpessoais dos líderes a fim de que os resultados sejam alcançados. Porém, por não saberem lidar com suas emoções e com o estresse oriundo do exercício de poder, os líderes adoecem emocionalmente e, por conseguinte, adoecem suas equipes, que acabam reproduzindo comportamentos nocivos na organização. A saída para este ciclo é o desenvolvimento da saúde emocional, baseada na inteligência emocional, competência emocional e gestão das emoções.

PALAVRAS-CHAVE: LIDERANÇA, EMOÇÕES, INFLUÊNCIA, GESTÃO DE EQUIPES.

ABSTRACT

Leadership is the task of influencing teams towards common goals in the organization. This task requires interpersonal skills from leaders in order to achieve results. However, because they do not know how to deal with their emotions and with the stress arising from the exercise of power, leaders get emotionally sick and, therefore, their teams get sick, which end up reproducing harmful behaviors in the organization. The output for this cycle is the development of emotional health, based on emotional intelligence, emotional competence and emotion management.

KEYWORDS: LEADERSHIP, EMOTIONS, INFLUENCE, TEAM MANAGEMENT.

³⁸³ Graduada em Licenciatura em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1991), graduação em Formação em Psicólogo pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1992) e graduação em Bacharel em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1991). Possui pós-graduação em Psicopedagogia pela UERJ (1995) e mestrado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (2011). Atualmente é professor - Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia.

³⁸⁴ Licenciado em História pela Universidade Veiga de Almeida (2016), bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul (2020) e pós-graduado em Gestão Estratégica de Pessoas pela Universidade Cândido Mendes/AVM (2021). Mestrando em Filosofia e Ensino pelo CEFET-RJ. Funcionário do Banco do Brasil S.A com área de atuação em Patrimônio no Centro Cultural Banco do Brasil. Professor e coordenador de prática litúrgica do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

INTRODUÇÃO

Para começarmos a nossa discussão sobre a temática de liderança emocionalmente doente, precisamos definir os conceitos que servirão como pressupostos de onde partiremos rumo as conclusões. Para John Haggai, a liderança é um esforço de exercer uma influência consciente sobre um grupo, com o objetivo de leva-los a alcançar resultados que acarretem em benefícios permanentes para o grupo ou organização.³⁸⁵ Ao definir liderança como um esforço, Haggai coloca a liderança num nível de construção intencional, ou seja, os indivíduos se constroem como líderes num processo constante de aperfeiçoamento. Logo, o senso comum de que indivíduos nascem líderes é desconsiderada na definição de Haggai. Sobre esta questão, ele acrescenta: “Existem algumas (pessoas) que, intuitivamente, exercem algumas das características de um líder, mas a verdadeira capacidade de liderança é obtida pelo exercitamento.”³⁸⁶ Através desta definição podemos reforçar a tese da liderança como um aprendizado, que exige intenção e esforço em desenvolver novas ferramentas e habilidades que agreguem e sejam úteis na efetividade da ação.

Ainda na definição de liderança, podemos encontrar a sua função. Haggai afirmou que o líder exerce uma influência consciente, especial. Uma influência que não é forçada. Para ele, a força do verdadeiro líder está na confiança que seus liderados depositam nele.³⁸⁷ E nisso estabelece-se uma evidente diferença entre autoridade e influência.

Estas são as duas ferramentas importantes na tarefa de liderar, mas possuem suas particularidades. A primeira surge das credenciais de serviço outorgadas ao líder. Está ligada à sua posição hierárquica e autoritativa sobre indivíduos numa organização. Logo, vem automaticamente com a investidura do cargo. A segunda é mais abstrata e difícil de ser descrita, pois pertence ao nível das relações pessoais, comunicação, habilidades de ouvir pessoas. Para Clemens e Mayer, a influência se define como o distintivo das grandes lideranças para conseguir que os colaboradores se comprometam a atingir suas possibilidades máximas de realização. Entende-se que a liderança envolve motivação, fazer com que os liderados atuem por vontade própria, inflamados pela influência de um líder são impelidos a agir. A influência da liderança deve ser motivadora, pois visa

³⁸⁵ HAGGAI, John. *Seja um líder de verdade*. Editora Betânia: Belo Horizonte. 1990,p.20

³⁸⁶ Idib, p.20-21

³⁸⁷ Ibid, p.21

despertar o interesse e o esforço dos liderados a realizar aquilo que será de objetivo comum.³⁸⁸

A conclusão de Clemens e Mayer é que influir é mais eficaz do que usar de autoridade, por mais que se use de autoridade para a base da ação em grupo. Um líder que sabe fazer uso da influência respeita os que seus liderados têm a oferecer, descobrindo que o melhor caminho para adquirir autoridade é começar a abrir mão dela, pois o poder não deriva somente do nível ou cargo ocupado por um sujeito na hierarquia funcional. Com isso, o líder exercerá o poder referente, que é fruto do desejo dos liderados de seguirem o exemplo do líder, e não somente o poder legítimo, baseado na posição hierárquica³⁸⁹. Influir pode ser mais eficaz na condução de uma equipe rumo a objetivos comuns.

Boyatzis e Mckee construíram o conceito de líderes ressonantes para ressaltar o valor e o papel da influência. São lideranças motivadoras que constroem relacionamentos ressonantes com as suas equipes. Líderes ressonantes são capazes de administrar bem as suas emoções e com isso são capazes de ler os indivíduos ao redor de maneira assertiva. Com essa leitura, são hábeis em construir conexões, levando as pessoas a causas comuns, construindo uma comunidade e criando um ambiente que conduz os indivíduos a desejarem ir juntos em uma mesma direção.³⁹⁰

1 QUANDO A LIDERANÇA É EMOCIONALMENTE DOENTE?

Logo, a matéria prima da liderança é a influência. E influenciar não é tão fácil como se imagina. Exige um esforço consciente e contínuo, pois a liderança é estressante e algumas vezes solitária. A liderança é um exercício de poder e influência, e uma das consequências negativas do poder é o distanciamento das pessoas, o que pode contribuir para um processo de adoecimento.³⁹¹ Líderes ou pessoas emocionalmente doentes não são capazes de influenciar suas equipes e isso acarreta prejuízos para a organização. Líderes doentes provocam medo, revolta, divisões e isto é perceptível nos resultados e nos

³⁸⁸ CLEMENS, John, MAYER, Douglas. *Liderança, o toque clássico: A arte de liderar de Homero a Hemingway*. Editora BestSeller: São Paulo, 1987, p.14

³⁸⁹ Ibid., p.231

³⁹⁰ BOYATZIS, Richard. MCKEE, Annie. *O poder da liderança emocional: liderança vibrante com empatia, esperança e compaixão*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006, p.21

³⁹¹ Idib, p.7

relacionamentos da equipe. Um líder emocionalmente doente é alguém que está operando em contínuo déficit emocional. É alguém que carece da consciência de seus sentimentos, fraquezas, limitações e principalmente de que seu esgotamento emocional, que impacta diretamente os resultados de sua liderança. Além disso, não consegue compreender as emoções e perspectivas das outras pessoas, desembocando em ações imaturas e hostis.³⁹² Sobre isso Scazzero afirmou:

“Essa falta de consciência emocional estende-se também aos seus relacionamentos pessoais e profissionais, na inabilidade de ler e responder ao mundo emocional dos outros. De fato, eles estão sempre cegos ao impacto emocional que exercem sobre os outros, especialmente em seu papel de liderança.”³⁹³

Líderes emocionalmente doentes são ineficazes. Utilizam de forma equivocada a sua influência e de modo egoísta almejam e perseguem os objetivos, com isso administram mal os outros e a si próprios. Segundo Boyatzis e McKee, estes líderes transferem o estresse para outras pessoas, criando um ambiente estressado ao redor e conseqüentemente adoecendo suas equipes. O resultado da organização é sempre menor do que podia ser e a dissonância acaba se tornando um padrão aceitável.³⁹⁴

Líderes doentes adoecem suas equipes, pois as emoções são contagiosas. Quando a equipe discerne o adoecimento da liderança, acaba ajustando seus padrões de funcionamento e produtividade de acordo com os ritmos do líder doente. As equipes respondem emocionalmente e quase automaticamente aos impulsos da liderança doente. De acordo com Boyatzis e McKee, as emoções afetam a percepção e o senso crítico das pessoas em relação a cenários sociais e também alcançam os seus comportamentos. Como exemplo desta sentença, citam situações em que colegas de equipe, confusos pelo comportamento ansioso ou agressivo de alguém, optam em abordar estas pessoas de modo mais cauteloso, receoso e até em algumas condições, temeroso. Deste modo, quando o líder é doente e expressa isso em emoções destrutivas e explosivas a consequência disto sobre a equipe é inevitável: medo, temor, reações não autênticas, dificuldades em ouvir críticas, medo de mudanças e proposições, barreiras ao diálogo e interação, imaturidade da equipe diante dos desafios, conflitos geracionais, fim da

³⁹² SCAZZERO, Peter. *O Líder Emocionalmente Saudável*. UnitedPress: São Paulo, 2016, p.21

³⁹³ Ibid, p.24

³⁹⁴ BOYATZIS, Richard. MCKEE, Annie. *O poder da liderança emocional: liderança vibrante com empatia, esperança e compaixão*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006, p.50

capacidade de formar novos líderes, etc. Está deste modo constituído um ambiente tóxico, iniciado por uma liderança doente.³⁹⁵

2 O ADOECIMENTO EMOCIONAL DA LIDERANÇA

Boyatziz e McKee apontam três grandes motivos para o adoecimento emocional da liderança. Em primeiro lugar, apontam a Síndrome do Sacrifício: um crescimento do estresse do poder. Isto é contagioso para os indivíduos que ocupam posições de responsabilidade e cuja tarefa depende da influência que exercem sobre os outros indivíduos. Sobre a Síndrome do Sacrifício, estes autores consideram:

“Exige-se que os líderes exerçam influência todos os dias e, com poder, esta forma específica de estresse é inevitável. Para um líder, tal tipo de estresse pode tornar-se crônico com o passar do tempo, porque os nossos corpos não foram criados para lidar com pressões ininterruptas que acompanham o papel da liderança.”³⁹⁶

Constata-se que a Síndrome do Sacrifício faz com líderes convivam com o aumento do estresse e da tensão advindas do exercício do poder e naturalizem estes processos, não providenciando meios de dissolvê-los, mas antes os constituindo como parte integrante do exercício da liderança, o que os faz “sacrificar-se” em prol da liderança que exercem. A este processo de naturalização do estresse os autores atribuem a segunda grande causa de adoecimento.³⁹⁷ E o último grande motivo do adoecimento dos líderes é a cultura organizacional que perpetua este padrão, são “organizações que criam seus próprios monstros”.³⁹⁸

Na liderança, os indivíduos lidam com tensões e crises de inúmeras dimensões e efeitos e é nesta habilidade de administrar estas crises que se constituem os líderes de destaque: indivíduos que souberam usar sua inteligência, conhecimentos técnicos, foco e energia para resoluções e resultados satisfatórios. Essa busca pela excelência em liderar faz com que muitas vezes nos doemos ao máximo, produzindo um enorme esgotamento. Eis aí a Síndrome do Sacrifício, fomentada pela nossa busca por eficácia. No processo de nos doarmos, perdemos o controle e acabamos nos tornando ineficazes, pois a barreira

³⁹⁵ Idib, p.26

³⁹⁶ BOYATZIS, Richard. MCKEE, *Annie. O poder da liderança emocional: liderança vibrante com empatia, esperança e compaixão*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006, p.37-38

³⁹⁷ Ibid, p.38

³⁹⁸ Ibid, p.38

emocional e física destes líderes estão destruídas, e deste modo seus resultados estão comprometidos.³⁹⁹

Vivemos em um tempo de grandes tensões diárias, que se constituem como elementos estressores. O conceito de estresse vem do termo latino “stringere” que se refere a uma tensão, aperto, sofrido por alguém no processo de adaptação a uma realidade qualquer. É um processo de adaptação geral, onde o organismo se vê estimulado por forças exteriores e desta maneira procura adaptar-se ou reagir a tais forças, mesmo que isso custe o desgaste físico e psíquico.⁴⁰⁰

Esta estimulação pontual, agressiva ou não, sempre produz uma gama de reações no organismo, que são respostas neuronais, neuroendócrinas, metabólicas e comportamentais. Com isso, toda situação que o organismo enfrentar um agente estressor, o indivíduo se torna mais atento, a respiração é acelerada e a circulação ativada em maior frequência, além de aumentar a produção de hormônios e neurotransmissores. A reação ao estresse em princípio é positiva, pois objetiva mobilizar o potencial da ação do corpo, porém a sua intensidade e sua duração encaminham-se ao esgotamento e ao adoecimento.⁴⁰¹

Ururahy e Albert problematizam as definições sobre estresse que o consideram apenas como uma mera resposta automática aos estímulos, o que julgam uma definição frágil:

“Ora, sendo o estresse uma reação ao meio, então não haveria nada a se fazer, senão suportá-lo. Ou então modificar o meio, o que, convenhamos, em alguns casos é impossível. O estresse, na verdade, é produzido cada vez que o indivíduo se depara com a iminência de enfrentar um novo ambiente e consiste, em primeira instância, em fenômeno de adaptação à mudança. Essa mudança pode, é claro, ser muito importante (uma morte), ou de pequena monta (um telefone que toca, uma luz que se apaga), pode ser negativa (um aviso de demissão) como positiva (uma promoção). Evidentemente, os grandes eventos provocam maior dificuldade de adaptação e, portanto, mais estresse. Mas é bom não subestimar as miudezas da vida: quando muito repetidas estas também podem se transformar em enormes dificuldades.”⁴⁰²

Os custos desta adaptação se acumulam e sem perceber o indivíduo vai esgotando o seu capital de recursos para refrear os efeitos do estresse. Quando este acaba, não há

³⁹⁹ Ibid, p.38

⁴⁰⁰ URURAHY, Gilberto. ALBERT, Éric. *O cérebro emocional: as emoções e o estresse do cotidiano*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p.42

⁴⁰¹ Ibid, p.42-43

⁴⁰² Idib, p. 53

mais possibilidades de se adaptar e é neste ponto que o estresse é experimentado amargamente, tornando-se nocivo a saúde física e mental.

Nossos corpos não foram desenvolvidos para conviver sob constante pressão. Para lidar com um fardo tão pesado, é preciso desenvolver habilidades de autocontrole e gestão emocional, a fim de garantir nossa estabilidade diante de tantas pressões. Líderes que acumulam fardos pesados sobre si mesmos, cuja efetividade da liderança depende da influência que exercem e na orientação e direção para equipes diante de desafios, precisam de uma grande reserva de capital para refrear o estresse. Os líderes que não são hábeis neste gerenciamento de tensões sobre si experimentarão o estresse crônico do poder.⁴⁰³

A naturalização do estresse é fruto de hábitos defensivos, que são mecanismos de atuação e funcionam para proteger ou distrair do desconforto ocasionado pelo estado emocional em que nos encontramos. Isso se evidencia de diversos modos: alguns lidam com os cenários assumindo riscos desnecessários, outros buscam a reafirmação de sua posição e poder, outros apostam no ceticismo e cinismo e outros ainda preferem culpar e responsabilizar terceiros. Estes hábitos defensivos acabam produzindo um efeito reverso ao esperado, pois não solucionam conflitos ou ajudam indivíduos a encará-los, apenas os acentuam e com isso impingem ainda mais sofrimento aos líderes que deles se utilizam.⁴⁰⁴

Esta espiral decadente proporciona confusão e infelicidade, sentimentos estes causadores de imagens mentais que acentuam emoções negativas e desesperançadas. A isto, nomeia-se de auto conversa. Segundo Boyatzis e Mckee, a auto conversa tem como foco mensagens desgastantes e que enfraquecem nosso poder transformacional e ainda desfazem a nossa noção de eficácia.⁴⁰⁵ A auto conversa, armadilha esta criada por nós, faz com que percamos a capacidade de ver quem somos e o que está ao nosso redor. Faz com que vejamos a realidade interna e externa através de filtros que não podem servir de base à realidade, induzindo-nos a decisões e atitudes pautadas no que pensamos sobre as circunstâncias e não em baseadas em como elas de fato são.⁴⁰⁶

⁴⁰³ BOYATZIS, Richard. MCKEE, *Annie. O poder da liderança emocional: liderança vibrante com empatia, esperança e compaixão*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.p.38

⁴⁰⁴ Ibid, p.42

⁴⁰⁵ Ibid, p.43

⁴⁰⁶ Ibid, p.43

A naturalização do estresse e do adoecimento no exercício da liderança produz nos indivíduos perfis ideais, que são projetados e buscam manter uma autoimagem positiva, com a qual os líderes julgam ser capazes de evitar o enfretamento aos problemas reais da vida e o enfraquecimento de sua liderança. Este falso véu de sucesso e eficiência não se sustentam por muito tempo. Esta é a constatação dos autores, ao afirmar que:

“Quando vivemos um estado de negação, fingindo ser o que não somos, perdemos o contato conosco – as emoções são uma montanha russa com altos e baixos que parecem estar desassociados com a experiência vivida. Ou paramos de sentir totalmente. Justificamos o comportamento que é contra nossos valores, encontrando desculpas esfarrapadas ou culpando outras pessoas pelos nossos atos. Outros ficam deprimidos. Alguns buscam outros tipos de fugas: bebidas em excesso, drogas, sexo e comida. Quando vivemos dessa maneira, frequentemente nos encontramos em uma situação em que somos apenas uma sombra de quem pensávamos ser.”⁴⁰⁷

Sobre uma cultura organizacional que mantém e celebra elementos estressores como sinônimo de sucesso, ocupação e efetividade, Boyatzis e Mckee a nomeiam como a “doença de CEO”: líderes que estão trabalhando em fadiga, cansaço e estresse, porém não se permitem corrigir e avaliar e nem são advertidos por seus colaboradores devido ao medo e submissão cega, pois estes líderes são considerados como “super-homens”. Este perigo de considerar os líderes como onipotentes e os líderes se considerarem onipotentes é um elemento que causa grandes prejuízos para a equipe na sua comunicação, interação, transparência e resultados.⁴⁰⁸

3 A SAÚDE EMOCIONAL DA LIDERANÇA

Daniel Goleman, no livro “*Inteligência Emocional: A teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente*”, afirma que a inteligência acadêmica pouco tem a ver com a vida emocional⁴⁰⁹. Ou seja, o fato dos líderes possuírem um substancial currículo acadêmico, com formação intelectual apurada por treinamentos, cursos de graduações e pós-graduações, obrigatoriamente não lhes garantirá uma liderança emocionalmente saudável. Sobre isso, Goleman enfatiza que a inteligência acadêmica não oferece muitas

⁴⁰⁷ BOYATZIS, Richard. MCKEE, Annie. *O poder da liderança emocional: liderança vibrante com empatia, esperança e compaixão*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006, p.44

⁴⁰⁸ Ibid, p.47-48

⁴⁰⁹ GOLEMAN, Daniel. *Inteligência Emocional: A teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente*. 36ª Edição. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995, p.46

ferramentas para a vida diária diante de si, dos outros, e das emoções de ambos. O autor afirma:

“Apesar de um alto QI não ser nenhuma garantia de prosperidade, prestígio ou felicidade na vida, nossas escolas e nossa cultura privilegiam a aptidão no nível acadêmico, ignorando a inteligência emocional, um conjunto de traços – alguns chamariam de caráter – que também exerce um papel importante em nosso destino pessoal. A vida emocional é um campo com o qual se pode lidar, com maior ou menor talento, e exige seu conjunto especial de aptidões. E a medida dessas aptidões numa pessoa é decisiva para compreender por que uma prospera na vida, enquanto outra, de igual nível intelectual, entra num beco sem saída: a aptidão emocional é uma meta capacidade que determina até onde podemos usar bem quaisquer outras aptidões que tenhamos, incluindo o intelecto bruto.”⁴¹⁰

O que Goleman estabelece nestas afirmações é o valor da inteligência emocional, ou seja, de uma capacidade de gerir suas motivações e a partir delas persistir em determinados objetivos, exercer a empatia, controlar impulsos, gerenciar desejos e satisfações, manter em bom estado de espírito capaz de impedir que a ansiedade interfira na capacidade de raciocínio. E para ele, a inteligência emocional não se contrapõe a capacidade intelectual ou acadêmica, mas há uma sinergia entre as capacidades intelectual e emocional.

Neste caminho de desenvolvimento da inteligência emocional, Goleman desenvolveu o conceito de competência emocional, que é a capacidade adquirida, baseada na inteligência emocional, que resulta num bom desempenho da sua atividade laborativa. A inteligência emocional, a capacidade de gerenciar as emoções de modo saudável, determina a nossa capacidade de aprender habilidades práticas para a vivência de nossas relações sociais⁴¹¹.

A competência emocional exerce uma posição central na tarefa da liderança, cuja ação principal é exercer influência sobre outras pessoas a fim de alcancem objetivos comuns de forma eficaz. Quando líderes não conseguem exercer habilidades interpessoais dado ao seu esgotamento emocional se constitui um cenário trágico para a organização. Há um desperdício de tempo, recursos e energias, corroendo as motivações dos colaboradores. A saúde emocional da liderança é aferida pelos ganhos e perdas da organização e isso é perceptível pelos relacionamentos da organização⁴¹².

⁴¹⁰ Ibid, p.48

⁴¹¹ GOLEMAN, Daniel. *Trabalhando com Inteligência emocional*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p.38

⁴¹² Ibid, p.46

Na perspectiva desta busca por saúde emocional na liderança, Ururahy e Albert introduzem o conceito da gestão das emoções. Os autores consideram que as emoções são desencadeadas por situações que vivemos e a intensidade da reação emocional gera efeitos negativos em nós e na capacidade de relacionamento com o outro. Gerir as emoções envolve identifica-las a fim de regular os efeitos das suas reações em nós, pois na maior parte do tempo, as emoções não são identificadas e com isso não desenvolvemos habilidades emocionais para lidar com suas reações⁴¹³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Liderança não é dominação, mas sim a arte de convencer pessoas a trabalharem em vista de objetivos comuns. E em termos de condução da própria carreira, talvez não haja nada mais importante do que saber o que sentimos a respeito da realidade que nos cerca e que mudanças nos deixariam satisfeitos com a nossa atividade⁴¹⁴. O exercício eficaz da liderança necessita do aprendizado contínuo da inteligência emocional, desenvolvendo competência emocional e realizando uma eficiente gestão das emoções. Esta tarefa exige uma constante avaliação sobre o foco e a energia que empregamos ao liderar equipes e o cuidado da saúde emocional enquanto lideramos, a fim de não adoecermos e principalmente não adoecermos os outros ao nosso redor.

REFERÊNCIAS

- BOYATZIS, Richard. MCKEE, Annie. *O poder da liderança emocional: liderança vibrante com empatia, esperança e compaixão*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006
- GOLEMAN, Daniel. *Inteligência Emocional: A teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente*. 36ª Edição. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995
- GOLEMAN, Daniel. *Trabalhando com Inteligência emocional*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001
- HAGGAI, John. *Seja um líder de verdade*. Editora Betânia: Belo Horizonte. 1990
- URURAHY, Gilberto. ALBERT, Éric. *O cérebro emocional: as emoções e o estresse do cotidiano*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005
- CLEMENS, John, MAYER, Douglas. *Liderança, o toque clássico: A arte de liderar de Homero a Hemingway*. Editora BestSeller: São Paulo, 1987

⁴¹³ URURAHY, Gilberto. ALBERT, Éric. *O cérebro emocional: as emoções e o estresse do cotidiano*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p.194

⁴¹⁴ GOLEMAN, Daniel. *Inteligência Emocional: A teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente*. 36ª Edição. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995, p.164

Diretrizes para Publicações

Serão aceitos para publicações artigos, ensaios, comunicações, resenhas e monografias afinados com os temas de relacionados aos cursos oferecidos pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro/Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

Ao Conselho Editorial da Revista faculta-se o direito de realizar adaptações de forma no conteúdo do texto, havendo incongruências no conteúdo, o texto será reencaminhado ao autor com sugestões para revisão.

Características: Os artigos devem ser escritos em Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço 1,5, e margens 2,5 (nos 4 lados). Em relação às citações, cada artigo deve contar nota de rodapé escrita na fonte Times New Roman, tamanho 10, espaço simples. Também um resumo em português de no máximo 10 (dez) linhas e 3 a 5 palavras-chave e o abstract. A introdução e as considerações finais não devem ser numeradas, apenas as partes subsequentes. As palavras em grego, hebraico ou em outra língua de caracteres diferentes do português devem ser transliteradas. Cada artigo deve trazer o nome completo do autor, sua titulação acadêmica (incluindo a instituição), a instituição à qual está ligado, e um breve currículo acadêmico.

Extensão: Os artigos devem ter entre 10 (dez) e 25 (vinte e cinco) laudas e as resenhas entre 4 (quatro) e 8 (oito) laudas.

Apresentação da revista: Os artigos serão colocados seguindo a ordem alfabética dos sobrenomes dos autores, dentro de uma das seções correspondentes.

Forma de envio: Os artigos devem ser enviados por e-mail para teologica@seminariosul.com.br

Normas técnicas: Os artigos obedecem, na sua estrutura formal, às Normas Técnicas (ABNT) sobre documentação, no que forem aplicadas.

Cada autor, dentro dos limites da proposta da revista, tem a liberdade para abordar áreas ou temas de seu interesse, ficando sobre sua inteira responsabilidade as opiniões nele expressas e que, não necessariamente, são as do Conselho Editorial.

Cada autor deve garantir a originalidade do artigo, não infringindo qualquer direito autoral ou outro direito de propriedade de terceiros.

QUANTO A AVALIAÇÃO

- a) Adequação do trabalho à linha editorial.
- b) Relevância do tema.
- c) Avaliação do conteúdo do artigo submetido.
- d) O autor recebe a comunicação, por e-mail, sobre o status da avaliação de seu trabalho.