

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC – SP**

**Élcio Bernardino Correia**

**Paulo, Mestre da Sã Doutrina**

**MESTRADO EM TEOLOGIA**

São Paulo  
Agosto de 2015

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC – SP**

Élcio Bernardino Correia

Paulo, Mestre da Sã Doutrina

**MESTRADO EM TEOLOGIA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia Sistemática sob a orientação do professor Dr. Gilvan Leite de Araújo.

São Paulo  
Agosto de 2015

Banca Examinadora

---

---

---

## DEDICATÓRIA

### Oração a Cristo o Mestre

Sede favorável, Ó Mestre, para com seus pequenos filhos,

Ó Pai e Guia de Israel,

Filho e Pai de uma só vez, e Senhor!

Concedei que sigamos seus mandamentos

Para aperfeiçoar a semelhança de sua imagem em nós,

E para experimentar, de acordo com a nossa força,

A bondade do Deus que julga sem severidade.

Concedei todas as nossas petições

Concedei que vivamos em paz,

Para nos estabelecermos em sua cidade,

Para atravessar imbatíveis pelas ondas,

as ondas agitadas pela tempestade do pecado,

a ser impelido sobre um mar calmo

pelo Espírito Santo, que é a Sabedoria inefável.

Concedei que cantemos dia e noite a até o dia final

um cântico de ações de graças

ao Pai e Filho, para o Filho e para o Pai,

para o Mestre e Senhor, com o Espírito Santo.

Tudo pertence ao Filho Unigênito,

Tudo subsiste nele,

Através dele tudo dele tudo está em unidade,

através dele existe a eternidade,

e nós somos os seus membros.

A Ele, glória e eternidade!

Tudo pertence ao Deus de bondade,

Tudo pertence ao Deus de beleza,

Tudo pertence ao Deus de sabedoria,

Tudo pertence ao Deus de justiça.

A Ele, glória agora

E para sempre! Amém. (Clemente de Alexandria, *Paedagogus* III,12,101)

## **AGRADECIMENTOS**

Sobretudo agradeço ao bom e poderoso Deus Trino, Mestre perfeito, pela sua graça.

À minha família,

Rosângela, esposa apoiadora, ajudadora, companheira de longa data, benção.

Júlia Helena, filha, presente precioso do Mestre.

Nilda, mãe, exemplo de vida e persistência, me apontou o caminho da fé.

Elci, irmã, apaixonada pela tarefa do ensino, amiga.

João, pai, pela dívida biológica, primeira infância e em obediência ao honrar.

À IBARD, amada igreja, família espiritual, pelo apoio e oração.

Ao Seminário Batista Logos, Conselho, Diretoria, corpo docente e discente pelo propósito e projeto de aprimoramento do saber para a glória do Mestre.

Ao meu orientador Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo, pela tarefa exercida com excelência tanto no nível pessoal quanto acadêmico.

Aos meus professores do curso de pós-graduação: Dr. Valeriano dos Santos Costa, Dr. Gilvan Leite de Araújo, Dr. Matthias Grenzer, Dra. Maria Freire da Silva, Dr. Ney de Souza, pelo estímulo ao saber e à pesquisa científica.

Ao coordenador do programa de pós-graduação, Dr. Boris Agustin Nef Ulloa, pelo incentivo e indicação à bolsa da CAPES.

À banca examinadora do exame de Qualificação: Dr. Gilvan Leite de Araújo, Dr. Matthias Grenzer e Dr. Boris Agustin Nef Ulloa, pelas importantíssimas observações após leitura do primeiro capítulo da dissertação.

À secretária da pós-graduação, Rita Minagui, pela assistência.

A todos os colegas do curso do Mestrado Acadêmico, pela boa convivência.

À banca examinadora constituída para a defesa, inclusive os suplentes: Dr. Gilvan Leite de Araújo, Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi, Dr. Matthias Grenzer, Dr. Boris Agustin Nef Ulloa e Dr. Leonildo Silveira Campos, pela leitura, consideração e valiosa contribuição.

Ao Ms. Marivan Soares Ramos, colega, amigo, pelo interesse e amizade durante todo o curso e além deste, obrigado.

À Adveniat pela bolsa de estudos parcial no início do curso, obrigado.

À CAPES pela bolsa de estudos taxa integral no restante do curso que foi muitíssimo importante para minha pesquisa.

## RESUMO

O objeto deste estudo é o papel do apóstolo Paulo como mestre da sã doutrina. O principal enfoque estabelece que embora o chamado do Apóstolo seja abrangente e destacado pela multiplicidade de papéis, tudo acaba convergindo na caracterização de Paulo como um mestre da sã doutrina para as nações. Este mestre irá encontrar uma profusão de contextos enquanto estiver na tarefa da exposição do Evangelho. Paulo é chamado por Deus para apresentar uma doutrina, mas não somente mais uma e sim a doutrina de Deus, Evangelho. Paulo é chamado para ensinar a verdade do cristianismo em um mundo cheio de “verdades”. Ele é tanto um receptor quanto intérprete de revelação bíblica. O trabalho apresenta como alicerce primeiramente todo um panorama bíblico do papel do mestre no Antigo Testamento, com a ênfase subjacente de que Deus é o Mestre, fonte de toda a verdade. Deus é apresentado como aquele que educa a humanidade e estabelece sua pedagogia de forma direta ou mediatória. Em segundo lugar aborda a tradução máxima do ensino de Deus, o próprio Jesus Cristo. Este é apresentado como o Mestre por excelência. Finalmente, o Apóstolo é apresentado no exercício de seu chamado como mestre da sã doutrina às nações.

**Palavras chave:** Paulo, mestre, apóstolo, doutrina, profecia.

## **ABSTRACT**

The object of this study is the role of the apostle Paul as master of sound doctrine. The main focus states that although the call of the Apostle is comprehensive and highlighted the multiplicity of roles, everything ends converging in the characterization of Paul as a master of sound doctrine to the nations. This master will find a multitude of contexts while the task of exposing the Gospel. Paul is called by God to present a doctrine, but not only once but the doctrine of God, the Gospel. Paul is called to teach the truth of Christianity in a world full of "truths." He is both a receiver and interpreter of biblical revelation. The work presents as foundation first whole biblical picture of the master's role in the Old Testament, with the underlying emphasis that God is the Master, the source of all truth. God is presented as the one who educates mankind and sets his pedagogy directly or intermediate way. Secondly discusses the maximum translation of God's teaching, Jesus Christ himself. This is presented as the Master Teacher. Finally, the Apostle is presented in the exercise of his calling as a master of sound doctrine to the nations.

**Key Words:** Paul, teacher, apostle, doctrine, prophecy.

## SUMÁRIO

SIGLAS E ABREVIATURAS .....	9
INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO I .....	14
1 O PAPEL DO MESTRE NO ANTIGO TESTAMENTO .....	14
1.1 Deus como Mestre .....	14
1.2 Moisés como mestre .....	19
1.3 A Família como unidade pedagógica da Lei .....	21
1.4 Os sábios como mestres .....	24
1.5 Os profetas como mestres .....	29
1.6 Os Sacerdotes como mestres .....	35
1.7 Os escribas como mestres .....	38
1.8 Características do falso mestre no Antigo Testamento .....	44
CAPÍTULO II .....	56
2 JESUS O MESTRE POR EXCELÊNCIA .....	56
2.1 O contexto educacional judaico à época de Jesus .....	56
2.2 A autoridade de Jesus como mestre .....	69
2.3 Jesus como Rabbi (διδάσκαλος) .....	84
2.4 Jesus como Profeta (προφήτης) .....	97
2.5 A atividade de Jesus como Mestre .....	104
2.5.1 As parábolas de Jesus .....	104
2.5.2 Sentenças/ Aforismos do Mestre .....	109
2.5.3 Imagens usadas no ensino de Jesus .....	111
2.5.4 Lições objetivas/ Dramatizações usadas por Jesus .....	111
2.5.5 Discursos/ Sermões/ Pregações do Mestre .....	113
2.5.6 Perguntas no ensino de Jesus .....	115
2.5.7 Exemplo pessoal do Mestre .....	116
2.5.8 Jesus e o ensino da Lei .....	116

CAPÍTULO III.....	124
3 PAULO COMO MESTRE .....	124
3.1 Contexto histórico-cultural de Paulo .....	125
3.2 Contexto sócio político e religioso de Paulo .....	129
3.2.1 Desenvolvimentos do Cristianismo primitivo até Paulo.....	131
3.3 Contexto Educacional de Paulo.....	134
3.3.1 Contexto Helenístico da formação de Paulo .....	134
3.3.2 O contexto Judaico da formação de Paulo.....	150
3.4 O chamado de Paulo.....	165
3.4.1 O chamado de Paulo como Apóstolo .....	172
3.4.2 O chamado de Paulo como Profeta.....	177
3.5 A Pedagogia de Paulo.....	192
3.5.1 Os mestres no Novo Testamento .....	205
3.5.2 Os métodos de ensino de Paulo .....	215
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	232
BIBLIOGRAFIA .....	236

## SIGLAS E ABREVIATURAS

AB	Anchor Bible
Ant Bíb	Antiguidades bíblicas do Pseudo-Fílon
BBR	Bulletin for Biblical Research
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BibInt	Biblical Interpretation
BTCB	Brazos Theological Commentary on the Bible
BZAW	Beihefte Zur ZAW
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBSJ	Comentario Bíblico San Jerónimo
CD	Cairo (texto de Genizá do) Damasco (Documento/Regra)
CTR	Criswell Theological Review
DITNT	Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento
DTIB	Dictionary of Theological Interpretation of the Bible
EBC	Expositor's Bible Commentary
EDNT	Exegetical Dictionary of the New Testament
GTJ	Grace Theological Journal
ICC	International Critical Commentary
IRT	Issues in Religion and Theology
Jb	O livro dos Jubileus
JBQ	Jewish Bible Quarterly
JGRChJ	Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism
JPS	Jewish Publication Society Commentary
JPT	Journal of Psychology and Theology
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
NAC	New American Commentary
NCBC	New Century Bible Commentary
NDITEAT	Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament

PCNT	Paideia Commentaries on the New Testament
TDNT	Theological Dictionary of New Testament
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
TJIBS	The Journal of Inductive Biblical Study
TNTC	Tyndale New Testament Commentary
TOTC	Tyndale Old Testament Commentary
TTJ	Torch Trinity Journal
TWOT	Theological Wordbook of the Old Testament
Vit Mos	De Vita Mosis
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen Neuen Testament
WUZNT	Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament

## INTRODUÇÃO

As doutrinas são concebidas primeiramente no campo das ideias. Sendo assim, no âmbito epistemológico e religioso, a concepção do sagrado, da ideia de Deus, da possibilidade de interação com o divino é proporcional à diversidade, criatividade e sistematização de várias doutrinas ao longo da história.

A humanidade caminha na abrangência de propostas filosóficas e multiplicidade de cosmovisões.

A história é uma reprodutora fértil de conceitos variados e na fenomenologia antropológica diante do sagrado o que se destaca é a pluralidade.

Diante desta evidente conceituação, emerge o emblemático diálogo entre Jesus Cristo e Pilatos. Nesta ocasião Jesus afirma ter vindo ao mundo a fim de dar testemunho “da verdade” e que todos que fossem “da verdade” ouviriam a sua voz. Pilatos encerrou abruptamente o diálogo com a pergunta: “Que é a verdade?” (cf. Jo 18,37-38). Pode-se afirmar que esta é a pergunta humana perene “O que é a verdade?”. Pergunta esta que perpassa civilizações, reinos, povos, aldeias, templos, terreiros, impérios, nações, universidades, laboratórios, bibliotecas, consultórios, viagens espaciais, telescópios, microscópios, crenças animistas, especulações filosóficas, convicções fundamentalistas, dogmas e heresias.

A inevitabilidade do conceito de verdade assim, tem seu nascedouro na diversidade. Esta diversidade por vezes caminha dialeticamente rumo à síntese. Mas esta lógica, naturalmente não pode ser seguida sempre. Surgem proposições quanto à ideia de Deus diametralmente opostas suscitando o desejo pelo absoluto, pela verdade absoluta.

A cosmovisão judaico-cristã apresenta sua proposta de verdade através do conceito de revelação.

Deus se apresenta como mestre da humanidade e intervém na história a fim de apresentar sua doutrina.

Tanto as Escrituras de Israel quanto o Novo Testamento apresentam a ideia de Deus intervindo na história e apresentando sua vontade e verdade. Primeiramente esta revelação é pessoal e ágrafa com Deus agindo e dirigindo

o curso da história pontualmente como é registrado no Pentateuco. A partir daí, Deus revela sua Torá à humanidade de forma escrita.

A verdade, a doutrina de Deus é traduzida e interpretada através da agência mediatária do ensino. Eleva-se, portanto o papel do mestre como veículo propagador desta verdade.

As Escrituras de Israel apresentam a figura do mestre variadamente, através de personagens individuais, grupos e instituições que desempenham a função do ensino da doutrina de Deus.

Mas quem são estes mestres, usados de forma instrumental para a transmissão da verdade de Deus? Quais empecilhos eles enfrentaram?

Na perspectiva cristã a pedagogia da Trindade é arquitetada de tal forma que o Pai é a fonte originadora da revelação da sua doutrina, o Espírito Santo capacita e inspira mestres escolhidos por Deus a fim de registrarem sua verdade e ensinarem a doutrina de Deus ao mundo. O Filho é o Mestre por excelência, encarnação da palavra de Deus, encarnação da verdade (cf. Jo 1,1.14.18; 14,1-6; Hb 1,1-3).

O Novo Testamento apresenta Jesus como ápice do ensino e interpretação de Deus e da verdade de Deus. Este mestre é bem chamado de “Emanuel” pois de fato é “Deus conosco”.

É por isso que Jesus rebate a solitação do discípulo Filipe “Mostra-nos o Pai” (cf. Jo 14,8). O Mestre estava intrinsecamente ligado com a pessoa e verdade do Pai e viera ensinar a sua doutrina (cf. Jo 14,9-11).

Jesus veio a fim de testemunhar da verdade e quem quisesse saber sobre Deus deveria observar sua vida, ministério e ensino.

Temas como sua formação, inspiração e fonte de autoridade são indispensáveis para a compreensão de seu papel como Mestre.

Um estudo panorâmico demonstrará que Jesus é o Mestre por excelência e como Ele apresentou a verdade de Deus em contraposição ao erro.

Após a morte, ressurreição e ascensão de Cristo, ele delega a tarefa do ensino da doutrina de Deus à Igreja: “Ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado.” (διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν cf. Mt 28,18-20).

E também como pode ser inferido no prólogo do livro dos Atos dos Apóstolos:

“(...) acerca de tudo que Jesus começou, não só a fazer, mas a ensinar (...)”,  
(περὶ πάντων, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν cf. At 1,1).

Esta Igreja seria capacitada com o Espírito Santo para a realização de sua tarefa de ensino (cf. Jo 14,16-17.26; 16,8-15; At 1,8).

A doutrina chega a ser descrita com o genitivo “doutrina **dos** apóstolos” (τῆ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων cf. At 2,42), porque estes foram chamados e enviados pelo próprio Cristo (cf. Lc 6,12-16).

Na sequência da história bíblica, o Cristo ressurreto escolhe e chama uma pessoa cuja personalidade e formação havia sido forjada na diversidade dos mundos judeu e greco-romano. Alguém capaz de argumentar à base das Escrituras diante de visões de mundo divergentes.

Paulo é chamado em uma revelação de Jesus Cristo a fim de anunciar o Evangelho em uma ampla gama de contextos (cf. At 9,15).

Este Paulo é um instrumento de Deus usado para a expansão da sã doutrina, do Evangelho e das Escrituras de Israel. De fato é um mestre para às nações.

Paulo, que apresenta uma potencialidade ministerial caleidoscópica: Apóstolo, profeta, teólogo, missionário implantador de igrejas, evangelista, apologeta, filósofo, pedagogo, escritor inspirado de Sagrada Escritura e, sobretudo mestre da sã doutrina.

Faz-se necessária a pesquisa dos elementos constitutivos da formação de Paulo. Os métodos que ele usou em sua pedagogia. Suas fontes. Os eventos que marcaram a vida do Apóstolo e contribuíram para a expansão do Evangelho. Os auditórios a quem se dirigiu.

A metodologia usada é a da pesquisa, análise bibliográfica e interação com textos relacionados ao tema: Livros, comentários, dicionários, artigos, periódicos e dissertações. Além disso, a análise e tratamento dos textos bíblicos pertinentes ao foco da pesquisa.

Quem se propor ao estudo da pessoa e obra de Paulo e mais especificamente o seu papel como mestre; Gradativamente descobrirá a necessidade de fundamentar a pesquisa com a abordagem da vida e ministério de Jesus o Mestre por excelência; Mas ao fazê-lo, também descobrirá a necessidade do tratamento de outro alicerce: As Escrituras e os mestres de Israel.

Todas estas etapas são intrincadas e muitíssimo trabalhosas, mas o seu fruto é igualmente ou até mais recompensador.

## CAPÍTULO I

### 1 O PAPEL DO MESTRE NO ANTIGO TESTAMENTO

#### 1.1 Deus como Mestre

A partir do estudo das Sagradas Escrituras, pode-se deduzir naturalmente que Deus é o Mestre primevo. É Ele o autor da criação (cf. Gn 1,1-3), é Ele que cria e ensina o homem os Seus propósitos. Embora este Deus pudesse ser inferido através da revelação geral (cf. Sl 19; Rm 1), Ele como mestre, interage com as civilizações que seguem, naquilo que se denomina a história.

Pode-se mencionar quatro títulos no Antigo Testamento que apontam para o Espírito de Deus como Mestre:

1. O Espírito de sabedoria (רוּחַ חָכְמָה cf. Ex 28,3 com Ex 31,3; 35,34).
2. O Espírito de sabedoria e entendimento (רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה cf. Is 11,2).
3. O Espírito de conselho e força (רוּחַ עֲצָה וְגִבּוֹרָה cf. Is 11,2).
4. O Espírito de conhecimento e temor do Senhor (רוּחַ דַּעַת וַיִּרְאַה יְהוָה cf. Is 11,2).

Maia descreve Deus como o Mestre perfeito:

As Escrituras enfatizam que Deus jamais foi ensinado. Como senhor de todo o saber, não precisa ser ensinado por ninguém porque não há saber fora dele: “Acaso, alguém ensinará (למד) (lâmad) ciência a Deus, a ele que julga os que estão nos céus?” (Jó 21.22). A origem do saber está em Deus. Toda a verdade procede de Deus. Assim, quem quer que saiba genuinamente alguma coisa aprendeu-o dele, a fonte de toda a verdade: “Quem guiou o Espírito do SENHOR? Ou, como seu conselheiro, o ensinou? Com quem tomou ele conselho (יעץ) (ya'ats), para que lhe desse compreensão? Quem o instruiu (למד) (lâmad) na vereda do juízo, e lhe ensinou (למד) (lâmad) sabedoria (דעת) (da'ath), e lhe mostrou o caminho de entendimento? (Is 40.13,14). (...) No salmo 25, Davi faz algumas constatações a respeito do Senhor como Mestre: 1)

Aponta (יָרָה) (yâra) o caminho que devemos seguir (Sl 25.8). 2) Guia (דָּרַךְ) (dâarak) os humildes na justiça. 3) Ensina (לָמַד) (lâmad) aos mansos o seu caminho. 4) Instrui (יָרָה) (yâra) aos que o temem, no caminho que devem escolher. Davi estava firmado na promessa de Deus, que diz: “Instruir-te-ei e te ensinarei o caminho que deves seguir; e, sob as minhas vistas, te darei conselho” (Sl 32.8). (...) Deus nos ensina para que cumpramos a sua Palavra: “Agora, pois, ó Israel, ouve os estatutos e os juízos que eu vos ensino (לָמַד) (lâmad), para os cumprirdes, para que vivais, e entreis, e possuais a terra que o SENHOR, Deus de vossos pais vos dá” (Dt 4.1,5,14; 5.1,31; 6.1). (...) Portanto, devemos buscar em Deus o ensino e a capacitação para guardar os seus mandamentos: Sl 27.11; 86.11; 119.12,26,33,64,66,68,108,124,135,171; Jó 6.24; 34.32).<sup>1</sup>

Deus usa de diversas maneiras para se revelar (cf. Hb 1,1) entre as quais, Teofanias, sinais e maravilhas, envio de mensageiros e providência.

Ele lida pontualmente com personagens específicas através de revelação e ensina através de sua relação com pessoas e atos miraculosos (por exemplo, Noé e o dilúvio).

Nas Sagradas Escrituras, o autor inspirado especifica esta revelação através da chamada de Abraão (cf. Gn 12), com o plano de constituir um povo (Israel) que deveria mostrar a história da salvação às nações. Esta salvação faz-se necessária devido à queda (cf. Gn 3) e suas consequências desvirtuantes na relação Deus-homem. O pecado dissemina-se na humanidade e com ele o distanciamento do homem para com Deus e Seus propósitos originais. Dentre as nações, Deus chama um homem, Abraão (cf. Js 24,2) e lhe faz promessas (povo, terra e descendência). Na sequência da história redentiva, Deus não somente elege um povo que agirá como testemunho de sua vontade (cf. Is 43,10.12.23; 44,8), mas também irá codificar esta mesma vontade através da revelação escrita.

Grenzer aborda o conceito do ensino de Deus no contexto do Antigo Testamento:

Em vista da importância deste termo para a compreensão do Salmo 1, é bom insistir em um estudo mais exato. Ensino é a tradução da palavra hebraica Torá. Seria possível traduzir Torá por instrução. Para o autor do Salmo 1- assim como para a comunidade de seus ouvintes israelitas-, esse ensino encontra-

<sup>1</sup> MAIA, H. **Introdução à educação cristã**. Brasília: Editora Monergismo, 2013, p. 70-79.

se, fixado por escrito, nos cinco livros de Moisés, cujo conjunto os cristãos chamam de Pentateuco. Em uma leitura mais atenta da Torá, descobre-se que o ensino de Israel é marcado por uma estrutura dupla. De um lado, tem-se aí, em forma de narrativas poéticas, a história da salvação. Após ter contemplado as origens do mundo e da humanidade em Deus (Gn 1-11), a Torá ou o Pentateuco apresenta, em primeiro lugar, os inícios do povo bíblico nas figuras dos patriarcas (...) O que, por sua vez, se iniciou nas tradições dos patriarcas, tem continuidade nos últimos quatro livros da Torá, os quais se dedicam a contar a narrar a história do êxodo. Conta-se que o SENHOR Deus libertou seu povo da escravidão no Egito e o conduziu maravilhosamente, pelo meio do deserto, a fim de favorecer sua instalação nas terras de Canaã (...) Por outro lado, inserido no meio das narrativas poéticas, a Torá contém um abundante material jurídico. Tendo em vista que é Moisés quem, dentro da história do êxodo, recebe as leis do SENHOR e/ou as anuncia ao povo, pode-se falar de “leis mosaicas”. (...) A Torá é marcada por uma estrutura dupla. Trata-se da história da salvação do povo israelita, a qual se concretiza, posteriormente, em um projeto jurídico que quer servir à construção de uma sociedade justa. Observando o volume do texto, a metade dos 187 capítulos do Pentateuco é constituída por narrativas poéticas, sendo que a outra metade é formada por leis. No entanto, mais importante ainda é que ambas as partes, quanto ao conteúdo, formam uma unidade indissolúvel. (...) Juntas, as duas partes estabelecem o ensino, o qual quer definir o rumo do povo bíblico para todos os tempos.<sup>2</sup>

Deus providenciará mestres para ensinar a Sua Lei revelada, como defende Kent:

Um propósito intensamente prático e didático caracteriza a todos escritos. Foi o tema educacional, o desejo para o desenvolvimento de caráter através da apresentação da verdade de forma eficaz, que deu luz ao Antigo Testamento (...) O Judaísmo posterior reconhece o caráter verdadeiro destes escritos e os designa coletivamente como “a Torá”. Esta palavra, que vem do verbo que significa guiar, ensinar e é comumente traduzida, A Lei, mas é melhor representada por um termo mais amplo e exato, o ensino. A palavra “torah ocorre mais de duzentas vezes no Antigo Testamento e é usada para designar: (1) O conselho e instrução que os sábios deviam dar aos seus discípulos (Pr 13,14.28; 4,7.9). (2) As prescritivas e detalhadas diretrizes dadas ao povo pelos sacerdotes (Ag 2,11; Ml 2,6-9; Sl 37,1; 40,8). (3) Os ensinamentos de um certo profeta ou dos profetas como um todo (Is 8,16; 42,21.24; Jr 9,13; 16,11; Zc 7,12).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> GRENZER, M. Caminhos dos justos e perversos (Sl 1) em FERNANDES, L. A.; Grenzer, M. **Dança ó terra! Interpretando Salmos**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 12-14.

<sup>3</sup> KENT, C. F. **The Great Teachers of Judaism and Christianity**. New York: Eaton & Mains, 1911, p.10-11.

Sobretudo é Deus o maior educador e grande Mestre da humanidade, é Ele quem conclama na Escritura: “Agarra-te à instrução...” (cf. Pr 4,13). Naturalmente a maior instrução (Bíblia Hebraica: מוֹסֵר e Septuaginta: παιδεία) é a do próprio Deus que educa a humanidade.

Zuck<sup>4</sup> alista e explica o sentido dos verbos hebraicos relacionados à educação e ensino nas Escrituras de Israel:

1. אָלַף (alaph): Familiarizar-se, acostumar-se (cf. Pr 22,24-25; Jó 15,5; 33,33; 35,11).
2. בִּין (bin): Distinguir, separar, discernir, perceber. No Hifil causativo significa “causar o discernimento, causar a percepção” (cf. Esd 8,16; 1Cr 15,22; 2Cr 35,3; Jó 32,8; Sl 119,27.34.73.109.125.144).
3. זָהַר (zahar): Brilhar, iluminar, alertar, admoestar (cf. Ex 18,20; Sl 19,9.11; Ez 33,8-9).
4. יָדַע (yadah): Conhecer. No causativo “causar a conhecer”, ensinar (cf. Ex 18,6.20; 2Cr 23,13; Esd 7,25; Sl 16,11; 90,12; Pr 6,6; Jó 32,7; Is 40,13).
5. יָסַר (yasar): Disciplinar, castigar, corrigir, instruir com correção (cf. 1Cr 15,22; Pr 31,1; Jr 6,8).
6. יָרָה (yarah): Na forma simples, Qal significa lançar, arremessar (cf. 1Sm 20,36). No causativo significa dirigir, apontar o caminho (cf. Gn 46,28). Frequentemente usado com referência à direção ou ensino dado pelos sacerdotes em questões religiosas. Do verbo יָרָה vem o substantivo תּוֹרָה Torá que significa “direção, instrução”. A Torá aponta os santos padrões de Deus para os homens (cf. Ex 24,12; 35,30-35; Dt 17,11-12; 31,30; Lv 10,11; 2Rs 12,2; 17,27-28; 2Cr 15,3; Ez 44,23). O verbo יָרָה também é frequentemente usado para descrever Deus como o Mestre (cf. Ex 4,12.15; Jz 13,8; 1Rs 8,36; Sl 27,11; 86,11; 119,33.102; Jó 36,22; Is 2,3; Mq 4,2).

---

<sup>4</sup> ZUCK, R. B. **Hebrew Words for “Teach”**. Dallas: Dallas Theological Seminary, Bibliotheca Sacra 121 (1964), p. 228-235.

7. לָמַד (lamad): O verbo לָמַד significa “conhecer” e no Hifil “ fazer conhecer” trata-se do adquirir do conhecimento, o treinamento para fazer o que é certo. No Piel significa “causar o aprendizado” (cf. Dt 4,9.10; Sl 25,4). No Qal o verbo לָמַד basicamente significa “bater” no sentido de treinar animais com uma vara (cf. Jz 3,131; Os 10,11). Treinar soldados (cf. 1Cr 15,18). Aquele que é submetido ao treinamento de “se acostumar” (cf. Is 1,17; Jr 2,24; 10,2; 13,25). No causativo Piel significa “ensinar com vias de” (cf. 1Cr 25,8; Sl 94,12; 119,12.26.64.68.108.124.135.171; 143,10; Is 8,16).
8. סָכַל (sakal): A forma causativa deste verbo significa “dar discernimento, causar o ser sábio” e portanto, às vezes é traduzido como “ensinar” (cf. 1Cr 28,19; Sl 32,8; Dn 9,22; 12,3.10). Em Daniel a forma do participio é traduzida como “sábios”. Ensinar também inclui a ideia de fazer os outros sábios e lhes dar discernimento.
9. שָׁנַן (shanan): Este verbo é usado somente nove vezes no Antigo Testamento e tem o sentido geral de “afiar, amolar, aguçar” (cf. Dt 32,41). Somente em uma passagem tem o sentido de “ensinar”. Em Deuteronômio 6,7 o Piel (intensivo) é traduzido como “ensinar diligentemente”. Pode significar o ensino incisivo, a instrução frequente, o causar uma impressão profunda. O alemão usa o termo *einschärfen* que significa “inculcar”.

Nef Ulloa afirma que “no judaísmo, o mestre por excelência é Deus, aquele que ensina sua Torá a Israel, o qual em sua condição de discípulo, o talmid, se coloca em atitude de recolhimento aos pés do Sinai”<sup>5</sup>. Para esta transmissão da Torá, usará outra personagem histórica, Moisés (cf. Ex 24,12).

---

<sup>5</sup> NEF ULLOA, B. A. **O método deráshico no judaísmo**. São Paulo: PUC, Revista de Cultura Teológica 70, 2010, p. 31-49.

## 1.2 Moisés como mestre

No desenvolvimento desta análise pode-se notar que Deus irá usar a linguagem escrita para ratificar Sua presença na vida dos israelitas. Para tanto Ele escolhe Moisés<sup>6</sup>, segundo a tradição judaica e também nos círculos evangélicos conservadores da escola histórico-gramatical, como um compilador da história transcorrida até aquele período.

Além de registrar os acontecimentos passados, Moisés é chamado também para liderar o povo de Israel e lhe ensinar os Seus estatutos (cf. Ex 3; 12). Isto acontece de duas formas, primeiro, através da entrega do Decálogo, onde Deus ensina seus ideais religiosos, morais e sociais e entra em aliança com Israel (cf. Ex 19; 20). Em segundo lugar, Moisés também é capacitado a compor o chamado Pentateuco (segundo a tradição judaica), onde é revisada a história da humanidade até aquele tempo (cf. Gn 1-11) e a história de Israel dali em diante (cf. Gn 12 até Dt).

Neste ponto, alguns temas parecem se destacar, tais como o “Shemá Israel”<sup>7</sup> e a instituição do sacerdócio. Do estudo dos textos pode-se notar Deus aparecendo a Moisés e revelando quem Ele é (cf. Ex 3,14), mais tarde, Moisés será chamado para ser o mestre da Torá (cf. Ex 18,20; 24,12; Lv. 26,43-46; Dt 4,14).

---

<sup>6</sup> Basicamente há 03 pontos de vista a respeito da autoria do Pentateuco: 1. Moisés escreveu todo o Pentateuco, ainda que por vezes tenha se valido de fontes orais e escritas. 2. Moisés não escreveu o Pentateuco, esta é a hipótese mais disseminada nos círculos acadêmicos que postulam a teoria histórico crítica, conhecida como Teoria das fontes ou hipótese documentária da autoria do Pentateuco. 3. Moisés escreveu o Pentateuco ainda que haja inserções escritas posteriores para uma melhor leitura do texto. Ou seja, o conteúdo principal e inicial do livro (sua grande parte), foi escrita por Moisés com acréscimos posteriores. Não é o escopo desta pesquisa, o comprovar nenhuma destas alternativas. Ainda assim, nesta pesquisa, assume-se a autoria Mosaica (em um composto das posições 1 e 3) conforme pode ser fundamentado em: ALLIS (1949, 1951), ARCHER (1991, 1998), BRIGGS; LOHR (2013), CASSUTO (1941), DAVIS (1991), DILLARD (1994), GUITON (1963), HARRISON (1969), KRENTZ (1975), LINNEMANN (1991), MAIER (1977), MATHEWS (1996), McDOWELL (1993), MERRILL (1974), PACHE (1969), ROSS (1993), SAILHAMER (1992), YOUNG (1960), WRIGHT (2005), WOLF (1991). Todavia recomenda-se que o leitor ao encontrar o vocábulo Moisés, simplesmente faça a adequação mental necessária de acordo com sua própria escola de interpretação.

<sup>7</sup> PETERS, G. W.. **A Biblical Theology of Missions**. Chicago: Moody Press, 1984, p. 103. “A doutrina do shemá (שְׁמָעִי, a palavra hebraica para “ouça” com a qual Dt 6,4 começa: Ouça, oh Israel: O Senhor nosso Deus é o único Senhor) é fundamental, central e determinante para a religião nacional de Israel desde o início. Ela é seu tema teológico central do qual todas as outras doutrinas derivam sua qualidade e significado”.

Verçosa Filho comenta sobre a “educação, formação” (παιδεία) divina na língua grega. Comenta a ação divina no processo educativo principalmente no livro do Deuterônomo:

A doutrina da paideia presente na língua grega pode ser resumida num dos adágios mais célebres de toda a Escritura: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου “O temor do Senhor é o princípio da sabedoria”, um ensinamento que transcende a literatura sapiencial de tempos mais recentes e que conhece a sua primeira enunciação no Salmo 111,10 (= 110 da Septuaginta). Mas, ao que tudo indica, a interpretação propriamente pedagógica dos atos divinos faz a sua primeira aparição na história deuterônômica (...) O primeiro exemplo, claramente discernível de uma interpretação pedagógica da ação divina na Bíblia grega (...) se encontra no primeiro discurso de Moisés, no Deuterônomo, e se refere especificamente a uma estratégia de revelação (cf. Dt 4,12-13.15-16). Eis um claro exemplo de uma estratégia pedagógica aplicada à revelação, ainda que a palavra paideia não seja em momento algum utilizada; O próprio modo como Deus se mostra (...) visa passar para o povo uma lição, levá-lo, conduzi-lo, ensiná-lo o caminho da verdadeira piedade, da verdadeira adoração- sendo o preceito da Lei do Deus único clara demonstração de sabedoria (cf. Dt 4,6ss).<sup>8</sup>

Verçosa Filho<sup>9</sup> dá seguimento ao processo de leitura das instâncias pedagógicas do texto grego e menciona o segundo exemplo deuterônômico. Este se refere à maneira pela qual o Deus de Israel escolheu conduzir o seu povo pelo deserto e para fora do Egito, cumprindo desígnios bem específicos de salvação. Trata-se das principais passagens do segundo discurso de Moisés (cf. Dt 8,1-6). Este mesmo autor destaca a expressão do texto da LXX: “... o Senhor vos educava...” (κύριος ὁ θεός σου παιδεύσει σε) e afirma que o trecho desenvolve em praticamente toda a sua extensão, a teologia bíblica da “divina pedagogia”, que ilumina a “experiência de Israel” (cf. Dt 11,1ss). Também comenta a sequência da passagem (cf. Dt 8,7ss) e diz que a partir daí Moisés deixa mais claras as “razões” divinas para a imposição do duro regime de provações durante a peregrinação pelo deserto. Seria neste sentido de uma

<sup>8</sup> VERÇOSA FILHO, E. **A doutrina da educação divina do homem na bíblia grega**. Uberlândia: Interações- Cultura e comunidade, v. 8 n. 14, Jul/Dez, 2013, p. 299-301. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

<sup>9</sup> VERÇOSA FILHO, E. **A doutrina da educação divina do homem na bíblia grega**. p. 302-303.

total dependência em relação a Deus que “o temor de Deus é instrução (paideia) e sabedoria” (φόβος θεοῦ παιδεία καὶ σοφία cf. Pr 15,33 na LXX).

### 1.3 A Família como unidade pedagógica da Lei

Mattews descreve a cultura do Antigo Oriente Próximo como que caracterizada pelo Patriarcado. Neste ambiente, a contínua e piedosa observância do ritual religioso estava intrinsecamente ligada ao desenvolvimento sadio da sociedade:

A cultura Mesopotâmica era baseada sobre um entendimento cíclico do universo. Como resultado, de cada geração sucessiva esperava-se a realização de rituais designados para a proteção da família e a efetiva administração de seus recursos. Assim, o objetivo do casamento, além das considerações econômicas das famílias que o haviam arranjado, era produzir filhos que pudessem herdar as propriedades, cuidar delas e continuar a fazer as ofertas necessárias ao culto ancestral.<sup>10</sup>

Nota-se, portanto, que este ensino e transmissão das tradições religiosas dos pais era algo corrente daquelas culturas. A figura do líder carismático ou do sacerdote sempre era preponderante, porém a família exercia uma influência que lhe é inerente, sendo assim devia também ensinar a Torá aos descendentes.

Block<sup>11</sup> discorre sobre as diversas responsabilidades dos pais da família, seja como o cabeça da família estendida, a “casa do pai” ou o chefe da família nuclear. No que se concerne ao intuito desta pesquisa pode-se alistar:

(1) Ser um modelo de uma estrita fidelidade pessoal a Javé. Por exemplo, Noé (Gn 6,9); Abraão (Gn 17,1-7; 26,5); Josué (Js 24,15); Ezequias (2Rs 18,3); Boaz (Rt 2,12).

---

<sup>10</sup> MATTHEWS, V. H. **Marriage and Family in the Ancient Near East**. In **Marriage and Family in the Biblical World**. Ed. CAMPBELL, K. M. Illinois: InterVarsity Press, 2003, p.16.

<sup>11</sup> BLOCK, D. I. **Marriage and Family in Ancient Israel**. In **Marriage and Family in the Biblical World**. Ed. CAMPBELL, K. M. . Illinois: InterVarsity Press, 2003, p. 47-53.

(2) Guiar a família nas festas nacionais e manter viva a memória da salvação de Israel. Páscoa (Ex 12,1-20); Festas das semanas (Dt 16,9-12); Festa das cabanas (Dt 16,13-17).

(3) Instruir a família nas tradições do Êxodo e na Torá (cf. Dt 6,4-9; 20-25; 11, 18-25).

(4) Administrar a terra de acordo com as diretrizes da Torá, a fim de promover a segurança da família com Deus (cf. Lv 25).

(5) Consagrar seus primogênitos a Javé (Ex 13,2.12-15; 22,29; 34,1-20; Nm 3, 11-13; 8,16-18; 18,15).

(6) Circuncidar seus filhos ao oitavo dia (cf. Gn 17,12; 21,4; Lv 12,3).

(7) Instruir diligentemente seus filhos na Torá e nas tradições da salvação e da aliança. (Ex 12,24; 13,8; Dt 6,7.20-25).

Este ensino da Torá deveria perpassar todos os níveis da elaborada estrutura familiar de Israel. Uma passagem Bíblica que ressalta esta estrutura de forma bem definida é Josué 7,1-26, ali são apresentados os seguintes segmentos familiares: Povo, tribos, clãs, casas e a família nuclear. Hess<sup>12</sup> concorda com esta disposição familiar e afirma que ela é bem atestada arqueologicamente.

Block comenta sobre esta estrutura:

É impossível entender a família Israelita sem reconhecer o amplo contexto sociológico no qual estas famílias estavam estabelecidas. Os eruditos críticos geralmente questionam a confiabilidade sobre as tradições de Israel, mas os textos Bíblicos de Gênesis a Malaquias presumem que um descendente comum de um ancestral homônimo provê a base para a unidade étnica de Israel e como os israelitas percebiam a si mesmos como um grande grupo com parentesco extenso (...) O clã também era engajado em questões religiosas: guardar a comunidade contra os cultos rituais a Moloque (Lv 20,5), arrumar as celebrações da Páscoa (Ex 12,21), participar dos sacrifícios da comunidade (1 Sm 20,6.29), chorar a morte dos seus membros (Zc 12,10-14) e em tempos posteriores celebrar o festival de Purim (Et 9,28).<sup>13</sup>

Apesar de todo o destaque dado a Moisés e o sacerdócio, a Sagrada Escritura deixa claro que a família deveria não somente receber o ensino da Lei, mas também repassá-lo aos seus (cf. Ex 12,26-27; Dt 4,9-10; 6,6-9; 11,19).

<sup>12</sup> HESS R. S. **Joshua. TOTC.** WISEMAN, D. J. Gen Ed. Illinois: Inter Varsity Press, 1996, p. 151.

<sup>13</sup> BLOCK, D. I. **Marriage and Family in Ancient Israel. In Marriage and Family in the Biblical World.** CAMPBELL, K. M.. Illinois: InterVarsity Press, 2003, p. 35-37.

Fürst também salienta o papel formativo da família:

Como, pois, se leva a efeito a educação das crianças em Israel? Deus ordena que obedecem aos seus pais, que vêm depois dele na ordem de importância. O pai age como sacerdote para a família. Ele transmite a tradição para a família, faz assim em resposta às perguntas de seus filhos (Êx 12:26-27), e sua resposta é uma confissão da atividade salvífica de Deus para com Israel. As crianças ficam sabendo disto não somente em palavras, mas também por meio de sinais impressionantes na forma de pedras memoriais (Js 4:6-7,21ss). A educação se realiza na execução da justiça (Dt 21:21), e no ensino da Lei.<sup>14</sup>

Ao comentar o texto de Dt 6,6-9, Von Rad<sup>15</sup>, por exemplo, afirma que as demandas expressas nesta passagem, são intensas em sua espiritualidade e intelectualização, ou seja, as palavras da Torá, deveriam ocupar as capacidades mentais e intelectuais dos receptores completamente.

Caberia aos pais transmitir o ensino de forma dedicada aos seus filhos, segundo Gangel:

Esta passagem contém um grande arranjo, mais do que somente uma injunção para que a família exerça seu papel educacional. Ela contém através do uso da palavra hebraica shanan, uma forte dica de metodologia. A palavra significa literalmente ‘aguçar ou afiar’ e aparece aqui no tempo presente. Em outras palavras, pais hebreus deveriam aguçar continuamente os apetites intelectuais de seus filhos (...) Eles deveriam afiar a mente deles, propondo questões que criassem momentos de ensino afim de que a instrução na fé de Israel, pudesse ser transmitida.<sup>16</sup>

Presume-se, portanto, a inferência de que os pais constituíam um grande alicerce pedagógico, onde a família também exercia um importante papel para o desenvolvimento religioso da próxima geração e a conseqüente unidade religiosa da nação.

Jeffrey vai nesta mesma linha ao comentar esta passagem:

---

<sup>14</sup> FÜRST, D. verbete παιδεύω em BROWN, C.; Ed **DITN**, vol. II, São Paulo: Edições Vida Nova, 1985, p. 60.

<sup>15</sup> VON RAD, G. **Deuteronomy. The Old Testament Library**. Philadelphia: The Westminster Press, 1966, p. 64.

<sup>16</sup> GANGEL, K. O., “**Toward a Biblical Theology of Marriage and Family**”, *Journal of Psychology and Theology*, 5 (Winter, 1977), p. 60.

A significância deste parágrafo é refletida no fato de que ele tornou-se a peça central da adoração judaica diária, o Keri'at Shema' ("recitação do Shemá") (...) Dt 6,7 Ensine-os (Heb ve-shinnantam) literalmente, "repita a eles". Este significado é esclarecido por 11:19, onde "ensinar" (l-m-d) é usado em lugar deste verbo. O hebraico sh-n-n, "repetir", "ensinar". Refere-se à lei oral, que permanecia o meio primário de instrução em Israel, mesmo após a disseminação da alfabetização. Este versículo, juntamente com 5:1 é a fonte dos requerimentos halaquicos onde a pessoa devia estudar a Torá, ensinar aos seus filhos e falar sobre eles constantemente.<sup>17</sup>

Ao verificarem-se os relatos bíblicos, prenuncia-se a grande ameaça de uma lacuna religiosa entre gerações. Exatamente por isso Josué é tão enfático em seu clássico desafio diante dos Israelitas (cf. Js 24,14-15). Hess comenta esta passagem Bíblica:

O 'serviço' (Heb. 'bd) do Senhor é repetido sete vezes. Quatro vezes isto se refere a presente geração de Israel. Duas vezes Josué ordena que eles sirvam ao Deus de Israel; duas vezes ele desafia Israel a escolher a quem servir; duas vezes ele se refere aos deuses que seus pais adoraram além do rio. Josué conclui com um compromisso pessoal e da sua casa.<sup>18</sup>

Basta uma geração não instruída efetivamente na Lei de Deus para que se instaure uma apostasia crescente (por exemplo, Jz 2,7-12).

Pode-se concluir com Sarna<sup>19</sup> que afirma que a Torá é de suprema importância para a integridade da família a fim de suscitar a estabilidade da sociedade e a continuidade das gerações. A família é o alicerce sobre o qual a sociedade Judaica é estabelecida.

#### 1.4 Os sábios como mestres

A introdução de Soggin sobre o tema é precisa:

Os livros de sabedoria constituem uma parte importante do pensamento da Bíblia Hebraica, não somente devido ao seu

<sup>17</sup> JEFFREY H. T. *Deuteronomy*. JPSC. Illinois: Varda Books, 2004, p. 138,140.

<sup>18</sup> HESS R. S. *Joshua*. TOTC. p. 305.

<sup>19</sup> SARNA, N. M. *Exodus*. The JPSC. New York: The Jewish Publication Society, 1991, p.113.

número, mas por causa de sua contínua influência sobre os outros livros (...) eles têm um elemento fundamental em comum, que é sua principal característica e que não é encontrada em outros livros: fé em uma sabedoria cósmica divina que legisla e governa o universo com normas racionais e imutáveis. O sábio é aquele que se adapta a estas normas e descobre o modo pela qual elas funcionam (...) Esta sabedoria cósmica divina, pela qual todos seres humanos devem buscar de todas as formas e disposição, é chamada de hokmah em hebraico.<sup>20</sup>

Pode-se ler em Provérbios um axioma relacionado à sabedoria, “O temor ao Senhor é o princípio da sabedoria”. (cf. Pr 1,7; 9,10). Verifica-se que o vocábulo (sabedoria), חָכְמָה ocorre diversas vezes ao longo do Antigo Testamento, derivado do verbo ser ou tornar-se sábio חָכַם, e do adjetivo חָכִים. Constata-se que o campo semântico deste verbo é muitíssimo abrangente e possui diversas conotações, entre elas pode-se citar<sup>21</sup>:

1. Aquisição e hábito da sabedoria, adquirida através da experiência (cf. Pr 9,9).
2. A distinção entre o mal e o bem.
3. O receber instrução (cf. Pr 4,13).
4. O exercer julgamentos corretos (cf. Dt 4,6).
5. Ser habilidoso em certas artes (cf. 2Cr 2,12).
6. Ter alta bagagem quanto à alma humana (cf. Pr 1,6; Eclo 12,2).
7. Ser uma pessoa firme e constante mentalmente.
8. Inteligência em questões civis.
9. A faculdade de profetizar ou interpretar sonhos (cf. Dn 5,2).
10. Sagacidade (cf. 2Rs 2,9; Jó 5,13).

Verçosa Filho comenta sobre a questão da paideia na literatura sapiencial:

Para o grego, o sábio é aquele que adquire a sabedoria, que a toma para si, que atinge a perfeição possível ao homem apenas através do próprio esforço e auto-disciplina; para o judeu, mais especificamente para a literatura sapiencial (...) sábio é aquele que se deixa instruir (cf. Sb 6,10), aquele que, temendo ao Senhor, aceita a correção – a paideia (cf. Eclo

<sup>20</sup> SOGGIN, J. A. **Introduction to the Old Testament. The Old Testament Library.** Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 438.

<sup>21</sup> WILSON, W. **Wilson's Old Testament Word Studies.** McLean, VA: MacDonald Publishing Co. p.484.

32,14) – vinda do alto (...) é preciso considerar que a iniciativa educativa (que deve levar à salvação) não é do homem ou da natureza, mas de Deus. (...) No livro da Sabedoria de Salomão, o paradigma do sábio para o judeu antigo, é dito textualmente que, tendo-a amado e buscado a vida inteira, logo compreendeu que só acharia sabedoria se fosse concedida pelo próprio Deus (cf. Sb 8,21). Neste sentido aponta o adágio de Jesus Bem Sirá (cf. Eclo 43,33): “Aos homens piedosos Ele dá sabedoria”, de modo que aquilo que os gregos e judeus igualmente se afigura como a perfeição do ser humano, é representado, em sua essência como um favor concedido pela divina misericórdia, assim como o é igualmente a paideia (...) Em termos sapienciais, a educação do Espírito- literalmente “o Espírito Santo da paideia” (hagion pneuma paideias cf. Sb 1,5). (...) Nesse espírito, todo o esquema e a intencionalidade da educação divina na bíblia grega encontram-se reunidos em algumas poucas passagens de Eclesiástico (cf. Eclo 4,17-19; 18,13-14). (...) Com efeito, notável que praticamente todos os verbos de conteúdo propriamente educativo (admoestar, corrigir, ensinar) tenham Deus, sua Sabedoria, sua Providência como sujeitos.<sup>22</sup>

Segundo Richards, o grupo de palavras que expressam a ideia de sabedoria constitui cerca de trezentas ocorrências no Antigo Testamento. Quanto ao conceito de sabedoria, este autor faz a seguinte proposta:

Expressa a abordagem de uma pessoa em relação à vida. A sabedoria para administrar os desafios da vida, pode somente ser encontrado em seu relacionamento com Deus. A perspectiva hebraica aponta para um foco prático. A sabedoria é expressa em um viver piedoso (Pv 2:6,9-10,12). A pessoa sábia, então, é aquela que é sensível para com Deus e que é voluntariamente sujeita a Ele. A pessoa sábia é aquela que aplica as diretrizes divinas nas situações do dia a dia e é guiada pela vontade de Deus. É somente no casamento das palavras do Senhor com a experiência que a sabedoria pode ser encontrada ou demonstrada. Através do casamento do conhecimento e experiência, é que alguém adquire habilidade e torna-se sábio.<sup>23</sup>

Verifica-se na pesquisa do termo, os exemplos máximos de sabedoria, o próprio Deus (cf. Jó 9,4) e os anjos (cf. 2Sm 14,20). Na esfera humana, o rei Salomão, antes de seus desvios (cf. 1Rs 11), é a figura emblemática, ele recebe o seu saber de Deus (cf. 1Rs 3,2-15), é muito lembrado pelo episódio da sugestão de se partir um recém-nascido em duas partes e assim revelar a

<sup>22</sup> VERÇOSA FILHO, E. *A doutrina da educação divina do homem na bíblia grega*. p. 305-306.

<sup>23</sup> RICHARDS, L. O. *Expository Dictionary of Bible Words*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, p. 629.

verdadeira mãe (cf. 1Rs 3,16-28) e assim tornou-se respeitado em todo Israel. Sua sabedoria mostra-se evidente em sua administração da nação (cf. 1Rs 4,1-28). Em muitos ramos do saber Salomão destacava-se muito além do que os sábios antes e depois dele (cf. 1Rs 4,29-34; Pr 1,1-7).

Bullock em uma obra muitíssimo abrangente na área da poética no Antigo Testamento apresenta um conceito significativo de sabedoria:

A sabedoria bíblica era uma dinâmica que operava no antigo Israel em três dimensões: A pessoal, a universal e a literária. A dimensão pessoal era caracterizada tanto teológica quanto praticamente. A dimensão universal lidava com as categorias da teologia em última instância, explicando a sabedoria como um atributo do próprio Deus. A dimensão literária era meramente o veículo do movimento da sabedoria, registrando as proposições e preceitos da sabedoria para a posteridade.<sup>24</sup>

Em relação a esta pesquisa, dos aspectos relacionados acima, pode-se observar que, o sábio conhece, pratica e ensina (oralmente ou por escritos), a dinâmica pessoal da vida. Sendo assim, contrastam-se, virtudes e defeitos como preguiça e trabalho, justiça e opressão, bondade e perversidade. Observa-se também valores e perigos com que lidavam, por exemplo: família, casamento, adultério e promiscuidade.

Considera-se a possibilidade de que “os sábios” fossem ou não uma instituição em Israel. Que haja uma tradição de sábios é fato reconhecido tanto em Israel quanto nas nações circunvizinhas (Egito, Mesopotâmia, Suméria, Akádia, Canaã). Os sábios de Israel operam em um contexto maior e até a Escritura apresenta material estrangeiro (Por exemplo, Agur, a mãe de Lemuel no livro de Provérbios, Jó e seus amigos). Mas parece que esta tradição é meio difusa, e difícil de estabelecê-la como instituição. Mesmo assim, Crenshaw, aponta para um grupo distinto que possui fundamentação teológica, porque Deus criou um universo em ordem que recompensa a virtude e pune o vício. Os ditos têm suas próprias histórias e são alterados de acordo com novas realidades sociais.

---

<sup>24</sup> BULLOCK, C. H. **An Introduction to the Old Testament Poetic Books**. Chicago: Moody Press, 1988, p. 22.

Os ensinamentos dos sábios representam uma tradição especial que é conhecida por um grupo limitado e sua linguagem constitui uma fala particular<sup>25</sup>. Este mesmo autor, tratando sobre o relacionamento intracanônico da sabedoria, problematiza a questão afirmando que os sábios não operavam isoladamente e que há um relacionamento com outras tradições, por exemplo, os profetas. Mas esta possível influência sapiencial, dependeria de um suposto vocabulário exclusivo empregado somente pelos sábios, porém o vocabulário dos mesmos pertence ao campo do discurso universal e não é tão diferenciado assim.

Mais tarde, discorrendo sobre o contexto sociológico, Crenshaw<sup>26</sup> alista três possibilidades para os ensinamentos dos sábios: 1. Os seus ensinamentos refletiriam o ethos de seus respectivos clãs. 2. Seus ensinamentos teriam sido oriundos de um ambiente formal, uma escola. 3. Os sábios teriam sido donos de terra prósperas, e sua tradição intelectual dependia de amplo lazer que permitia a reflexão. Whybray concorda com esta última possibilidade:

Nada demanda uma teoria de sábios como uma instituição no Israel antigo; Pelo contrário, os textos canônicos sugerem que existia uma tradição intelectual entre as classes superiores. Estes pensadores da elite compuseram e entesouraram um corpus de sabedoria, que tem seu próprio vocabulário distintivo, mas o uso de חָכְמָה em suas várias formas não constituem uma termo técnico.<sup>27</sup>

Quanto à questão da distinção da literatura Bíblica sapiencial, pode-se notar uma ligação intrínseca com a pessoa de Deus (cf. Pr 3,1-7; 28,26), destaca-se a expressão (“temor ao Senhor”) יִרְאַת יְהוָה (cf. Pr 1,7; 9,10; Jó 28,28; Ecl 12,13-14). Esta característica pode não ser notória, logo de início em certos livros, mas ao longo da composição da literatura sapiencial Bíblica observa-se esta ênfase. Tratando-se da questão da autoridade deste tipo de literatura, pode-se dizer que as asseverações e reivindicações descritas apresentam a mesma autoridade da Torá de Moisés (cf. Pr 1,3.8.10; 3,1) e a mesma urgência usual nos livros proféticos (cf. Pr. 2,20; Sl 46,7; 68,34; Jó 2,11).

<sup>25</sup> CRENSHAW, J. L. *The Wisdom Literature. In The Hebrew Bible and its Modern Interpreters.* KNIGHT, D. A.; TUCKER, Gene M. Eds. Chico, California: Scholars Press, 1985, p. 370.

<sup>26</sup> CRENSHAW, J. L. *The Wisdom Literature. In The Hebrew Bible and its Modern Interpreters.*, p. 375.

<sup>27</sup> WHYBRAY, R. N. *The Intellectual Tradition in the Old Testament.* BZAW 135. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1974, p. 74

Waltke e Diewert descrevem esta questão de autoridade/inspiração dos livros sapienciais da seguinte forma:

Os sábios de Israel eram mestres, não juízes e profetas, porém, falaram com muita autoridade. Eles reivindicaram inspiração (cf. Pr 2,6) e o conselho deles era uma forma de decreto, não uma sugestão a ser avaliada. A Senhora Sabedoria fala como um profeta (Pr 1,20-33). Em minha opinião, a literatura de sabedoria do Antigo Testamento, difere dos outros tipos literários em sua inspiração distintiva (cf. Hb 1,1). Ao passo que Deus apareceu a Moisés em teofanias e aos profetas em visões/audições (cf. Nm 12,6-8); Os sábios de Israel (homens e mulheres) observavam a criação de Deus e cunhavam suas reflexões convincentes sobre ela. Pode-se observar o sábio em ação em Provérbios 24,30-34 (...) Portanto, embora sua inspiração seja diferente, eles reivindicam ser inspirados e terem posse de autoridade canônica (cf. Pr 1,1; 2,1-8; 22,17-21; 25,1; 30,5-6; Ec 12,9-13; Jó 42,1-9).<sup>28</sup>

### 1.5 Os profetas como mestres

Tanto a profecia quanto a presença de templos e sacrifícios eram comuns no mundo antigo da época da Bíblia, mais especificamente, o Antigo Oriente Próximo.

Bullock cogita sobre as origens da profecia:

As origens da profecia Hebraica tem sido traçada às fontes Cananitas, Egípcias e Arábicas, mas mais recentemente a atenção tem mudado para a Mesopotâmia, especialmente para a antiga cidade de Mari, para a elucidação do fenômeno da profecia Hebraica. Os textos de Mari, datam da primeira metade do segundo milênio a.C., são particularmente interessantes em sua exposição de um grupo de profetas, homens e mulheres, que praticavam a adivinhação intuitiva. Isto é, eles não eram praticantes das técnicas padrão de adivinhação, mas eram dependentes da inspiração para seus oráculos, muitas vezes da mesma forma que os profetas hebreus (...) Além disso, os documentos de Mari foram mais preservados junto à corte real, ao passo que os escritos dos profetas hebreus literários, foram em sua maior parte,

---

<sup>28</sup> WALTKE, B. K.; DIEWERT, *Wisdom Literature* in BAKER, D. W.; ARNOLD, B. T. Eds. **The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches.** Grand Rapids, Michigan: Apollos, Baker Academic, 2004, p. 300.

preservados aparte da corte, assim exercendo uma espécie de independência dos reis.<sup>29</sup>

Petersen, também atesta a importância dos registros de Mari:

Talvez, o maior tesouro da literatura antiga, que ilumina a atividade profética Israelita, remonta a uma época muito mais antiga do que (...) quaisquer dos profetas Israelitas. Na parte superior do rio Eufrates, na cidade de Mari, arqueólogos têm descoberto um depósito que data do décimo oitavo século B.C.E., exatamente anterior a Hamurabi, do código de lei, que regia a Babilônia. Este depósito contém não somente registros políticos e econômicos, mas também uma série de tábuas de barro, que descrevem a obra de vários profetas.<sup>30</sup>

Soggin<sup>31</sup> igualmente destaca estas semelhanças entre a profecia em Mari e a profecia hebraica. O que se salienta é o uso dos mesmos gêneros e formas literárias, a presença de um povo peculiar, a existência de relacionamentos privilegiados entre a deidade e seus emissários e o chamado destes. Também é ressaltada a iniciativa e exclusividade dos oráculos pertencerem à deidade, a legitimização do profeta e seu ministério através de sinais e maravilhas e as mensagens proferidas em confronto e crítica do governo e culto estabelecido. Também havia em Mari, promessas religiosas e políticas para o presente e futuro e oráculos contra as nações. Este autor, entretanto não especifica quais seriam as implicações de todos estes paralelos e só sugere que continue a verificar a importância destas similaridades teológicas, sociológicas e políticas. Deus também constituiu os profetas para ensinar a Sua vontade a Israel e outros povos. Contudo faz-se necessário uma pesquisa mais acentuada sobre quem seriam estas personagens.

Bullock também comenta sobre os estágios preliminares da profecia bíblica nos seguintes termos:

As raízes da profecia estão profundamente inseridas na história de Israel e na cultura do antigo Oriente Próximo. Desde os tempos patriarcais, líderes eminentes apontavam a direção

---

<sup>29</sup> BULLOCK, C. H. **An Introduction to the Old Testament Prophetic Books**. Chicago: Moody Press, 1986, p. 14.

<sup>30</sup> PETERSEN, D. L. **The Prophetic Literature. An Introduction**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, p.16.

<sup>31</sup> SOGGIN, J. A. **Introduction to the Old Testament. The Old Testament Library**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 242-243.

para o povo de Deus. O modo patriarcal de liderança foi mudado posteriormente para a liderança carismática de Moisés, Josué e os Juízes. Enquanto estes líderes dirigiam o povo, a necessidade de profetas era mínima, embora o fenômeno profético fosse conhecido até mesmo nestas épocas (Nm 11,24-30; Dt 18,15-22). Entretanto, desde o fechamento do período dos juízes até o fim do período bíblico relatado no Antigo Testamento, a palavra do profeta é um dos traços mais distintivos da cultura e religião judaica.<sup>32</sup>

O autor, Petersen<sup>33</sup> divide a tarefa profética em duas vertentes: “Identidade profética” e “Literatura profética”, apontando o que ele julga ser as características essenciais da profecia Israelita; 1. O profeta é uma pessoa que tem tido uma classe especial de experiência e ou uma espécie de relacionamento com a Deidade. 2. O profeta é uma pessoa que fala ou escreve de uma forma distinta. 3. O profeta é uma pessoa que atua nesta qualidade em um determinado contexto social. 4. O profeta é uma pessoa que possui qualidades pessoais distintivas, ou seja, carisma. 5. O profeta é um intermediário entre os mundos divino e humano. 6. O profeta é uma pessoa que tem uma mensagem distintiva.

Kent<sup>34</sup> delinea os objetivos dos profetas como mestres da seguinte forma:

- (1) Apontar e confrontar os males de sua época. O profeta colocava um “espelho” diante da nação para que sua condição ficasse clara.
- (2) Guiar seus conterrâneos a agir com justiça e misericórdia. O profeta desafiava o povo a aceitar e aplicar os princípios eternos revelados, em sua vida social e individual.
- (3) Esclarecer o caráter e as exigências práticas de Javé. Os profetas ensinavam o povo sobre o caráter de Javé como motivação básica para se fazer o que é certo. O profeta fornecia subsídio ético à religião e subsídio religioso à ética, unindo dessa forma, ambas.
- (4) Fazer com que a vontade de Deus fosse realizada na terra. O profeta visava que a definição de religião fosse ampliada e aprofundada e influenciasse o cotidiano do povo, cumprindo assim a vontade de Deus.

---

<sup>32</sup> BULLOCK, C. H. **An Introduction to the Old Testament Prophetic Books.** p. 13.

<sup>33</sup> PETERSEN, D. L. **Introduction: Ways of Thinking about Israel's Prophets, in Prophecy in Israel,** Ed. D. L. Petersen, **IRT 10,** Philadelphia: Fortress, 1986, p. 1-21.

<sup>34</sup> KENT, C. F. **Os grandes mestres do Judaísmo e Cristianismo.** New York: Eaton & Mains, 1911, p. 18-20.

Os profetas, assim, eram mensageiros de Deus, enviados a fim de declarar os oráculos de Deus primariamente para Israel (cf. Is 48,16; 59,21), mas também para outras nações, como é possível se observar nas profecias de Jonas e Naum.

Hildebrandt<sup>35</sup> preconiza a ideia que o Espírito de Deus tem um papel único na liderança dos profetas. Por meio do Espírito, os profetas são: 1. Chamados 2. Inspirados 3. Transportados 4. Motivados. Sendo assim, estes profetas são instrumentos do רִיחַ (Espírito) para Suas difíceis tarefas junto à nação.

Os profetas eram pessoas capacitadas pelo Espírito Santo, em suas proclamações e escritos. Pelo fato de os profetas comunicarem a revelação do próprio Deus, eram também mestres da Lei, pois Deus é o autor da Torá.

O papel dos profetas como mestres da Lei poderia ser ratificado devido à natureza de seu chamado.

Bullock destaca desta forma:

Nós não podemos ignorar o fato básico de que os profetas encontram sua legitimidade e validade de suas credenciais, sobretudo no chamado de Yahweh. O chamado profético encontra-se na fachada de muitos dos livros proféticos (Oséias, Jeremias, Ezequiel). Amós e Isaías registram seus chamados posteriormente na compilação de seus oráculos (Amós 7; Isaías 6). O livro de Jonas é um tratado sobre o chamado e execução do ofício profético. Até mesmo onde o chamado profético não é registrado formalmente, é, contudo embutido, nos livros, na maneira das fórmulas de recepção, que fixam a palavra do profeta como a Palavra do Senhor (“Assim diz o Senhor e outras). A importância do chamado de Yahweh ao profeta não pode ser exagerado. Mesmo quando o registro de um chamado formal do profeta não tenha sido mantido entre os seus oráculos, nós devemos, contudo presumir que sua audiência estava de algum modo, certa de suas credenciais.<sup>36</sup>

Desta forma, os profetas também aplicavam a Lei de maneira didática à vida do povo, chamando-o para a prática da aliança.

De Vaux<sup>37</sup> cita passagens clássicas onde profetas são mencionados ao lado da classe sacerdotal (cf. 2Rs 23,2; Jr 23,11; Lm 2,20; Os 4,4-5; Jr 26; Zc 7,12),

<sup>35</sup> HILDEBRANDT, W. **Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Academia Cristã e Edições Loyola, 2008, p. 45.

<sup>36</sup> BULLOCK, C. H. **An Introduction to the Old Testament Prophetic Books**. p. 17.

<sup>37</sup> De VAUX, R. . **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica; São Paulo: Editora Paulus, 2003, p. 422-424.

porém desacredita veementemente a suposição de uma classe de profetas cultuais ligadas ao serviço do templo. Na pesquisa realizada, Hildebrandt parece discordar desta posição e assevera:

Para refrear a ameaça de um rei liderando Israel de uma maneira correspondente às práticas de reinado do Antigo Oriente, Deus levantou os ofícios de rei e profeta juntamente. A profecia foi a continuação do ofício mosaico na medida em que ela interpretava a aliança para o povo e para o rei. Ao passo que o rei teria que administrar o reino com justiça e virtude e proteger o povo dos inimigos, o profeta dirigia as matérias espirituais do reino e visava manter um verdadeiro Javismo na nação. Os profetas da corte observavam as atividades do rei e por fim os consideravam responsáveis para que suas ações estivessem em compasso com as obrigações da aliança. O profeta era o mensageiro de lahweh que escolhia e depunha o rei conforme a direção da Deidade. O profeta visava manter o rei e a nação leais a lahweh.<sup>38</sup>

Cross<sup>39</sup> vai neste mesmo viés quando alista o papel do profeta em relação à monarquia: 1. Ele designava o escolhido de Javé para ser rei por oráculo e unção. 2. Ele pronunciava julgamento sobre o rei, a perda do reino devido à quebra da lei ou da aliança, bem como a morte do rei por razões semelhantes. 3. Ele chamava Israel para a batalha na autêntica “guerra de Javé”, bem como determinava o período para Israel ir para a guerra.

Ao desenvolver o tema sobre o culto e a profecia o autor Mowinckel<sup>40</sup> afirma que a origem do nabiismo é canaanita e que esta cultura teria sido assimilada por Israel. Pode-se afirmar que Deus tenha se valido de uma função já existente em outras culturas, mas ainda assim o nabiismo Israelita é distintivo devido à relação intrínseca entre Javé e seus mensageiros. Os נְבִיאִים (nebiins, termo hebraico para aqueles que falam, profetas), seriam então os representantes de sua religião nacional. Na apresentação de seu tema, Mowinckel afirma que havia sim, profetas que exerciam função institucional, relacionada ao culto em Israel. Este autor corrobora sua suposição através de passagens que mostram os profetas como uma instituição (cf. 1Sm 10,5; 2Rs 2,3; 4,38; Jr 26,1-24) e também aponta para passagens onde profetas e

<sup>38</sup> HILDEBRANDT, W. *Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento*. p. 156.

<sup>39</sup> CROSS, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University, 1973. p. 223-224.

<sup>40</sup> MOWINCKEL, S. *Cult and Prophecy*. Ed. D. L. Petersen, IRT 10, Philadelphia: Fortress, 1986, p. 74-98.

sacerdotes aparecem juntamente (cf. Is 28,7; Jr 4,9; 6,13; 14,18; 18,18; Mq 3,11; Zc 7,3).

Ao enfatizar a instituição dos profetas do templo, este autor pontua Jr 29,26, porém faz-se necessária uma pesquisa mais aprofundada desta passagem, pois a observação do texto, neste versículo específico, não ratifica a posição do autor. Verifica-se em Thompson<sup>41</sup> uma explicação mais convincente da passagem supracitada. Pelo fato de Jeremias ser um מְתַנְבֵּא, ou seja, alguém que supostamente aos olhos dos outros, toma a função de profeta por si mesmo, e, portanto deveria ser aprisionado. Esta interpretação abalizaria, por contraste, de forma mais firme, a existência de uma instituição formal de profetas. Wilson defende uma função formal ligada ao templo como se pode constatar:

Com o estabelecimento da monarquia davídica, profetas se tornaram elemento da corte real de Jerusalém. Da mesma forma que Davi unificou o culto, instalando dois sumo sacerdotes, um de Efraim e outro de Judá, assim também pode ter trazido para a estrutura central social profetas efraimitas e judaítas. Em todo o caso, está claro que profetas jerosolimitanos neste período tiveram funções de manutenção social. Com efeito, a fundação da teologia régia jerosolimitana - a perpétua eleição da linhagem davídica e da cidade de Jerusalém - foi guiada pelo oráculo profético de Natã (1Sm 7), ao passo que o profeta Gad legitimou a futura localização do templo (2Sm 24,18). Contudo a pertença à corte real não evitou que os profetas criticassem o rei, o governo e o culto. Estes intermediários centrais tinham a responsabilidade de manter a estabilidade da estrutura social, promovendo, em consequência, mudança ordenada e opondo-se a tudo o que ameaçasse o equilíbrio social.<sup>42</sup>

Baker<sup>43</sup> elucida a questão ao dizer que ao analisar a evidência bíblica, não é necessário levar ao extremo a participação dos profetas como instituição do templo ou não. Ele crê que o relacionamento dos profetas com o culto oficial vai desde a participação efetiva até a crítica da instituição, assim haveria uma influência mútua, onde certos profetas, ora participavam do contexto oficial do culto ora serviam como uma voz de alerta contra algumas de suas práticas.

<sup>41</sup> THOMPSON, J. A. **The Book of Jeremiah. The NICOT.** Gen Ed. HARRISON, R. K. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987, p. 550.

<sup>42</sup> WILSON, R. R. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel.** São Paulo: Edições Paulinas, 1993, p. 273.

<sup>43</sup> BAKER, D. W. **Israelite Prophets and Prophecy** in BAKER, David W.; ARNOLD, Bill T. Eds. **The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches.** p. 271.

Ao se analisar os períodos patriarcais, dos juízes e a monarquia unida e dividida, pode-se constatar que as funções proféticas vão mudando e se adequando à sociedade vigente. Os papéis dos profetas variam ao longo da literatura bíblica.

## 1.6 Os Sacerdotes como mestres

Os sacerdotes foram constituídos por Deus, conforme revelado a Moisés. Estes descendentes de Levi não teriam direito a uma porção específica da terra, quando esta fosse dividida. A respeito de Levi pode-se ressaltar negativamente o episódio sangrento do massacre dos Siquenitas (cf. Gn 34,49), contudo esta tribo coloca-se ao lado de Moisés no relato acerca do bezerro de ouro (cf. Ex 32).

Os Levitas deveriam viver entre o povo e exerceriam o sacerdócio (cf. Lv 10,12-15.21-35; Nm 18,8-20). Pode-se observar na Sagrada Escritura que os sacerdotes desempenhavam papéis variados. Deviam<sup>44</sup> orar pelo povo, guia-lo na adoração a Deus, julgar questões e realizar os rituais sacrificiais (cf. Dt 33). O exercício destas funções deveria apontar para um Deus santo com o qual o povo deveria se relacionar correta e distintamente. Sobretudo, os levitas também deveriam instruir o povo na lei de Deus, este era o mandato deles por excelência (cf. Lv 10,11; Dt 24,9; 31,9). Isto pode ser constatado na importância da leitura da Lei diante de todo Israel de tempos em tempos (cf. Dt 31,10-13). Ademais, quando Moisés abençoou os filhos de Israel (cf. Dt 33), a bênção destinada a Levi vem após uma breve descrição de sua função sacerdotal. Destaca-se o fato que o ensino da Lei é colocado em primeiro lugar (cf. Dt. 33, 8-10), como ainda podemos inferir de outras passagens (cf. Dt 24,8; 2Cr 15,3; Os 4,8; Ml 2,7). Pode-se constatar também que o substantivo sacerdote (כֹּהֵן) ocorre cerca de 740 vezes no Antigo Testamento e é utilizado indistintamente, tanto para os sacerdotes de Javé quanto aos que serviam às divindades pagãs (por exemplo Ex 31,10; Jr 48,7), também é o termo que

---

<sup>44</sup> SANNER, A. Elwood. **Explorando la educación cristiana**. Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones, 2000, p. 42. Sanner cita os sacerdotes como 1. Guardiães dos oráculos de Deus 2. Mantenedores das instituições sagradas 3. Dirigentes de adoração. 4. Mestres do povo sobre como viver.

designa Melquisedec, sacerdote de El Elyon (cf. Gn 14,18). Em outra esquematização<sup>45</sup> das funções dos sacerdotes, sugeriram-se as seguintes ocupações: 1. Guardiões do santuário: (cf. Nm 1,53; 3,28.32), 2. Despenseiros de oráculos: (cf. Jz 18,5; 1Sm 23,2; 30,7), 3. Mestres da Lei (cf. Dt 31; Jr 2,8; 18,18) e 4. Cumpridores de tarefas litúrgicas diversas: Reposição dos pães da proposição (cf. Lv 24,8), preparar as lâmpadas no santuário (cf. Ex 30,7), tocar as trombetas nas festas (cf. Nm 10,8.10), abençoar em nome de Javé (cf. Nm 6,27; Dt 10,8; 21,5; 1Cr 23,13), oferecer os sacrifícios (cf. Lv 1-3) e praticar a intercessão sacerdotal (cf. Esd 6,10; 9,6-15; 1Mc 12,11). Estes vários deveres formariam então, nesta proposta citada, uma base comum de mediação: nos oráculos e na instrução o sacerdote representa Deus para o povo; nos sacrifícios e intercessão, ele representa o povo para Deus.<sup>46</sup> A partir daí este autor afirma que “O ministério sacerdotal é assim primariamente um ministério do altar”<sup>47</sup>, Payne vai na mesma direção quando afirma que o termo sacerdote “...reflete o conceito mais restrito de um ministro das coisas sagradas, especialmente os sacrifícios...”<sup>48</sup> Pode-se questionar estas assertivas em vista do que se tem observado até este ponto. Seriam realmente os deveres cúlticos de maior preponderância no ministério sacerdotal? No estudo do mesmo verbete o autor relembra que os sacerdotes são “mediadores da Aliança”, elemento emblematicamente caracterizado na vestimenta do sumo sacerdote que levava o nome das doze tribos de Israel. Posto que a posição ressaltada é a da mediação entre Deus e o povo, presume-se que o elo principal neste relacionamento é a própria revelação de Deus, ou seja a aliança é firmada até mesmo de forma contratual na entrega das tábuas da Lei e depois no desenvolvimento desta no restante do Pentateuco. Sendo assim o papel de mestre do sacerdote deveria ser enfatizado primariamente.

Araújo, a partir da interpretação histórico-crítica, concorda com esta ênfase sobre o ensino da Lei no sacerdócio:

---

<sup>45</sup> DOMMERSHAUSEN, W. verbete כֹּהֵן em BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN editors. **TDOT**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, Vol. VII, p. 66-75.

<sup>46</sup> DOMMERSHAUSEN, W. verbete כֹּהֵן em BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN editors. **TDOT**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, Vol. VII, p. 66-75.

<sup>47</sup> DOMMERSHAUSEN, W. verbete כֹּהֵן em BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN editors. **TDOT**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, Vol. VII, p. 69.

<sup>48</sup> PAYNE, J. B.; verbete כֹּהֵן em HARRIS, R. Laird, ARCHER JR., G. L., & WALTKE, B. K. **TWOT**. Chicago: The Moody Bible Institute, 1980. Two volumes, p. 431.

O relato de Dt 31,9-13, possivelmente pós-exílico, apresenta Moisés prescrevendo aos sacerdotes levitas, que transportavam a Arca da Aliança do Senhor e a todos os Anciãos de Israel, a obrigação de apresentarem-se diante do Senhor a cada sete anos durante a Festa de Sucot no lugar que Deus escolher, a fim de proclamar a Lei a todo israelita. A finalidade de tal ato é que todos, homens, mulheres, crianças e estrangeiros aprendam e ponham em prática a Lei do Senhor (...) Com Dt 31,9-13, o redator deuteronomista leva às últimas conseqüências a sua perspectiva de centralidade da Lei e Aliança. Nesta perícopie Moisés não só falou, mas também “escreveu...esta Lei”, que deverá ser lida a cada sete anos, durante Sucot, com finalidade didática: proclamar, escutar e aprender. O relato de Dt 31,9-13 reflete a consciência israelita cuja identidade social e religiosa estará sempre marcada pela leitura da Torá.<sup>49</sup>

Após discorrer sobre probabilidades etimológicas do sentido do termo sacerdote, que variam desde “aquele que se inclina”, “aquele que está em pé” até “o homem das bênçãos”, Vanhoye<sup>50</sup> define o sacerdote como o “homem do sagrado e do santuário” e o “pronunciador de oráculos”. Além disso, Vanhoye discorda que a função primária sacerdotal seja de sacrificador, na realidade isto acontece ao longo do tempo através de uma progressão “complexa e dinâmica” e afirma que somente a partir do primeiro exílio o ensinamento da Lei passa da classe sacerdotal para os escribas e doutores da Lei, só então os sacerdotes têm a sua função mais prioritariamente ligada ao santuário<sup>51</sup>. Em sua descrição detalhada sobre o sacerdócio, De Vaux<sup>52</sup> concorda com o fato de que o ensinamento da Torá deixa de ser “monopólio” dos sacerdotes após o exílio. Mas antes que isso aconteça, este autor descreve o sacerdote como:

1. Aquele a quem a Lei pertence (cf. Jr 18,6; Ez 7,26);
2. Aquele a quem foi confiado a Lei, pelo Senhor (cf. Dt 31,9.26; Os 4,6);
3. Aquele que ensinava no santuário (cf. Is 2,3);
4. O homem da Torá, o depositário e o intérprete de uma ciência, que vem de Deus, mas como revelação passada;

<sup>49</sup> ARAÚJO, G. L. De. **História da Festa Judaica Das Tendias**. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 19.

<sup>50</sup> VANHOYE, A. **Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo segundo o Novo Testamento**. Santo André: Editora Academia Cristã, 2006.

<sup>51</sup> VANHOYE, A. **Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo segundo o Novo Testamento**. p. 55.

<sup>52</sup> DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, Editora Paulus, 2003.

5. Intérprete do conjunto de prescrições que regiam as relações do homem com Deus.

Devem-se notar como relevantes e conclusivas as observações de Wood<sup>53</sup> quanto ao estabelecimento do sacerdócio levítico. Ele afirma que a despeito das tarefas cultuais e a realização dos sacrifícios o papel preponderante dos sacerdotes ainda era o ensino. Isto pode ser logicamente concluído pelo fato da natureza teocrática estabelecida por Deus na entrega da Lei. Desde que a obediência era requerida e não havia cópias deste documento na época, a instrução oral da Lei teria um papel decisivo para o povo da aliança. Estabelece-se então, uma grande rede de ensino da Lei com recursos adequados de pessoal, a tribo inteira de Levi, e de distribuição geográfica, quarenta e oito cidades de refúgio (cf. Nm 26,62; 35,1-8; Js 21,1-41).

### **1.7 Os escribas como mestres**

Os escribas são citados na Bíblia, a partir do profeta Jeremias (cf. Jr 8,8). Nesta passagem, é salientado o problema já existente, da reprodução de cópias incorretas. Mas é exatamente a necessidade de preservação da Lei que elevará o papel do escriba, quando da queda de Judá e destruição do templo no Antigo Testamento. Estes descendentes dos levitas e dos sacerdotes copiavam, editavam e interpretavam o conteúdo oral e escrito da Lei, a função, portanto, era de preservação. Mas é somente após o exílio que os escribas têm preeminência. Ao discorrer sobre os escribas, é imperativo que se analise a pessoa e obra de Esdras. Esta personagem serve como transição entre a função sacerdotal e os posteriores escribas no ensino da Lei. Assim como Samuel foi juiz e profeta, Esdras era sacerdote e escriba (cf. 1Sm 3,19-21; 1Sm 7,16-17; Esd 7,1-6; Ne 8,1-2.9).

---

<sup>53</sup> WOOD, L. **Distressing Days of the Judges**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, Academie Books, p.56-58.

Constatou-se na pesquisa, que três passagens bíblicas são essenciais para uma maior compreensão deste sacerdote-escriba Esdras e as funções desempenhadas pelo mesmo (cf. Esd 3; 7 e Ne 8).

Em Esdras 3 nós vemos a importância da celebração da festa de Sucot no que tange a esta pesquisa, Rubenstein observa:

A passagem enfatiza que os sacrifícios oferecidos em Sukkot inauguraram o funcionamento regular do culto, a partir daí, Sábados, Luas Novas e outras festividades poderiam ser observadas de maneira adequada (cf. 3,4-5).<sup>54</sup>

Esta “maneira adequada” sugerida pelo autor acima está intrinsecamente relacionada às prescrições da Lei como afirma Breneman:

Aqueles que retornaram do exílio queriam começar corretamente, eles foram cuidadosos em adorar a Deus de acordo com a Sua revelação nas Escrituras. A “lei de Moisés” era considerada como autoritativa (...) A festa dos tabernáculos era uma das três mais importantes festas do calendário religioso judaico. As festas dos peregrinos, quando todos os homens de Israel iam para Jerusalém, a Páscoa na primavera, Pentecostes (Semanas ou Colheitas) no verão e Tabernáculos no outono (Ex 23,14-17; Dt 16,16). Em Nm 29,12-38 há uma lista extensa de sacrifícios a serem feitos em cada um dos sete dias da festa de Tabernáculos. Novamente, os que retornaram do exílio mantiveram a festa “de acordo com o que estava escrito”, enfatizando a autoridade do Pentateuco (Ex 23,16; 34,22; Lv 23,33-36.39-43 e Dt 16,13-15... Foi também na festa de Tabernáculos que Esdras leu a Lei para o povo (Ne 8,14-18).<sup>55</sup>

Blenkinsopp<sup>56</sup> também afirma que a celebração de Sucot foi uma maneira apropriada para marcar um novo começo a exemplo da dedicação do primeiro templo (cf. 2Cr 5,3). Levering<sup>57</sup> declara que no calendário litúrgico de Israel (descrito em Nm 28-29; Lv 23; Dt 16; Ex 12;23), o sétimo mês é o de maior proeminência. Neste contexto Esdras 3, marca o retorno para a terra, um “novo Êxodo”, com a esperança do estabelecimento de um povo santo que habitaria

---

<sup>54</sup> RUBENSTEIN, J.L. **The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods**. Atlanta: Scholars Press, 1995, p.33.

<sup>55</sup> BRENEMAN, M. **Ezra, Nehemiah, Esther**. The NAC. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. Nashville: Broadman & Holman, 1993, p.87.

<sup>56</sup> BLENKINSOPP, J. **Ezra-Nehemiah**. The Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster Press, 1988, p.98.

<sup>57</sup> LEVERING, M. **Ezra & Nehemiah**. BTCB. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2007, p. 51,52.

com Deus na terra e prestaria uma santa adoração. Daí pode-se traçar o paralelo entre Moisés e Esdras como mestres da Lei.

Araújo, abordando de maneira abrangente as diversas nuances da festa de Sucot, também descreve sua importância em Esdras e Neemias. Este autor salienta a importância em Esdras, quanto à continuidade das antigas tradições:

Esta ideia é visível na ânsia dos repatriados de reconstruírem o altar dos sacrifícios, “como está escrito na Lei de Moisés” (3,2-6). A reconstrução do altar dos sacrifícios “no seu lugar”, no sétimo mês, junto com a celebração da Festa de Sucot, coloca este evento em estreita relação com a consagração do Templo de Jerusalém (1Rs 8) (...) A Festa de Sucot aparece, em Esd 3, em estreita relação com reinício da vida cultual do Templo de Jerusalém (...) Assim, o início do ciclo festivo de Israel através de Sucot liga-se com a dedicação do Templo de Salomão e, ao mesmo tempo, confere legitimidade ao novo culto (...) A Festa é usada em Esdras e Neemias como referência histórica e teológica. A comunidade, que havia negligenciado a Lei do Senhor resultando no exílio da Babilônia, agora possui como única referência para reiniciar uma nova vida na “Terra Prometida” a estrita observância da Torá como obediência ao Deus de Israel.<sup>58</sup>

Em Esdras 7 Blenkinsopp<sup>59</sup> observa Primeiro: O interesse do autor em enfatizar a genealogia Aarônica de Esdras, portanto sacerdotal. No período pré-exílico, já temos apresentado que eram os sacerdotes que serviam de guardiões da Lei e ensinavam a mesma ao povo, os Levitas tinham este dever entre suas tarefas e foi uma tribo separada por Deus para tal função (cf. Dt 32,26-29; 33,10; Nm 3,5-8; 2Cr 17,7-9; 35,3).

Assim sobre esta linhagem sacerdotal de Esdras observa-se o que diz Williamson:

Como alguém que poderia traçar sua descendência até o próprio Aarão, Esdras era clara e totalmente qualificado a continuar esta tradição. Com o desenvolvimento do Judaísmo durante o período do segundo templo, contudo, a classe dos escribas como aprendizes e mestres da Torá cresceu em preeminência. Esdras é retratado como o primeiro e grande exemplo desta classe. Assim, ele representa de forma singular

<sup>58</sup> ARAÚJO, G. L. De. **História da Festa Judaica Das Tendias**. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 74-81.

<sup>59</sup> BLENKINSOPP, J. **Ezra-Nehemiah. The Old Testament Library**. Philadelphia: The Westminster Press, 1988, p.136-139.

a transição entre os diferentes modos de mediação da Torá nos períodos pré e pós exílicos<sup>60</sup>

Em segundo: O papel de Esdras como escriba, incluiria anotar registros rápida e acuradamente (cf. Sl 45,2), conhecer a Lei de Moisés, interpretá-la e aplicá-la a casos específicos.

Assim Esdras estudava, observava e instruía a Lei a partir de sua dupla função sacerdote e escriba. Os estatutos e as ordenanças (Esd 7,10) então, mais do que termos sinônimos, seriam respectivamente, as provisões básicas e as estipulações e aplicações da Lei nos casos judiciais (cf. Dt 4,1.5.8.14; 5,1; 11,32; 12,1; 26,16).

Clines<sup>61</sup> concorda com esta perspectiva sobre o destaque da linha sacerdotal e também alista a possibilidade de Esdras ser um alto oficial do estado persa, talvez um embaixador persa para assuntos israelitas, mas acha mais provável que a ênfase do texto (cf. Esd 7,6) o retrate como um doutor, um expert da Lei, o que mostra a predominância de Esdras como mestre da Lei. A ideia é de um pesquisador e expositor da palavra de Deus.

Também se pode observar o caráter deste mestre da Lei em Esd 7,10, ele está disposto não somente em estudar e ensinar a Lei, mas também praticá-la, como bem acentua Kidner:

Ele é um modelo de reformador porque o que ele ensinou, em primeiro lugar ele viveu, e que ele viveu tinha apoio primeiramente nas Escrituras. Com o estudo, a conduta e ensino colocados deliberada e exatamente nesta ordem, cada um destes aspectos foi capaz de funcionar corretamente e da melhor maneira: O estudo foi salvo da irrealidade, a conduta da incerteza e o ensino da falsidade e superficialidade.<sup>62</sup>

Verificamos que o envolvimento de Esdras com a Torá é tanto técnico científico quanto litúrgico pastoral. Podemos concordar com a afirmação de Yamauchi<sup>63</sup> quando diz que o estudo de Esdras não era meramente uma disciplina intelectual, mas também um estudo para a sua própria vida e para a instrução

<sup>60</sup> WILLIAMSON, H.G.M. **Ezra, Nehemiah**. WBC. Waco, Texas, 1985, p.94.

<sup>61</sup> CLINES, D. J.. **Ezra, Nehemiah, Esther**. The NCBC. Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company. 1984, p. 99-100.

<sup>62</sup> KIDNER, D. **Esdras e Neemias**: Introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão e Vida Nova, 1985, p. 84.

<sup>63</sup> YAMAUCHI, E. **Ezra, Nehemiah**. The EBC volume 4. Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, p.650.

de sua congregação. Clines<sup>64</sup> segue a mesma direção quando diz que Esdras e os rabis posteriores consideravam o estudo sem a ação como algo sem dignidade e diz que o rabban Gamaliel chegou a afirmar: “todo o estudo da Torá sem obras é em última instância fútil e torna-se a causa de pecado”.

Nef Ulloa também enfatiza que, a “centralidade da Torá e seu estudo”, abrange teoria e prática ao afirmar que:

A valorização do estudo da Torá, o qual não consistia (consiste) tanto no conhecimento como na meta a ser alcançada, ou seja, buscar o conhecimento pelo conhecimento em si mesmo, mas estava (e ainda hoje está) orientado para a interpretação, com o objetivo de encontrar a aplicação da Torá nos mais diversos aspectos da vida cotidiana do povo. Por isso, no interior do judaísmo, estudar a Torá é, antes de tudo, encontrar seu sentido prático, de cujo estudo como vimos anteriormente, Esdras é um exemplo clássico.<sup>65</sup>

Fensham<sup>66</sup> também faz a análise do versículo 10 (cf. Esd 7,10) e comenta a importância da conjunção כִּי (porque) e sua ligação com a última expressão do versículo anterior “segundo a boa mão do seu Deus sobre ele”, ou seja, a boa mão de Deus, o Seu favor estava sobre Esdras devido ao seu estudo e prática da Torá. Fensham defende a ideia da ênfase do estudo teórico e da prática baseado tanto na pontuação do texto massorético, quanto na interpretação dada pela LXX, este autor também afirma que “as ações de Esdras no restante do livro devem ser interpretadas à luz deste versículo”.

Em Neemias 8, Blenkinsopp<sup>67</sup> comenta sobre a função de Esdras, da Lei de Moisés e dos Levitas e afirma ser imprescindível, no versículo 8, a compreensão do termo hebraico מְפָרֵשׁ a raiz verbal significa dividir, separar, especificar. Após apontar estudos que vêm aqui a origem bíblica dos targuns e o reestabelecimento da acentuação massorética esquecida; Blenkinsopp, após análise das expressões hebraicas, prefere concluir por uma leitura feita de maneira precisa e suas respectivas interpretações. Este autor conclui que a

---

<sup>64</sup> CLINES, D. J.. **Ezra, Nehemiah, Esther. The NCBC.** p. 101.

<sup>65</sup> NEF ULLOA, B. A. **O método deráshico no judaísmo.** São Paulo: PUC, Revista de Cultura Teológica 70, 2010, p.31-49.

<sup>66</sup> FENSHAM, C. F. **Ezra and Nehemiah. The NICOT.** Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company. 1983, p. 101.

<sup>67</sup> BLENKINSOPP, J. **Ezra-Nehemiah. The Old Testament Library.** Philadelphia: The Westminster Press, 1988, p. 288.

passagem é de valor inestimável e oferece informações sobre o estudo, interpretação e ensino da Torá nos séculos precedentes à emergência do escribalismo Farisaico. Clines<sup>68</sup> também enfatiza o valor do termo hebraico citado acima e alista as seguintes opções: 1. A apresentação de uma tradução ou paráfrase do texto hebraico para o aramaico. 2. A origem dos targuns, segundo a tradição dos rabis. Yamauchi<sup>69</sup> discorda desta opção muito conhecida, porque a considera anacrônica principalmente por não haver evidência de targuns de uma data tão antiga. 3. Uma leitura clara, com pronúncia distinta, com pausas entre cada versículo. 4. Leitura e explanação do texto para a audiência. Williamson<sup>70</sup> faz um interessante sugestão a partir de Ne 8,7-8. Seria possível que a leitura da Lei fosse feita em seções e assim, após cada pausa, os levitas podiam ir de grupo em grupo verificando a compreensão do povo. Fenshan concorda com esta possibilidade, mas opta por “traduzir” para o termo hebraico מְפָרֵשׁ , ele diz que “os judeus que falavam aramaico precisavam de alguém para traduzir o hebraico da Lei em seu próprio vernáculo”<sup>71</sup>. A despeito de qual destas alternativas estejam mais próximas da realidade, verificamos que a ênfase no ensino da Lei produziu os resultados almejados porque o povo entendeu (cf. Ne 8,8.12) e foi sensibilizado (cf. Ne 8,9.12). Novamente vemos que Esdras e os levitas serviram de guardiões da Lei e mestres da mesma. Através da instrumentalidade do sacerdote escriba Esdras podemos constatar uma mudança metodológica que parte do místico, por exemplo, o proferimento de oráculos a partir do uso do urim e tummim e transfere-se para o exegético através do estudo e interpretação da Torá. Scardelai<sup>72</sup> argumenta que Esdras, então inaugura um novo período no qual tudo será centralizado no livro, constituindo um paradigma da nova comunidade restaurada após o exílio. Johann<sup>73</sup> também tem esta mesma perspectiva sobre esta transição para a religião do Livro, afinal, à medida que “as tradições foram guardadas por escrito a interpretação tornou-se necessária como meio de atualização”. O projeto de reconstrução sob Esdras iria,

<sup>68</sup> CLINES, D. J.. *Ezra, Nehemiah, Esther. The NCBC*. p. 184-185.

<sup>69</sup> YAMAUCHI, E. *Ezra, Nehemiah. The EBC volume 4*. p.725.

<sup>70</sup> WILLIAMSON, H.G.M. *Ezra, Nehemiah. WBC*. Waco, Texas, 1985, p. 290-291.

<sup>71</sup> FENSHAM, C. F. *Ezra and Nehemiah. The NICOT*. p.103.

<sup>72</sup> SCARDELA, D. *O escriba Esdras e o judaísmo. Um estudo sobre Esdras na tradição judaica*. São Paulo, Editora Paulus, 2012, p. 87,123.

<sup>73</sup> JOHANN, M. *Entre os dois Testamentos. Bíblica Loyola 46*. São Paulo: Edições Loyola, 2005 p.59.

portanto, além das muralhas e do templo e visaria um reestabelecimento espiritual, este é o fundamento para o judaísmo do segundo templo e posterior. Este “novo período” deveria ser caracterizado não só por um novo templo e sim pela habitação de Deus, Levering<sup>74</sup> afirma que a missão de Esdras é a formação de um povo santo unido pela Torá, (cf. Esd 7-10). Este autor comenta sobre a visão pré-exílica de Ezequiel onde a glória do Senhor, (כְּבוֹד־יְהוָה) se aparta do templo devido a idolatria ali instalada. Portanto, este povo deve buscar o conhecimento e a observância do que já fora revelado a Moisés no Sinai e agora surge como um tema revisitado com este “novo Moisés”, o Sacerdote-escriva Esdras.

### 1.8 Características do falso mestre no Antigo Testamento

Tem-se buscado observar até o momento nesta pesquisa, o caráter positivo do ensino no Antigo Testamento. Todavia, também é notória a presença de outro aspecto na prática do ensino vétero-testamentário, o falso ensino. Este ensino falso caracteriza-se emblematicamente, na pessoa do assim chamado falso profeta.

Hildebrandt comenta sobre a natureza da profecia:

Duas áreas maiores de avaria envolvem o caráter do profeta e o conteúdo da mensagem profética. O Antigo Testamento enfatiza a necessidade da palavra profética falar somente o que Javé inspira. Falhar nisso é potencialmente fatal. “Mas o profeta que ousar falar em meu nome alguma coisa que não ordenei, ou que falar em nome de outros deuses, terá que ser morto” (Dt 18,20). Alguns profetas não tomaram esta admoestação a sério. Assim, era vital para Israel avaliar apuradamente e reconhecer a verdadeira palavra profética e rejeitar a palavra presunçosa.<sup>75</sup>

Bakon<sup>76</sup> também afirma que a regra clássica para o teste de um verdadeiro profeta, era constituída no capítulo 18 de Deuteronômio. A premissa básica para a validação da integridade de um profeta, era a sua capacidade preditiva,

<sup>74</sup> LEVERING, M. *Ezra & Nehemiah*. BTCB. p.82,84.

<sup>75</sup> HILDEBRANDT, W. *Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento*. p. 200-201.

<sup>76</sup> BAKON, S. *True and False Prophets*. Jerusalem: JBQ, Vol. 39, n. 3, 2011, p.152-159.

isto é, se suas profecias, cumpriam-se ou não. Porém o mesmo autor salienta que algo mais deveria ser percebido e aponta para a dificuldade de profecias de longo prazo. Também explica que tanto Samuel quanto Natã, desfrutavam de boa reputação, ainda que suas profecias, tenham demorado a ser cumpridas (cf. 1Sm 3,11-14; 4,16-18; 2Sm 7,11-13). Assim o autor conclui que havia outros indicadores adicionais tais como: 1. O treinamento recebido pelo profeta, ou seja, de qual “casa de profetas”, literalmente, “filhos”, ou “discípulos dos profetas” (בְּנֵי הַנְּבִיאִים), ele participara (cf. 2Rs 2,7). 2. A comparação de suas profecias, junto aos outros profetas já estabelecidos (cf. Jr 28,8).

Soggin apresenta sua ideia, da seguinte forma:

Na Bíblia Hebraica, como temos visto, não é feita distinção no nível semântico entre os profetas de YHWH e os de Baal (cf. 1Re 18; 2Re 10,18) (...) Nem a Bíblia distingue no nível semântico entre os profetas que dizem a verdade e aqueles que anunciam falsidades (os últimos são divididos em duas categorias: aqueles que agem de boa fé, inspirados a dizerem mentiras por alguma razão divina, e aqueles que agem de má fé, i.e., aqueles que falam mentiras sabendo que estão mentindo). Nós encontramos o título nabi' usado para todos. Foi a LXX que introduziu a categoria de *pseudoprophets*, falsos profetas.<sup>77</sup>

Bess<sup>78</sup> concorda com esta posição afirmando que os falsos profetas eram freqüentemente assimilados à religião pagã dos vizinhos de Israel. Este autor também destaca o fato que ambos, os falsos profetas e os profetas de Deus, são chamados pelo mesmo termo hebraico, profetas, (נְבִיאִים). Assim, como não havia diferença de nomenclatura, indumentária, e como já foi destacado, a profecia preditiva, levava tempo até ser cumprida; Estes falsos profetas, também poderiam ser contrastados, pela falta de compulsão e convicção em sua mensagem. Enquanto que os profetas de Deus proferiam ditos do Senhor, estes falsos profetas eram incertos, sempre procurando um oráculo, esforçando-se a ter algo a dizer. Este autor salienta não somente a maneira de entregar a mensagem, mas principalmente o conteúdo da mesma.

<sup>77</sup> SOGGIN, J. A. **Introduction to the Old Testament. The Old Testament Library.** Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 241-242.

<sup>78</sup> BESS, S. H. **The Office of the Prophet in Old Testament Times.** Winona Lake: Grace Journal, 1960, p. 7-12.

A mensagem do falso profeta era sempre baseada, no que o governante e o povo queriam ouvir. Pode-se afirmar que eram profecias anunciadas por demanda. Como não eram dirigidos por Deus, suas mensagens serviam sempre como uma fonte de manutenção própria.

Bullock descreve a atuação destes falsos profetas:

Os profetas literários e seus predecessores foram influenciados por sua cultura, mas suas credenciais eram estabelecidas pelo próprio Javé. Já no período da cultura pré-literário, especialmente em sua vertente cultural, havia-se produzido uma categoria de profetas que influenciaram grandemente a política real. Nós podemos vê-los operando fortemente na corte de Acabe no meio do nono século (1Re 22), e foi contra esta categoria que Elias contendeu no Monte Carmelo (1Re 18) (...) Pelo tempo do oitavo século, já havia este tipo de profetas, geralmente chamados de “falsos profetas”, que atuavam em paralelo aos profetas literários. Se eles produziram alguma literatura, não se sabe, mas se o fizeram, esta não foi preservada, porque, eventualmente, os eventos da história provaram que sua mensagem era falsa. Assim, nós os conhecemos somente através dos olhos de seus críticos principais, os profetas literários. Ao se julgar pela atenção que Miquéias, Jeremias e Ezequiel deram a eles, estes constituíam um movimento muito influente (...) De fato, a origem deles pode ser parcialmente atribuída às crenças populares do povo. Eles preenchiam uma necessidade popular de se ouvir uma palavra diretiva de Deus. Assim, o povo, incluindo seus líderes, os consultavam e lhes pagavam pelos seus serviços.<sup>79</sup>

Este autor também acrescenta mais um fator para se credenciar um profeta como verdadeiro ou falso. Ele chama este fator “critério objetivo” e trata-se da vida do profeta. Ou seja, se o profeta em juízo, vivia ou não segundo as demandas de Javé. Por exemplo, a Lei proibia certos tipos de adivinhação (cf. Dt 18,10-14), e este era um dos principais métodos dos falsos profetas.

Rochester<sup>80</sup> também explora este viés ético como critério:

Andar em שָׁקֵר sugere um comportamento que não é estabelecido na verdade ou fidelidade, indicando uma quebra de responsabilidade com a aliança e também hipocrisia. O estilo de vida deles é incoerente com sua vocação, suas reivindicações são vazias (...) Portanto, seu afastamento da terra firme da verdade é retratado como completo. O

<sup>79</sup> BULLOCK, C. H. *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books*. p. 26-27.

<sup>80</sup> ROCHESTER, K. M. (2009). *Prophetic Ministry in Jeremiah and Ezequiel*. Durham theses, Durham University. Disponível em Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/1355/>.

comportamento inaceitável deles e sua falha em frear o mal, resultavam em que a sua função como profetas era oposta a que deveria ser: o espalhar da impiedade ao invés do espalhar da piedade.

Sanders sugere um critério hermenêutico-teológico para caracterizar a falsa profecia:

Certamente politeizar (Dt 13,2; 18,20), seja sob quaisquer condições (inclusive particularizar Deus sem afirmar Sua integridade ética e ontológica), é, em termos canônicos, falsidade.<sup>81</sup>

Wilson, a partir da interpretação histórico-crítica, enfatiza a necessidade de a profecia estar ligada a YHWH:

Uma declaração teórica da natureza do ofício profético é encontrada em Dt 18,9-22. No contexto de uma série de leis que lidam com os vários ofícios religiosos e políticos em Israel, o Deuteronomista considera o problema da profecia. Israel é especificamente proibido em apadrinhar vários tipos de adivinhos e médiuns e, como um substituto, Javé promete suscitar periodicamente profetas “como Moisés”. Estes profetas constituiriam o único meio legítimo de comunicação entre Javé e o povo. Assim como Moisés intercedeu junto a Javé pelo povo e em Horebe os protegeu da presença divina, assim também os profetas Mosaicos do futuro seriam o meio pelo qual o povo deveria se aproximar de Javé. Similarmente, assim como Moises entregou a Palavra divina, a Lei, para o povo, da mesma forma os profetas Mosaicos continuariam a falar com autoridade por Javé e interpretariam as responsabilidades da aliança para o povo. Os profetas iriam falar somente a Palavra divina e não as suas próprias palavras, e como resultado, as palavras proferidas sempre seriam verdadeiras. Ao colocar Dt 18,9-22 no contexto das leis organizando a estrutura social de Israel, o texto indica que entre os grupos Deuteronomicos, os profetas eram parte integral da sociedade e tinham um importante papel em assegurar seu bem estar.<sup>82</sup>

Utilizando-se do livro de Jeremias, Overholt faz um resumo sobre as marcas distintivas dos falsos profetas:

Enquanto Javé aponta o profeta verdadeiro (1,5), aquele que fala em seu nome (26,16), Ele não envia o falso profeta (14,14; 23,21;27,15;28,15;29,9). Os profetas errantes podem ser

---

<sup>81</sup> SANDERS, J. A. “Hermeneutics in True and False Prophecy” in *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*. BURKE, O. L. Ed., Philadelphia: Fortress, 1977, p.40.

<sup>82</sup> WILSON, R. R. *Early Israelite Prophecy. Interpreting the Prophets*. Eds MAYES, J. L.; ACHTEMEIER. Philadelphia: Fortress Press, 1987, p.10.

descritos como “profetizando por Baal” (2,8; 23,13) ou servindo “outros deuses” (2,26). Eles profetizam “paz” ou falam da proteção incondicional de Javé, ou sua inércia (6,13; 8,10; 14,13-16; 23,17; cap. 27-29). Eles são às vezes acusados de serem imorais (23,14; 29,21-23), ou de falarem suas mensagens na base de auto inspiração (as visões de suas próprias mentes, 23,16; sonhos 23,25-32; tráfico em oráculos 23,30).<sup>83</sup>

O livro de Jeremias é um rico material de estudo sobre a chamada falsa profecia, pois apresenta as controvérsias deste com os falsos profetas. Chegou-se<sup>84</sup>, inclusive a se constatar que há mais material sobre os profetas desviados no livro de Jeremias, do que em qualquer outro livro do Antigo Testamento (cf. Jr 2,8.26-30; 4,9; 5,13.31; 6,13; 8,10; 13,13; 14,13-18; 18,18; 20,1-6; 23,9-40; 26,9-16; 27, 8-18; 28,1-17; 29,8-9.15-23; 32,32; 37,19).

Se o termo “falso profeta” surge somente com a LXX, a natureza de sua profecia é bem especificada pelo profeta Jeremias.

Thompson apresenta a questão da seguinte forma em seu abrangente comentário:

O alerta é dado a respeito de ouvir aos profetas que profetizam falsidade, mentira (sequer). Nenhuma referência é feita sobre adivinhos, sonhadores, videntes ou feiticeiros, embora seja difícil crer que o povo que tinha mostrado uma inclinação para adorar Baal e cultuar a Rainha do Céu (7,17-18), não tenha também recorrido a estes praticantes proibidos (Dt 18,9-13). Os Falsos profetas tinham sido castigados muitas vezes (cf. 23, 15-40). As profecias deles eram contrárias às de Jeremias. Eles não foram enviados por Javé (...) A palavra dos profetas que os sacerdotes e o povo estavam ouvindo era falsa (sequer, 27,16), e aceitá-la era rejeitar a palavra de Javé e incorrer no risco de julgamento. A pregação destes homens incitava a rebelião, embora eles possam ter sido sinceros ao pensar que o fim do exílio estava próximo. Contudo, não era um sentimento como este que contava, e sim somente uma palavra de Javé (...) Finalmente Jeremias condenou Hananias como um falso profeta (cf. Jr 28,15-17) Javé não o tinha enviado (salah). Ele tinha feito com que o povo confiasse em uma mentira (sequer). Ele havia pronunciado uma rebelião (sarâ) contra Javé. A mesma acusação foi feita contra os falsos profetas na Babilônia que estavam proclamando as mesmas falsas esperanças naquele tempo (29,32) (...) Hananias morreu em cumprimento da maldição pronunciada sobre ele através de Jeremias (cf. 2Re 1,17; 7,19-20; 8,10-15) (...) Jeremias

<sup>83</sup> OVERHOLT, T. W. **The Threat of Falsehood**. London: SCM, 1970, p.37.

<sup>84</sup> ROCHESTER, K. M. (2009). **Prophetic Ministry in Jeremiah and Ezequiel**. Durham theses, Durham University. Disponível em Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/1355/>, p.181.

escreveu aos exilados sobre o falso profeta Semaías em termos parecidos com aqueles com que se referiu a Hananias (Jr 28,15-16). Ele havia profetizado uma mentira (sequer) e levou o povo a confiar nele. Ele não foi enviado por Javé. Javé poderia punir (paqad) a ele e seus descendentes (...) Sua ofensa principal foi falar em rebelião (sarâ) contra Javé.<sup>85</sup>

Em cada controvérsia contra os falsos profetas, Jeremias deixa clara a necessidade imprescindível do chamado por parte de YHWH. Este chamado é um fator validativo da mensagem e é evidenciado por uma vida com Deus e o compromisso de anunciar a Sua palavra. Além disso, a palavra do profeta não poderia se dar em um vazio ou ser pautada somente por sugestões positivistas. A palavra profética verdadeira, deveria se alinhar com os profetas anteriores. Enns<sup>86</sup> enfatiza que a falsidade destes falsos profetas é evidenciada em que suas profecias são feitas, a partir de suas próprias imaginações; literalmente “de seu próprio coração” (לִנְבִיאֵי מִלִּבָּם).

Portanto, a apologética também devia fazer parte da prática de ensino dos profetas de Deus. Estabelece-se a necessidade do profeta tanto ensinar a Lei de Deus, quanto ser um guardião da verdadeira profecia, a sã doutrina.

De Vries comenta sobre o motivo das disputas entre verdadeiros e falsos profetas:

A polêmica habitual visava denunciar a profecia contrária a caracterizar os rivais como (1) enganados, bêbados e dorminhocos (2) corruptos e materialistas ou (3) mentirosos contumazes (...) Embora não haja dúvidas de que os profetas possam ter sido sucetíveis ao auto engano a respeito de seus motivos reais, não há razão para crer, que eles eram motivados por engrandecimento próprio ou busca de poder pessoal ao se oporem aos outros profetas... Em outras palavras, o conflito central era teológico... Eles eram fortalecidos somente pela certeza do agir de Javé na história. Desde que, para eles, Javé não era um princípio abstrato ou um dogma estéril e sim o poder supremo, manifesto de forma dinâmica e pessoal; eles criam que nem mesmo a disposição de uma nação poderia frustrar o intento de Javé (...) A profecia genuína, subserviente à soberania de Javé, era cumpridora leal da aliança, concretizada na demanda pela teocracia radical na vida pública de Israel.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> THOMPSON, J. A. **The Book of Jeremiah. The NICOT.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 1987, p. 521-550.

<sup>86</sup> ENNS, P. P. **Ezequiel.** Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House. 1986, p. 71.

<sup>87</sup> DE VRIES, S. J. **Prophet Against Prophet.** Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans publishing company, 1978, p. 142,146.

A razão é evidente, além da necessidade de se batalhar pela verdade, também é necessário denunciar o erro. A falsa profecia também tem o poder de se propagar. O povo tinha uma tendência de se desviar de seu Deus e “seguir após outros deuses” ou praticar o sincretismo religioso com as divindades pagãs. Mas o deserviço do falso ensino dos falsos profetas também era danoso, pois transmitia uma visão errada da pessoa, propósitos e palavra de YHWH ao povo.

Em Ezequiel, o capítulo central no que se concerne à falsa profecia é o décimo terceiro.

Block<sup>88</sup>, em seu massivo comentário do livro de Ezequiel, faz toda a análise literária e exegética do capítulo e no final tece as seguintes reflexões sobre os falsos profetas, que se pode resumir aqui:

1. Os falsos profetas, caracteristicamente, reivindicam autoridade divina, mas falam a partir de sua própria inspiração. Tanto exilados quanto Jerosolimitanos, estavam ávidos por uma palavra positiva.
2. Os falsos profetas, caracteristicamente, proclamam mensagens que o povo quer ouvir, especialmente, quando a verdade é dolorosa.
3. Os falsos profetas, caracteristicamente, são mais interessados em seu próprio status do que o bem estar da comunidade, assim, Ezequiel os compara com chacais.
4. As declarações dos falsos profetas, caracteristicamente, morrem com eles. Sendo deficientes em autoridade e integridade, suas palavras carecem de poder efetivo.
5. Os falsos profetas, caracteristicamente, são colocados sob o julgamento de Deus. Deus é verdadeiro e não se deixa escarnecer. (cf. Ez 14,1-11).

Também se faz importante notar que Ezequiel também destaca a questão do gênero e também há oráculos de juízo contra as falsas profetizas.

Alexander<sup>89</sup> afirma que a passagem de Ezequiel 13 é única em que é a discussão mais completa sobre profetizas no Antigo Testamento, embora, negativa em tom.

---

<sup>88</sup> BLOCK, D. I. **The Book of Ezekiel. Chapters 1-24. The NICOT.** Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company. 1997, p.409-410.

<sup>89</sup> ALEXANDER, R. **Ezekiel.** Chicago: Moody Press, 1976, p. 47.

Em relação às falsas profetizas em Israel e no contexto do Antigo Oriente Próximo, Block afirma:

A presença de uma sociedade profética feminina em Israel não é surpreendente. Mulheres profetas eram ativas em Israel desde os primórdios e eram proeminentes fora de Israel (por exemplo em Mari). Enquanto que a expressão *nebi'â*, “profetiza” é aplicada ao menos para cinco mulheres no Antigo Testamento (Miriam, Débora, a esposa de Isaías, Hulda e Noadia cf. Ex 15,20; Jz 4,4; Is 8,3; 2Re 22,14; 2Cr 34,22; Ne 6,14 respectivamente), Ezequiel se recusa a dignificar sua audiência alvo com aquele título. No máximo, ele permite que elas “agem como profetas”, mas como os falsos profetas do oráculo anterior, estas mulheres são uma fraude.<sup>90</sup>

Seguindo esta mesma linha descritiva e observando-se a Sagrada Escritura no Antigo Testamento, podem-se destacar traços indefectíveis dos falsos profetas, tanto em Ezequiel quanto em outros profetas:

1. Os falsos profetas se destacam pela sua avidez por lucro (cf. Jr 6,13; 8,10; Mq 3,5.11). Não era uma prática condenável receber pelos seus serviços (cf. 1Sm 9,8; 1Rs 14,3), mas estes profetas praticavam uma inversão de valores quando se pronunciavam gananciosamente.
2. Os falsos profetas proferem mentiras (cf. Jr 5,30.31; 14,14; 23,16.25; Is 9,15.16; Ez 13,2-10; Jr 26-29).
3. Os falsos profetas roubam palavras uns dos outros (cf. Jr 23,30-32; Ez 13,2-3.6-7).
4. Os falsos profetas não alertam o povo (cf. Ez 13,10-16; Jr 6,14; 8,11; Lm 2,14).
5. Os falsos profetas ignoram os maus feitos (cf. Ez 22,18).
6. Os falsos profetas estimulam a imoralidade sexual (cf. Jr 23,11).
7. Os falsos profetas desencorajam os justos e encorajam os perversos (cf. Ez 13,22; Jr 23,14-15).

Uma passagem é emblemática e bastante revisitada, ao se abordar a questão da profecia legítima e falsa, trata-se de 1Reis 13.

Hildebrandt descreve a passagem da seguinte maneira:

---

<sup>90</sup> BLOCK, D. I. *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24. The NICOT*. p. 413.

O problema de discernir a profecia autêntica é realçado na narrativa enigmática de 1Reis 13. Esta narrativa é colocada em um lugar estratégico em primeiro e segundo Reis a fim de realçar a palavra profética como uma força motriz na história da Monarquia, bem como o requerimento dos profetas para andar em obediência às instruções de Deus. O incidente do confronto entre o homem de Deus de Judá e Jeroboão ocorre após as significativas reformas religiosas que Jeroboão instituiu no norte (1Rs 12). Caracterizado na narrativa, está o poder imediato da palavra profética contra o altar, o que simboliza as reformas religiosas. A palavra falada é seguida por sinais que verificam a palavra e no contexto de Reis, são finalmente cumpridos em detalhes (2Rs 23.15-20). O texto também mostra a potência da intercessão do profeta (13.1-6).<sup>91</sup>

Pode-se dizer que a perícopé constitui um microcosmo com vários temas da profecia hebraica: A palavra de YHWH comunicada, a palavra de YHWH cumprida, sinais miraculosos, um reino sincrético e apóstata, um rei que estabelece normas de culto contrárias à Lei, um profeta legítimo que denuncia o erro e um falso profeta que mente. Além disso, são empregadas as fórmulas proféticas clássicas: “A Palavra de YHWH”, “Assim diz YHWH”.

Observa-se, como já foi explicado anteriormente, que as duas personagens centrais são chamadas pelo mesmo termo, profeta. Além disso, a profecia falsa caracteriza-se por não se alinhar com a palavra de YHWH, comunicada anteriormente ao primeiro profeta.

A profecia falsa também é salientada no interesse do falso profeta em enganar, mentir, a fim de conseguir um pretense benefício do governo estabelecido, no caso, o rei Jeroboão.

Hildebrandt salienta:

Implicitamente, o velho profeta apoiava o novo culto em Betel e estava intrigado pela forte palavra profética da denúncia do sul (...) Aparentemente nenhum profeta no norte estava preparado para denunciar o novo sistema religioso. O homem de Deus tinha vindo de Judá, demonstrando que as divisões políticas também são evidentes entre os profetas de Israel. Nenhum outro capítulo em Reis enfatiza a palavra de Deus a exaustão como 1Reis 13 faz. A narrativa indica a tensão entre a monarquia e os profetas, bem como a batalha entre os profetas verdadeiros e aqueles que davam suporte para uma monarquia apóstata.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> HILDEBRANDT, Wilf. **Teologia do Espírito de Deus**. p. 201.

<sup>92</sup> HILDEBRANDT, Wilf. **Teologia do Espírito de Deus**. p. 201-202.

Sweeney comenta que toda a questão do “homem de Deus”, necessariamente ter que sair da cidade e “não comer, nem beber” está relacionada com a indicação de que Betel não seria um local adequado para a adoração. O motivo consistia na desobediência à aliança com YHWH, afinal o local de culto já estava escolhido e estabelecer outros seria contrário à Lei (cf. Dt. 12,2-28; 1Rs 8,1-11; 1Rs 9,1-3; 11,13; 2Cr 7,5-13; 7,11-12). Comer e beber são atividades características na adoração judaica, assim ir embora da cidade rapidamente pressupõe o perigo de uma possível contaminação. Posteriormente, 2Rs 23, 15-20 relata a destruição do altar de Betel nas reformas do rei Josias.

Este mesmo autor ainda afirma:

A segunda parte da narrativa nos versículos 11-32 focaliza o engano do homem de Deus de Judá pelo velho profeta de Betel. A questão da profecia falsa e verdadeira é secundária à preocupação mais ampla de desacreditar Betel. Tensões entre Judá e Israel no norte vêm claramente à dianteira quando a narrativa descreve o velho profeta de Betel como um mentiroso que engana o homem de Deus de Judá e o incita a violar o mandamento de Deus (...) As tensões entre norte e sul são salientadas pelas repetidas referências ao jumento e ao leão (...) cada animal tem um significado simbólico. O jumento está associado com a cidade de Siquém (...) a capital de Jeroboão (...) O leão é o símbolo da tribo de Judá (...) Estas associações sugerem que a imagem do jumento e do leão em pé ao lado do homem de Deus, é um importante elemento na interpretação desta narrativa. Estes símbolos reforçam o ponto que o reino do norte, com sua capital em Siquém e seu santuário em Betel, é um local de engano e mentiras. Jerusalém, Judá e a casa de Davi, pelo contrário, são identificadas com YHWH, que irá agir contra aqueles que se corrompem associando-se com Betel e o norte.<sup>93</sup>

As afirmativas descritas sobre as tensões entre os dois reinos são bastante elucidativas. Pode-se, contudo, discordar que a questão da falsa profecia e a verdadeira tenha uma importância secundária na passagem. A ilegitimidade ressaltada não é somente dos centros de adoração levantados por Jeroboão em Betel e Dã, mas também quanto ao tratamento inadequado da Palavra de Javé. Este mesmo autor<sup>94</sup>, inclusive, lembra-nos que o pecado de Jeroboão foi

<sup>93</sup> SWEENEY, M. A. *I & II Kings. The Old Testament Library*. London: Westminster John Knox Press, 2007, p.180-182.

<sup>94</sup> SWEENEY, M. A. *I & II Kings. The Old Testament Library*. p. 178.

o de desviar o povo da aliança com YHWH, como descrita na Torá (cf. Dt 5,8-10; 12,2-28; 12,29- 13,19).

O pecado de Jeroboão parece não ser, inicialmente, a idolatria e a violação do primeiro mandamento e sim do segundo. O autor de 1Rs usa a mesma expressão utilizada em Ex 32,4: (אֵלֵּהּ אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם), “São estes, ó Israel, os teus deuses, que te tiraram da terra do Egito”. Ou seja, pode ser que a preocupação de Jeroboão tenha sido somente política, e no afã de legitimar os centros de culto, ele quisesse ostentar estas representações de YHWH. Porém, a proximidade dos dois mandamentos, já sugere uma ligação entre ambos. Sendo assim, a pretensa representação viria a tornar-se um laço de idolatria, (cf. 1Rs 14,9). Ou seja, o rei estava se desviando da Lei de Deus, mesmo tendo diante de si, para alertá-lo, um mestre enviado por YHWH, o homem de Deus de Judá.

Volta-se, pois, a se enfatizar a importância do ensino correto da Lei de Deus.

Procurou-se, portanto, ao longo deste capítulo, destacar que a função de mestre perpassa todo o Antigo Testamento.

A função do mestre foi um recurso utilizado pelo próprio Deus, afim de que Sua revelação escrita fosse ensinada e preservada.

Deus capacita pessoas individuais, como mestres da Lei, por exemplo, Moisés. Deus também abençoa instituições como educadoras e disseminadoras da Lei, por exemplo: A família, os sábios, os profetas, os sacerdotes e os escribas.

A família ensina a Lei de Deus ao passo que obedece às instruções da liderança instituída e repassa as mesmas às gerações seguintes.

Os sábios ensinariam a Lei e serviriam como referência ao povo.

Os profetas tinham uma dupla função no ensino da Lei. Seus ministérios evidenciariam a vontade expressa do Senhor e alguns profetas foram separados e inspirados por Deus a fim registrarem as Sagrada Escrituras.

Um fenômeno adicional está relacionado à justaposição de ensino e profecia, a questão da falsa profecia. No Antigo Testamento o falso ensino propaga-se pelos chamados falsos profetas. São os legítimos mestres levantados por Deus que combatem esta corrente nociva a Israel e as nações.

Os sacerdotes eram ligados às funções de culto, porém, atuavam eficazmente no ensino da Lei.

Os escribas eram ligados ao importante papel de copiar, preservar e interpretar a Lei.

Sobretudo, no Antigo Testamento, o próprio Deus apresenta-se como Mestre, revelando tanto Sua pessoa quanto a Sua vontade declarada em Sua Lei.

É o próprio Deus que ensina Sua Lei capacitando tanto indivíduos quanto instituições a servirem como mestres de Seus ensinamentos.

A preponderância do papel do mestre é axiomática em todas as ciências, especialmente quando se trata da revelação bíblica, pois, neste caso, se lida com os próprios ensinamentos de Deus.

## CAPÍTULO II

### 2 JESUS O MESTRE POR EXCELÊNCIA

#### 2.1 O contexto educacional judaico à época de Jesus

Ao se tratar da pessoa de Jesus, e seu papel como mestre, logo de início faz-se necessário delinear seu contexto formativo. Qual seria a trajetória percorrida naquele tempo afim de que alguém pudesse vir a ser considerado um mestre? A população da época e mais especificamente a Palestina do tempo de Jesus tinha acesso à educação?

Os autores Eddy e Boyd<sup>1</sup> contestam a tese da ampla e majoritária falta de educação do mundo antigo e principalmente em Israel através dos seguintes argumentos:

1. Presença de alfabetização entre a população rural e os pobres. Há registros arqueológicos de escritos entre os militares bem como os escravos e habitantes de pequenas vilas.
2. A alfabetização não é somente possível através de uma ampla rede de escolas públicas e sim através da educação em casa.
3. Graus de alfabetização e analfabetismo. Em termos de educação, deve-se considerar um vasto espectro que inclui: Pessoas que podem ler, mas não podem escrever, aquelas capazes de escrever devagar textos simples, aquelas que podem ler devagar ou escrever com muita dificuldade.
4. A questão de Qumrã. Ao se considerar a extensa literatura produzida e preservada na comunidade de Qumrã, pode-se chegar à conclusão natural que ao menos certa porção de judeus na Palestina do tempo de Jesus, era de fato bem educada e alfabetizada.

---

<sup>1</sup> EDDY, P.R.; BOYD, G. A. **The Jesus Legend. A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007, p. 243-248. Tradução minha.

5. A formação dos judeus da Palestina no primeiro século. A fé do povo judeu era profundamente enraizada em uma coleção de escritos e isto elevava obviamente a importância da leitura. Eruditos atestam a sólida evidência sobre a existência de sinagogas na Palestina (inclusive na Galiléia e mais especificamente Nazaré) do primeiro século, que poderiam funcionar como escolas onde a Lei podia ser lida e ensinada.

6. A educação de Jesus. Exatamente devido às afirmações anteriores sobre a evidência de educação entre os judeus da Palestina e de sinagogas em cidades pequenas torna amplamente concebível que Jesus era bem educado. Isto ainda pode ser enfatizado pelos evangelhos que descrevem Jesus e seus debates com fariseus e escribas. Estes debates exigiam conhecimento e argumentação. Debater neste nível demandaria um treinamento formativo a fim de considerar pontos de interpretação da Lei e da tradição.

Meier resume a questão como segue:

Se nós levarmos em conta que a vida adulta de Jesus tornou-se impetuosamente focada na religião judaica, assim ele é apresentado por quase todas as tradições dos evangelhos, engajando-se em disputas de aprendizado sobre as Escrituras e a halaka com os estudiosos da Lei, tanto é que Ihe foi concedido o respeitoso (mas naquela época vago) título de rabbi ou mestre. Mais do que uma tradição dos evangelhos o apresenta como que pregando e ensinando nas sinagogas (presumidamente após da leitura das Escrituras), e que, mesmo quando aparte das disputas, seu ensino era fortemente imbuído com a perspectiva e linguagem dos textos sagrados de Israel. É plausível supor que a formação religiosa de Jesus na família foi intensa e profunda e incluía a instrução na leitura do hebraico Bíblico. Jesus fora bem educado (...) Com a habilidade para ler obras literárias teológicas e comentá-las (habilidade escribal).<sup>2</sup>

A questão da educação judaica na Palestina da época de Jesus transita na pesquisa sobre qual seria a prática vigente da época. A ideia abordada acima é a da possibilidade de que Cristo pôde inserir-se neste contexto de embates teológicos, também devido à sua formação educacional.

---

<sup>2</sup> MEIER, J.P. **A Marginal Jewish: Rethinking the Historical Jesus**. New York: Doubleday, 1991, p. 276-278. Tradução minha.

Edersheim<sup>3</sup> descreve detalhadamente a prática corrente de educação do segundo século, chamado período Tannaítico. Estas descrições podem, supostamente refletir uma continuidade da formação à época de Jesus e pode-se resumir da seguinte maneira:

1. Segundo a Mishnah, aos cinco anos a criança deveria ser treinada a começar a ler a partir da Bíblia, e no hebraico. Isto demonstra que para o judeu religioso o conhecimento da Lei era central e atrelado a formação do indivíduo para à vida. Era realizado um cuidadoso treinamento da memória com versículos das Escrituras, bênçãos e dizeres dos sábios. Eram empregadas regras menemônicas com a finalidade de retenção do aprendizado.

2. A criança deveria ser treinada em casa e ensinada a respeito dos mandamentos, segundo o Talmude deveria ser ensinada a orar em voz alta. Aos seis anos poderia ser enviada para a escola. Tratava-se de escolas primárias que geralmente eram ligadas a cada sinagoga da terra. Com vinte e cinco alunos constituía-se uma classe com um mestre. Se o número de alunos subisse para quarenta apontava-se um assistente e se houvesse cinquenta alunos as autoridades da sinagoga apontavam dois mestres.

3. Posteriormente, os que se mostrassem mais aptos e promissores poderiam ser enviados para a academia ou “Beth hammedrash” onde estaria na classe de um grande rabbi.

4. Aos dez anos, a criança começava a estudar a Mishnah, aos quinze, ela estaria pronta para o Talmude. O tempo de estudo era dividido pelos rabbis de acordo com suas preferências. Uma parte do tempo era devotada à Bíblia e outras duas para a Mishnah e o Talmude.

5. Rabbis eram apontados para cada distrito e aos dezesseis ou dezessete anos os rapazes promissores eram enviados para as suas academias.

Brown<sup>4</sup> reconhece que há uma disputa acirrada entre aqueles que se inspiram na descrição da escolarização judia apresentada na Mishnah e os céticos a este respeito. A dificuldade seria entre discernir as descrições posteriores como uma continuidade de um sistema inicial, ainda que incipiente ou considerar o estudo um puro anacronismo. Este autor afirma que possivelmente é mais

---

<sup>3</sup> EDERSHEIM, A. *Sketches of Jewish Social Life in the days of Christ*. Grand Rapids Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 105-137. Tradução minha.

<sup>4</sup> BROWN, R.E. *Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 123. Tradução minha.

sensato supor que nos tempos de Jesus não existiam instituições bem estabelecidas deste tipo, porém não apresenta nenhum argumento para sustentar esta sugestão. Pelo contrário, Brown, afirma que não se pode julgar o grau de alfabetização judia por esta incerteza. Ao citar o historiador Josefo, Brown afirma que a Lei demandava à formação, o que implicava na ação da família e de uma sinagoga presente. Este autor concorda que a habilidade de Jesus para discutir as Escrituras sugeria a capacidade de ler em hebraico (cf. Lc 4,16-21)<sup>5</sup>.

Ebner<sup>6</sup>, também é a favor de uma formação educacional já organizada no primeiro século e menciona Filão de Alexandria que chegou a afirmar que os Judeus levavam a imagem da Lei em suas almas. Esta declaração era baseada no fato de que os judeus estimavam suas leis como revelações divinas, e eram instruídos nelas desde a infância.

Ebner descreve uma possível formação integrada:

Três instituições serviam o ideal da educação popular- a Bet ha Sefer, a Bet ha Midrash e a Bet ha Keneset. O escopo popular da Bet ha Midrash, contudo era limitado aqueles alunos que tinham o desejo, habilidade e meios para atender uma instituição de aprendizado secundário. As outras duas instituições- A Bet ha Sefer com o nível elementar e a Bet ha Keneset no nível adulto- assemelham-se em sua dedicação à educação de massa. Mas, enquanto a sinagoga é mais o produto do crescimento natural, mais do que um planejamento deliberado, a escola elementar deve a sua origem aos esforços de líderes judeus determinados, que visavam fazer possível que todos os meninos recebessem uma educação básica apropriada (...) A aplicação ideal da Torá para a formação da juventude podia ser dividido com os seguintes alvos: Aquisição de conhecimento (habilidade literária), treinamento na observância dos mandamentos e o desenvolvimento de um bom caráter. As influências educativas que vinham do lar e da comunidade eram dirigidas aos dois últimos alvos. O programa da escola se concentrava no cumprimento do primeiro alvo.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> BROWN, R.E. **Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas.** p. 123. Tradução minha.

<sup>6</sup> EBNER, E. **Elementary Education in Ancient Israel. During the Tannaitic Period (10-220 C.E.).** New York: Bloch Publishing Company, 1956, p. 24-25. Tradução minha.

<sup>7</sup> EBNER, E. **Elementary Education in Ancient Israel. During the Tannaitic Period (10-220 C.E.).** p. 24-25. Tradução minha.

Esta conexão entre sinagoga<sup>8</sup> e educação é importante para a conclusão de que, ainda que pautada mais especificamente na religião judaica, os judeus recebiam sua formação educacional.

Safrai<sup>9</sup> comenta que a partir do período do segundo Templo surgiram muitos grupos religiosos judaicos, os quais desenvolveram suas próprias formas de interpretação da Lei oral e escrita. Porém, todos aceitavam a Lei como fundamental para a existência e ensino da nação. A Torá era a base de todo o sistema legal e social da comunidade e servia tanto para conduzir a ética tanto para a adoração. O estudo da Lei era cultivado publicamente na sinagoga (nas leituras da Torá aos sábados, segundas, terças e durante as festas) e no Templo. Todos os estágios da educação eram centralizados no estudo da Torá. Até mesmo o aprendizado inicial das letras do alfabeto.

Pode-se notar a descrição deste autor sobre aquela época:

Durante o período do segundo templo e até mesmo após a destruição de Jerusalém e o templo em 70 C.E., a comunidade judaica como um todo, desde as instituições públicas até as famílias individuais, desenvolveu uma sociedade centralizada na educação (...) O estudo da Torá não era confinado aos especialistas da Lei e aos sacerdotes e sim, tornou-se uma matéria da comunidade em geral (...) no início do primeiro século e talvez até antes, a maioria das crianças recebia sua formação na escola (...) Quando a tradição talmúdica descrevia a grandeza e prosperidade de uma cidade, ela contava o número de escolas e crianças na escola (...) Da Jerusalém pré-70 nós vemos: 'Quatrocentas e oitenta sinagogas estavam em Jerusalém, cada qual tinha uma "casa de leitura" e uma "casa de aprendizado", a "casa de leitura" para a Lei escrita" e a "casa de aprendizado" para a Lei oral (...) Filão e Josefo também enfatizam o esforço educacional realizado pelos pais para providenciar o conhecimento da Torá desde a infância. No fim do segundo século nós ouvimos falar da presença de tutores em certas casas, há provavelmente certas ocorrências também no primeiro século, mas como regra, as crianças eram enviadas para a escola.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> LOHSE, E. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 2004, p.-147-155.

<sup>9</sup> SAFRAI, S. **The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions**. Minneapolis: Fortress Press, 1976, p. 946-948. Tradução minha.

<sup>10</sup> SAFRAI, S. **The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions**. Minneapolis: Fortress Press, 1976, p. 946-948. Tradução minha.

Especificamente sobre Jesus, Bockmuehl<sup>11</sup>, nesta mesma linha, sugere que Ele recebeu a formação da época, tendo sido ensinado a ler e escrever a partir da Lei. Também diz que pelo fato de ter sido carpinteiro (cf. Mc 6,3), isto o colocaria na categoria dos artesãos da classe média baixa, possivelmente com alguns deveres comunitários ou religiosos até mesmo na sinagoga local.

Seguindo outra linha, Keith<sup>12</sup> aponta que se Jesus era um “carpinteiro” (τέκτων), ou seja, alguém que trabalhava com madeira, ferro e pedras, e isto constituiria uma possível limitação para que participasse da classe literata escribal. Este mesmo autor compara Mc 1,22 com Mc 6,3 e afirma que em Cafarnaum, Jesus ocupa uma posição de mestre letrado escribal e sua fama se espalha, ao passo que em Nazaré ele é rejeitado por ser um “carpinteiro”. Em Cafarnaum a sinagoga ficou atônita porque Jesus ensinava, mas não como os escribas. Em Nazaré, ficaram atônitos porque Jesus, como um carpinteiro, não era como os escribas e assim não devia ensinar.

Schürer<sup>13</sup> também destaca a ligação intrínseca entre a valorização da Torá pelo povo e o conseqüente investimento na educação. O objetivo era a formação do povo em um conhecimento teórico e prático da Lei. Posto que a prática da Torá deveria ser precedida pelo seu aprendizado, a instrução constituía-se como um requisito prévio fundamental. Começava na infância e prosseguia com a cooperação entre a família, escola e sinagoga. Schürer defende que esta tarefa comunitária já estava em prática na época de Jesus, ainda que não como uma instituição geral e firmemente estabelecida.

Rops vai nesta mesma linha ao descrever a formação de Jesus, mas deixa algumas questões em aberto, como se pode notar:

A educação recebida por Jesus foi a que todos os jovens israelitas tinham à disposição. Parece que ainda não havia na época um ciclo de estudos como o descrito no Talmude. Eles dependiam da sinagoga e seu presidente, havia uma espécie de bedel e administrador, o qual era reverenciado pelos frequentadores. Na Beth-hasepher, a escola primária os alunos assentavam-se no chão ao redor do rolo do livro da Lei; as

---

<sup>11</sup> SAFRAI, S. **The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions.** p. 38. Tradução minha.

<sup>12</sup> KEITH, C. **Jesus' Literacy. Scribal Culture and the Teacher from Galilee. Library of New Testament Studies.** London: Bloomsbury T & T Clark, 2011, p.130-134. Tradução minha.

<sup>13</sup> SCHÜRER, E. **Historia del Pueblo judío en tiempos de Jesús. Tomo II. Instituciones políticas y religiosas.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 540-545. Tradução minha.

crianças repetiam em coro os versículos das Escrituras até que pudessem fazê-lo perfeitamente. Em hebraico a mesma palavra para repetir veio a significar aprender. Isso certamente explica o conhecimento profundo dos textos do Antigo Testamento que Jesus mostrava... Jesus continuou seus estudos? Ele frequentou alguma das escolas rabínicas que podiam ser encontradas próximas de Nazaré? Não há nenhuma indicação e pode-se colocar em dúvida, a julgar pelo assombro que mostraram seus compatriotas, quando da inauguração de seu ministério, onde Ele se mostrava mais sábio e entendido das coisas de Deus do que os mestres de Israel ? (cf. Mc 6,2).<sup>14</sup>

Renan<sup>15</sup> dedica um capítulo inteiro de sua obra à questão da educação de Jesus, ainda que proporcionalmente seja pouco devido ao tamanho da obra. Este autor parece tecer seus argumentos de uma forma contraditória, pois afirma que:

1. Jesus recebeu sua formação nos moldes do Oriente que focava a memorização.
2. É duvidoso que compreendesse os escritos em hebraico.
3. Seus princípios de exegese parecem muito com os Targuns e os Midrashim.
4. Jesus teria cursado “pouco” as escolas mais ilustres dos escribas e não alcançado nenhum título.
5. Talvez não houvesse estas escolas em Nazaré.
6. Os princípios de Hilel não lhe foram desconhecidos, este foi seu verdadeiro mestre.
7. A leitura dos livros do AT teria feito nele impressões importantes e teria lido sem dúvida, muitas das obras apócrifas.

Como se pode notar na construção de suas evidências, certos pontos parecem estar em contraposição com outros.

Descalzo<sup>16</sup> adota uma postura mais otimista afirmando que a educação era obrigatória na Palestina. Assevera que a língua materna de Jesus era o aramaico, mas que seus estudos, na escola atrelada à sinagoga, era centrado no hebraico das Escrituras. Também não descarta que soubesse “algo” de

---

<sup>14</sup> ROPS, D. **Histoire Sainte. Jésus em son temps**. Paris: Librarie Arthème Fayard, 1955, p. 140. Tradução minha.

<sup>15</sup> RENAN, E. **Vida de Jesus. Origens do Cristianismo**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1935, p. 27-39.

<sup>16</sup> DESCALZO, J.L.M.. **Vida y Misterio de Jesús de Nazaret**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 189-190. Tradução minha.

grego. Barbaglio<sup>17</sup> também se alinha com esta visão mais positivista da educação de Jesus ainda que julgue que tudo esteja cercado de “certezas, plausibilidades, hipóteses e lacunas”. Laurentin<sup>18</sup> é um dos autores que defendem a pessoa de Jesus como “um menino como os demais” ao comentar sobre a educação de Jesus e o suposto aprendizado geral da época, ou seja, teoricamente letrado. Pacomio<sup>19</sup> apesar de compor uma obra considerável sobre a vida de Cristo, fala pouco sobre a Sua formação. Conjectura sobre a educação de Jesus em casa, a frequência à sinagoga e a educação desde os cinco anos na escola. Acrescenta que dos doze anos em diante Jesus haveria continuado na escola aprendendo as tradições orais que interpretavam a Torá. Burton e Mathews<sup>20</sup> reiteram a formação de Jesus via casa, sinagoga e escola anexada à sinagoga de Nazaré. Porém afirmam que Ele não continuou seus estudos em níveis mais avançados, ainda assim, podia se valer das Escrituras de Israel em hebraico.

Outro autor, Puig<sup>21</sup>, em uma obra bem documentada e extensa também segue o viés da formação via família e sinagoga, centralizada na Lei. Considera a presença ou não de um sistema educativo judeu à época de Jesus uma incógnita e prefere salientar o papel central da sinagoga. Defende que entre os seis e doze anos, Jesus teria aprendido a memorizar passagens da Escritura de tipo diverso e também a lê-las e provavelmente escrever. Este autor argumenta que a partir dos doze anos Jesus teria desenvolvido um aprofundamento pessoal em Sua formação, porém sem um mestre reconhecido, pois os poucos mestres ligados a Jesus por certos autores, constituiriam, a seu ver, anacronismos. Puig<sup>22</sup> ainda cogita se Jesus teria ficado somente na sinagoga de Nazaré ou frequentara outras, tais como as na cidade de Séforis. Afirma também que os grandes rabinos e o centro dos grupos religiosos era Jerusalém, assim se quisesse um título formalizado deveria se deslocar. Porém em vista de certos textos (cf. Mt 13,54-55; Mc 6,2-3), prefere

---

<sup>17</sup> BARBAGLIO, G. **Jesus, hebreu da Galileia. Pesquisa histórica**. São Paulo: Edições Paulinas, 2012, p. 89-117.

<sup>18</sup> LAURENTIN, R. **Vida autêntica de Jesus Cristo. Tomo 1. Narrativa**. São Paulo: Edições Paulinas, 2002, p. 59-75.

<sup>19</sup> PACOMIO, L. **Jesus**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.43-44.

<sup>20</sup> BURTON, E. D.; MATHEWS, S. **Vida de Jesucristo**. Buenos Aires: Editorial “La Aurora”, 1947, p. 39. Tradução minha.

<sup>21</sup> PUIG, A. **Jesus. Uma biografia**. Lisboa: Paulus Editora, 2010, p. 192-2002.

<sup>22</sup> PUIG, A. **Jesus. Uma biografia**. p. 192-2002.

sugerir uma manutenção de Jesus em Nazaré e uma formação autodidata, ainda que acene para a possibilidade de que após os doze anos tivesse passado a seguir por algum tempo a João o Batista.

Grenier destaca as hipóteses usuais, porém destaca outro aspecto, a inspiração divina:

Não seria nada suficiente identificar apenas os agentes humanos que contribuíram para o conhecimento de Jesus (...) No quarto evangelho há muitas sentenças atribuídas a Jesus, que indicam a inspiração divina que apóia o seu ensinamento. Durante o discurso na última ceia, ele diz aos seus discípulos: “Dei-vos a conhecer tudo o que ouvi de meu Pai” (Jo 15,15). Antes, havia dito ao povo em geral: “Não falei de mim mesmo, mas o Pai que me enviou prescreveu-me sobre o que dizer e o que falar (...) Portanto, o que eu falo, digo-o exatamente como o Pai me disse” (Jo 12,49-50; cf. 14,10; 5,24.30; 7,17; 8,28; 17,8; Mt 11,25-27).<sup>23</sup>

Pode-se lembrar em relação à questão de inspiração divina, que ao ter sua autoridade e formação questionadas, Jesus, ao ensinar no Templo, respondeu: “Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou. Se alguém quer cumprir sua vontade, reconhecerá se minha doutrina é de Deus ou se falo por mim mesmo (Jo 7,15-16). Assim Jesus atribui ou ao menos associa seu ensino (ἡ ἐμὴ διδασχὴ), à revelação divina. Ao se considerar este aspecto pode-se atentar também para o princípio de cada evangelho, os quais demonstram a singularidade de Jesus; Marcos inicia salientando o batismo de Jesus e a descida do Espírito que o capacita para seu ministério de ensino e curas, Mateus e Lucas iniciam os relatos e fazem a junção de Jesus com o Espírito com Jesus logo a partir do seu nascimento e o João em seu prólogo revela a preexistência de Jesus e ao longo do evangelho destacará Jesus como o Filho de Deus e conseqüentemente uma origem divina de seus ensinamentos.

Na mesma linha Riesner também destaca o papel da inspiração divina no ensino de Jesus, seja do Pai ou do Espírito.

Uma característica do uso de (διδάσκειν) em Jo 8,28; 14,26 é que é sugerido em primeira instância a presença de uma revelação ou inspiração direta. Em Jo 8,28, Jesus diz em respeito às Suas declarações concernentes a Si mesmo: (ἀλλὰ

<sup>23</sup> GRENIER, B. **Jesus, o Mestre**. São Paulo: Paulus, 1998, p.34-35.

καθώς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ) (...) Em todo caso, isto denota a capacitação com (διδάσκειν) de outro mundo. Este uso de (διδάσκειν) nós não encontramos nos Sinóticos.<sup>24</sup>

Keith<sup>25</sup>, em uma obra bem específica e ricamente documentada, afirma que ambas as posições, a de um Jesus letrado e a de um Jesus não letrado; Dependem naturalmente, ou de apelos ao contexto sócio-histórico ou apelos a textos bíblicos específicos. Como abordado anteriormente, em relação ao contexto sócio-histórico, quem defende um Jesus educado, irá colocá-lo ao lado dos outros meninos de seu vilarejo, sendo instruído dos seis aos dez anos, aprendendo hebraico através do estudo da Torá na sinagoga de Nazaré e memorizando vastas passagens das Escrituras<sup>26</sup>. Há quem defenda uma posição totalmente oposta como Crossan<sup>27</sup> que afirma que Jesus era um camponês de uma vila camponesa, portanto não instruído. Este autor preconiza que Jesus não podia escrever e fazia parte dos noventa e cinco a noventa e sete por cento de judeus não instruídos, segundo ele, à época de Jesus. Obviamente este tipo de postura caminha diametralmente às passagens da Sagrada Escritura.

Quanto aos textos bíblicos, em vista da pesquisa desenvolvida, pode-se considerar uma passagem específica, pertinente à questão da formação de Jesus.

### **Lucas 2,39-52**

Esta passagem aborda a vida familiar inicial de Jesus em Nazaré e destaca que ele “crescia em sabedoria”, a citação é paralela com outros textos (cf. Jz 13,24; 1Sm 2,21.26; Lc 1,80; At 6,8; 7,10). O texto fala do crescimento integral de Jesus e salienta seu crescimento espiritual. Crescer em sabedoria está intrinsicamente ligado ao crescimento junto a Deus e à Sua Lei. O contexto é claro, a apresentação de Jesus no Templo é segundo a Lei (cf. Lc 2,23-24) e

<sup>24</sup> RIESNER, R. in **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Illinois: InterVarsity Press, 1992, p. 808. Tradução minha.

<sup>25</sup> KEITH, C. **Jesus' Literacy. Scribal Culture and the Teacher from Galilee. Library of New Testament Studies**. London: Bloomsbury T & T Clark, 2011. p. 8-25. Tradução minha.

<sup>26</sup> BURGE, G. M.; COHICK, L. H.; GREEN, G. L. **The New Testament in Antiquity: A Survey of the New Testament within its Cultural Contexts**. Grand Rapids: Zondervan, 2009, p. 128-129. Tradução minha.

<sup>27</sup> CROSSAN, J. D. **The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus**. New York: Harper Collins, 1998, p. 235. Tradução minha.

eles só voltam à Galiléia após cumprir a Lei (cf. Lc 2,39). A próxima seção também reflete a ocupação da “sagrada família” em cumprir a Lei (cf. Ex 23,14-17; 34,22-23; Dt 16,16; Lc 2,41-42).

Morris salienta inclusive que está vinda a Jerusalém pode estar ligada à cerimônia de Bar-Mitzvá de Jesus, o que já atestaria por implicação em habilidade de leitura.

Eles seguiram seu costume nesta ocasião quando Jesus tinha *doze anos*. Era aos treze de idade que um menino judeu poderia um “filho da Lei” ou “filho do mandamento”, ou seja, um membro da sinagoga com pleno direito (cf. Mishnah, Aboth 5:21; Niddah 5:6). Ele poderia então assumir todas as responsabilidades implicadas em sua circuncisão. Para alguns requerimentos, em todo caso, a Mishnah alega que um menino deveria ser levado a esta observância um ano ou dois antes de completar treze anos afim de que pudesse estar preparado (Yoma 8:4) e pode ter sido este o caso nesta ocasião.<sup>28</sup>

Bock<sup>29</sup> também afirma que as instruções podiam ser intensivas para os meninos de doze anos e que embora só fossem responsáveis quanto aos votos somente com treze anos, aos doze já podiam ser ensinados sobre eles.

Fitzmyer<sup>30</sup> é mais cauteloso e defende que tanto a expressão bar mitzvá quanto a cerimônia é posterior à época de Jesus. Curiosamente ele afirma que há razão em se pensar que algumas destas regulamentações Mishinaicas posteriores fossem aplicadas à época de Jesus, ao menos neste caso. Infelizmente este autor não explica qual seria esta razão tornando a argumentação inconsistente com sua alegação inicial.

Vemos então que aos doze anos, Jesus em termos judaicos estaria no início da transição para suas futuras responsabilidades sob a Lei.

Durante a festa de Páscoa houve um desencontro entre Jesus e seus pais. Quando o acham, o cenário é um dos mais distintos dos evangelhos, Jesus é encontrado assentado com os mestres da Lei no Templo, ouvindo e

---

<sup>28</sup> MORRIS, L. **The Gospel According to St. Luke**. TNTC. Grands Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1974, p.91. Tradução minha.

<sup>29</sup> BOCK, D. **Luke, 1:1-9:50**. BECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1994, p. 264. Tradução minha.

<sup>30</sup> FITZMYER, J.A. **The Gospel According to Luke I-IX**. The AB, Vol. 28. New York: Doubleday, p. 440. Tradução minha.

perguntando<sup>31</sup>. Nolland<sup>32</sup> afirma que Jesus é descrito como um aluno ávido, aprendendo no padrão dialógico da época. Pode-se destacar que o verbo (ἐπερωτάω)<sup>33</sup> significa tanto perguntar quanto interrogar e julgando-se pela reação dos presentes, é viável presumir que suas perguntas também tinham um aspecto didático.

O massivo comentário de Bock<sup>34</sup> apresenta Jesus como um menino com sede para entender e discutir assuntos espirituais, assentado aos pés dos mestres. Mas, além disso, o mais expressivo era o fato de Jesus poder dialogar com entendimento e dar respostas que deixavam todos atônitos ou maravilhados. Este entendimento, (σύνεσις) segundo Bock, é um discernimento não usual, que atrai a atenção de todos. É um entendimento que é capaz de penetrar o coração de uma questão e pode ser traduzido por discernimento (cf. Is 11,2; 1Cr 22,12).

Keith descreve a passagem do seguinte modo:

Nós devemos notar o estabelecimento de Jesus na categoria escribal-literata bem no início do evangelho de Lucas. Este texto narra às atividades de Jesus aos doze anos no templo. Isto acontece logo após a Páscoa e é o primeiro retrato Cristão de Jesus como um membro da cultura escribal-literata. Lucas não atribui a Jesus habilidades escribais-literárias na perícopie, contudo alinha Jesus com esta classe (mestres “διδάσκαλοι”), discutindo a Lei no templo. 1. Meninos judeus “comuns” não desfrutavam tipicamente a companhia dos rabbis. Lucas começa esta história colocando Jesus em uma posição atípica, associado com a minoria que receberam educação escribal-literária. 2. Lucas descreve Jesus não como um pupilo dos mestres, mas como um participante igual na discussão (...) Claramente, os mestres estavam maravilhados (2:47) sobre Jesus baseados nos pressupostos que ele não era um igual em luz de sua idade, classe ou ambos. Contudo estes são pressupostos que Jesus contradiz, com Lucas descrevendo Jesus como “no meio dos mestres” (ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων), ouvindo, questionando, respondendo e demonstrando entendimento (2:46-47) (...) 3. Lucas alinha retoricamente Jesus com os mestres escribais-literatos através da reação de surpresa. Segundo Lucas 2:47, os mestres estavam maravilhados (ἐξίσταντο) com o entendimento

<sup>31</sup> MORRIS, L. **The Gospel According to St. Luke**. TNTC. p.91. Este autor comenta que o Sistema educacional da época aparentemente colocava muita ênfase sobre a discussão de problemas. Tradução minha.

<sup>32</sup> NOLLAND, J. **Luke 1-9:20**. WBC 35<sup>a</sup>. Dallas: Word Books, Publisher, 1989, p.130. Tradução minha.

<sup>33</sup> MOULTON, H. K. **The Analytical Greek Lexicon Revised**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1990, p. 152. Tradução minha.

<sup>34</sup> BOCK, D. **Luke, 1:1-9:50**. BECNT. p. 267-268. Tradução minha.

(συνέσει) de Jesus. (...) Assim, embora estes διδάσκαλοι que encontram o Jesus menino, estejam surpresos, as personagens que encontram o Jesus adulto não exitam em dirigirem-se a Ele como um διδάσκαλος, incluindo mestres literatos-escribais tais como fariseus, doutores, saduceus e escribas (cf. Lc 8:49; 9:38; 12:13; 18:18; 20:21; 21:7).<sup>35</sup>

Geralmente o autor de Lucas e Atos usa o termo (ἐξίσταντο) para uma reação diante de algo sobrenatural (cf. Lc 8,56; 24,22; At 2,7.12; 9,21). Neste caso o incidente revela uma mostra sobrenatural de sabedoria. Pode-se, portanto conjecturar-se a partir do texto que ou o menino Jesus havia sido um excepcional aluno no lar e sinagoga de Nazaré ou foi alvo de inspiração e revelação divina (cf. Is 11,1-3; Is 61,1; Lc 2,49).

Manson aborda a questão da seguinte forma:

Sabemos que Jesus, aos doze anos, se assentou entre os mestres, em Jerusalém (...) Podemos legitimamente indagar sobre que aconteceu de então até o começo do seu ministério, isto é, durante o período de dezoito anos. Não é razoável que grande parte deste tempo tenha sido empregada em estudos semelhantes? A veemente condenação que Jesus dirige contra os refinamentos dos escribas sobre a Lei sugere, ao menos, que Ele tinha experiência do método e achou-o deficiente.<sup>36</sup>

Nota-se até este ponto da pesquisa que os autores apresentados sugerem opiniões divergentes quanto à formação de Jesus. Pode-se achar uma linha de coerência mais sólida entre os autores que apresentam Jesus e sua formação baseados na tríade: educação familiar, ensinios fundamentais e sinagoga. As inteirações de Jesus com as pessoas da sociedade, seu comportamento diante de interlocutores com formação teológica, suas frequentes citações e alusões às Escrituras bem como seu ministério de pregação e ensino relatado nos Evangelhos, presumem necessariamente formação educacional.

Quanto à capacidade de Jesus dialogar com a liderança religiosa constituída e se apresentar superior a esta; sem ter tido acesso à formação rabínica avançada, pode-se inferir dos textos já apresentados que Jesus desenvolveu seu ministério de ensino através da revelação divina de Deus Pai e da unção e

---

<sup>35</sup> KEITH, C. *Jesus' Literacy. Scribal Culture and the Teacher from Galilee. Library of New Testament Studies*. p. 139-141. Tradução minha.

<sup>36</sup> MANSON, T. W. *O ensino de Jesus. Pesquisa sobre sua forma e conteúdo*. São Paulo: ASTE, 1965, p.66.

capacitação do Espírito Santo. Naturalmente a capacidade do ensino e obras de Jesus colocava em evidência e em questão a origem de sua autoridade. Em seguida este será o item a ser abordado.

## 2.2 A autoridade de Jesus como mestre

Após observação do contexto educacional à época de Jesus, agora se pode verificar a questão da autoridade de Seu ensino. Como o ensino de Jesus era recebido? Havia diferenciais significativos entre Seu ensino e o dos outros mestres da época?

Guelich<sup>37</sup> comentando sobre a passagem de Mc 1,22 afirma que Jesus é retratado de forma proeminente como mestre em neste Evangelho. O evangelista faz referência frequente ao “ensino” (διδασκῆ, 5x) de Jesus e se refere a Ele como mestre por 12 vezes (cf. Mc 4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14). Outra expressão importante é o contraste de Jesus com os escribas, descrita da forma “como tendo autoridade e não como os escribas”

(ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς). Este autor comenta que os escribas (οἱ γραμματεῖς) era um grupo que se ocupava profissionalmente com a Lei. Os escribas podiam ser encontrados nos vários grupos religiosos tais como Fariseus, Saduceus e Essênios, mas sua ampla maioria ocupava seu lugar entre os Fariseus. Os escribas desenvolviam e interpretavam a Lei para seu tempo, ensinavam os estudantes da Lei e agiam em situações judiciais.

Posto que a atuação dos escribas parecesse ser bem significativa na época, a questão é identificar em que consistia esta autoridade (ἐξουσία) percebida em Jesus como superior. Ao invés da referida autoridade consistir de uma licença rabínica para ensinar ou simplesmente uma questão de estilo mais atrativo; A autoridade estava na pessoa de Jesus como um todo. Ele era o Santo de Deus que “ensinava” (cf. Mc. 1,21-28), “curava” (cf. Mc 1,29-34), “exorcizava” (cf. Mc

---

<sup>37</sup> GUELICH, R. A. **Mark 1-8:26. WBC 34<sup>a</sup>**. Dallas, Texas: Word Books, 1989, p.55-56. Tradução minha.

1,23-28.32-34.39) e “pregava” (cf. Mc 1,14-15.39). Este “conjunto da obra” é percebido como um “novo ensino com autoridade” (διδασχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσιάν) cf. Mc 1,21-22, e isto fez com que a fama de Jesus como mestre se espalhasse (cf. Mc 11,18).

Perkins<sup>38</sup> destaca o uso que Jesus faz da fé em Seu ensino, no evangelho de Marcos. Em Marcos, ao invés de Jesus usar os milagres para convencer os que não crêem, pelo contrário, Ele somente opera os milagres após a fé da pessoa ter sido desafiada (cf. Mc 2,5; 3,1-6; 5,34-36; 7,27-29; 10,48-52). Esta autora também salienta que a autoridade do ensino de Jesus estava associada com a chegada do reino de Deus (Mt 12,28).

Schweitzer também focaliza a questão da autoridade de Jesus.

O que distingue Jesus dos demais não é o fato de que Ele ensina algo muito diferente dos outros, mas o fato de que Ele ensina com autoridade e algo acontece: os homens são colocados em movimento, os doentes são curados (...). É por isso que é tão importante para Marcos que Jesus seja proclamado o Santo de Deus por poderes sobrenaturais. Os escribas eram os teólogos profissionais e o AT era o código que regulamentava a vida como um todo, até mesmo a vida jurídica. A maioria deles pertencia à seita religiosa dos fariseus, que considerava a observância dos mandamentos na vida cada vez mais importante do que o culto no templo. Muitos fariseus eram leigos, embora o legalismo mais escrupuloso sempre exigisse um conhecimento mais preciso da Lei, ou seja, o Escribalismo. A diferença em relação a Jesus era que eles tinham e reivindicavam apenas uma autoridade derivada, ou seja, para interpretar corretamente a Lei, a única que tem autoridade (...) a autoridade de Jesus é verdadeiramente a “autoridade do próprio Deus” e, portanto, não pode ser escondida, tanto é que é reconhecida pelos demônios (cf. Mc 3,11), Pedro (cf. Mc 8,29) e o próprio Deus (cf. Mc 9,7) (...) A presença do poder de vem descrito em Jesus de modo quase que inquietante: Basta que Ele toque para garantir que Seu poder não seja escondido (cf. Mc 1,40-45) (...) A declaração do perdão dos pecados antes da cura estimulava a comunidade para descrever o contraste entre Jesus e os escribas, contraste que realmente existia e, muitas vezes se evidenciava, e para esclarecer ainda mais (...) para Marcos a “coisa mais difícil”, “maior” é certamente a remissão de pecados... Assim, o v. 10 conduz de volta a história e mostra mais uma vez como ponto central o evento da autoridade do Filho do Homem (cf. Mc 2,1-12).<sup>39</sup>

<sup>38</sup> PERKINS, P. **Reading the New Testament**. New York: Paulist Press, 1988, p. 66. Tradução minha.

<sup>39</sup> SCHWEIZER, E. **Il Vangelo Secondo Marco. Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia Editrice, 1971, p. 54-66. Tradução minha.

O termo autoridade (ἐξουσία) aparece cento e duas vezes no Novo Testamento sendo que em quarenta e quatro vezes apresenta-se nos evangelhos. Nestes a ocorrência do termo é assim distribuída: Mateus (10), Marcos (10), Lucas (16) e João (8).

Riesner comenta sobre a autoridade do ensino de Jesus:

Se o respeitoso título rabbi colocava Jesus no mesmo nível dos outros escribas, sua própria reivindicação foi muito mais longe. Isto foi percebido pelos seus próprios contemporâneos (Mc 1:21-22). Jesus reivindicou não somente a autoridade profética, mas também a messiânica, primeiramente de forma oculta e então abertamente junto ao círculo íntimo de seus discípulos (Mc 8:27-30). Vários grupos religiosos judeus esperavam que o Messias poderia ensinar na plenitude da sabedoria de Deus. Tal reivindicação também torna-se clara em várias palavras de Jesus (Mt 11:16-19; 25-26; 28-30; 12:42; 23:37-39). Assim ele não vê suas palavras no mesmo nível dos outros mestres judeus, ao invés disso, lhes confere validade escatológica (Mt 7:26-29; 24:35; Mc 8:38).<sup>40</sup>

O tema sobre a autoridade de Jesus sempre aparece ao longo dos evangelhos, seja como o reconhecimento (cf. Mt 8,9; Lc 7,8) ou questionamento (cf. Mc 11,28).

Dunn<sup>41</sup> resume as possíveis causas do fato da autoridade de Jesus resultar em reações contraditórias por parte de seus ouvintes: 1. Ele não teria treinamento formal. O único mestre que Ele teria conhecido teria sido João<sup>42</sup> o Batista, que também não tinha treinamento formal. 2. Seu ensino não evocava as tradições e as autoridades do passado, o que era um padrão no ensino rabínico, (cf. Mc 7,5; 8,9; Mt 15,2-3.6). 3. A crença estabelecida de que Seu ensino não consistia na exposição da Torá. Apesar de solidamente pautado pelas Escrituras, a principal categoria de Seu ensino (o reino de Deus), e o modo principal de Seu ensino (parábolas), eram mais inovadores do que tradicionais em caráter. 4. O uso distintivo que Jesus fazia do “amém”. No ensino

---

<sup>40</sup> RIESNER, R. in **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**, p. 808. Tradução minha.

<sup>41</sup> DUNN, J. D.G. **Jesus Remembered. Christianity in the Making**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2003, p. 696-704. Tradução minha.

<sup>42</sup> Como se tem desenvolvido nesta pesquisa, a formalidade do treinamento de Jesus ainda está em questão e quanto a João o Batista, sabe-se que, independente de suas idiossincrasias, era de linhagem sacerdotal.

tradicional, o amém era falado no final, em um sentido litúrgico fazendo referência a tudo que fora dito. No ensino de Jesus, Ele usava o amém enfaticamente no início e fazia referência às Suas próprias palavras (cf. Jo 1,51; 3,3; 5,19; 6,26; 8,34.51.58; 10,1; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18). 5. A ênfase de Jesus como um intérprete superior da Torá (cf. Mt 5,17-48). 6. A alta expectativa que Jesus quanto aqueles que chamava para o discipulado (cf. Mt 10.32-37; Mc 3,31-35; Lc 12,8-9; 14,26).

Descreve-se em seguida outros textos onde Jesus tanto afirma sua autoridade quanto há questionamento da mesma por terceiros.

### **Mt 9,1-8**

Aqui nós vemos uma afirmativa pessoal e direta de Jesus sobre a sua autoridade (ἐξουσία), em contraposição às conjecturas sobre Seus atos e palavras por parte de escribas e fariseus. Estes líderes religiosos, em sua maioria permaneciam em intensa incredulidade quanto à pessoa e autoridade de Jesus a despeito de toda e qualquer evidência que Este apresentasse. Nesta perícopé mais uma vez as credenciais de Jesus são demonstradas tanto através do perdão de pecados quanto através da cura física. Valendo-se da concepção judaica de associação entre enfermidade com pecados cometidos, Jesus desafia seus oponentes (cf. Mt 9,5). Se a concessão declarativa do perdão de pecados pudesse ser considerada tanto etérea (qual seria a evidência?) quanto blasfema (pois só Deus perdoa o pecado, cf. Is 43,25; 44,22; Sl 51,4), o Mestre dá um passo a mais e evidencia sua autoridade para perdoar pecados através da cura miraculosa (cf. Mt 9,6). Ademais, suas declarações diante de seus opositores também têm o intuito de demonstrar sua autoridade divina tanto para ensinar quanto para operar os sinais messiânicos do Reino. France<sup>43</sup> concorda com as afirmativas anteriores, pois afirma que Jesus não está argumentando que não seja prerrogativa de Deus o perdoar de pecados. De fato, Jesus está afirmando que ele, de forma única compartilha desta prerrogativa. O Filho do Homem, que de acordo com Dn 7,13-14 será entronizado no céu para compartilhar a soberania de Deus sobre todos os

---

<sup>43</sup> FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. TNICNT. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007, p. 347. Tradução minha.

povos e já está em seu ministério terreno autorizado a conferir o perdão de Deus.

Carson<sup>44</sup> vai em outra direção ao comentar o texto pois afirma que os líderes religiosos criam que o mais fácil seria a cura pois o perdão era impossível de ser concedido por um homem. Sendo assim, este autor crê que Jesus usa de ironia com seus interlocutores, pois se Ele houvera feito o mais difícil (perdoar) agora faria o mais fácil também (curar). Mas se Jesus era de fato um blasfemo que queria tomar para si a desautorizada prerrogativa de perdoar, como poderia realizar o milagre? (cf. Jo 9,31). Assim Ele perdoa, cura e refuta a acusação de blasfêmia. De qualquer forma este autor acaba enfatizando que a cura física também foi fundamental para o desfecho do embate teológico.

Landi comenta sobre o sentido de perdoar pecados naquele contexto:

Segundo a mentalidade da época e em particular no ambiente judaico, era bem estabelecida a ideia da ligação entre enfermidade culpa e pecado: A doença era estimada como consequência direta do pecado enquanto que a cura era considerada como a confirmação da remissão de pecados (cf. Ex 20,5; Lv 26,14-39; Dt 28,15-68; 2Cr 21,15.18-19; Sl 103,3). Neste pano de fundo religioso cultural que se destaca a afirmação: ἀφιενταί σου αἱ ἁμαρτίαι. Esta fórmula também ocorre no contexto da lei para oferta pelo pecado; em Lv 4-5, após a oferta do sacerdote do sacrifício pelo pecado, declarava-se: לְהֵם לְחַלְּלֵם (nifal do verbo חָלַל; LXX: καὶ ἀφεθήσεται αὐτοῖς): “eles serão perdoados” (cf. Lv 4,20.26.31.35; 5,6.10.13.16.18.26). O passivo supõe Deus como o sujeito do perdão (passivo teológico); de qualquer forma, é importante a conexão com o rito expiatório: é através deste ritual que Deus concede perdão. É subjacente a crença de que a remissão dos pecados é uma prerrogativa exclusiva de Deus dada em âmbito de culto; ela pertence ao fundamento da fé judaica bíblica e é um componente chave da relação estabelecida no pacto da aliança entre Deus e seu povo. O judaísmo tem sustentado escrupulosamente a ideia que nenhum outro, afora Deus, poderia perdoar pecados; nem sequer o Messias esperado poderia exercitar a remissão de pecados, ele poderia exterminar os ímpios em Israel, derrubar o poder dos demônios (...) mas só Deus pode nos redimir do pecado.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> CARSON, D.A. **O Comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd Publicações, 2011, p.268.

<sup>45</sup> LANDI, A. **La ἔξουσία del Figlio dell’Uomo di remettere i peccati e la comunità matteana** (Mt 9,1-8). Bologna: Rivista Biblica. Associazione Biblica Italiana. Anno LIX, n.2, 2011, p. 205-222.

Landi<sup>46</sup> prossegue comentando que aos olhos dos escribas, Jesus usurpou a ordem estabelecida por Deus, reivindicando o direito de comunicar o perdão de Deus sem recorrer à mediação cultual. Como resultado, o perdão dos pecados, concedido no Templo com um ritual preciso, em determinadas circunstâncias e para toda a comunidade judaica, é agora dado por Jesus a um só indivíduo, em um lugar e tempo qualquer, por sua vontade. Além disso, usando a fórmula no passivo, o Filho do homem gostaria de dar a conhecer que Deus através dele, realiza agora o que fora anunciado pelos profetas sobre o tempo messiânico (cf. Is 33,24; Jr 31,34; Mq 7,18). Do ponto de vista do conteúdo, em Mateus nove o v.6 é o vértice da passagem: o Filho do Homem reivindica para si a autoridade / poder de perdoar pecados na terra. O termo *ἐξουσία* reúne a idéia de direito e do poder; que exercido por Jesus não é o direito de proclamar o perdão dos pecados como parte do culto, mas o direito e, ao mesmo tempo, o poder de executar a própria remissão. Ele assume uma posição em que está implícito um poder recebido de Deus que não pode ser separado do anúncio de que o reino de Deus está próximo. De fato, no quadro da seção 4,23-9,35 em Mateus, a pregação da boa nova do Reino sempre é acompanhada a atividade de cura de Jesus.

#### **Lc 4,14-44**

Esta passagem também é relevante ao se tratar da questão da autoridade de Jesus como mestre. Nota-se mais uma vez os elementos de autoridade no ministério de Jesus. Assim parece que Lucas 4 serve como uma base para toda a narrativa do exercício do ministério de Jesus na Galiléia que se estende até Lucas 9.

Um ministério na capacitação do Espírito (cf. Lc 4,1.14,18), um ministério frequente de ensino nas sinagogas (cf. Lc 4,15.31.44; 5,3.17;6,6;8,8;13,10) e outros locais, inclusive o templo (cf.11,1;13,22.26;19,47;20,1.21;21,37;23,5), reação de grande admiração por parte dos ouvintes (cf. Lc 4,15.22.32), notoriedade que se alastra (cf. Lc 4,14.37; 5,15.26), foco em Sua missão (cf. Lc 4,43), a escolha dos doze (cf. Lc 6,12-16) e a missão dos doze (cf. Lc 9,1-6). Ou seja, a Escritura apresenta Jesus como mestre na mais ampla acepção do

---

<sup>46</sup> LANDI, A. *La ἐξουσία del Figlio dell’Uomo di remettere i peccati e la comunità matteana* (Mt 9,1-8). p. 205-222.

termo, no pleno exercício de Sua atividade. Seu ensino era ministrado em uma base regular, (ἐδίδασκεν)<sup>47</sup> salienta que estava ensinando de maneira frequente. Na passagem de Lucas 4, Jesus ensina na sinagoga e isto demonstra Sua autoridade. Bock<sup>48</sup> sumariza os elementos presentes na prática da sinagoga da seguinte forma:

1. Recitação do Shemá (cf. Dt 6,4-9).
2. Conjuntos de orações tais como o Tephilah e o Shemoneh Esreh (as dezoito bênçãos).
3. Uma leitura da Lei (um seder ou parasah), uma leitura dos profetas (haftarah).
4. Uma instrução sobre as passagens.
5. Uma benção (cf Nm 6,24-26).

Este autor comenta que após a leitura, esperava-se um convite para alguém explicar os textos lidos ou um novo texto. Neste sentido Jesus se levanta o que indica que poderia falar sobre uma passagem, neste caso uma lição dos profetas (Haftarah). Jesus toma o rolo e coloca no lugar onde dará Sua instrução, ou seja, é lhe dado o rolo de Isaías, porém Ele indica a passagem a ser ensinada como é destacado na expressão (εὗρεν) achar. Em Lucas 4,20, após seu ensino Jesus devolveu o livro ao assistente, Fitzmeyer <sup>49</sup>explica que além do presidente da sinagoga (archisynagogos), seus oficiais incluíam “anciãos” (presbyteroi, cf. Lc 7,3) e os “atendentes” (por exemplo, o hazzan ou hyperetes, cf. At 13,5). Salienta também que a leitura da Escritura era feita em pé (cf. Lc 4,16), mas a exposição (logos parakleseos, “palavra de exortação”, cf. At 13,15) era feita assentado (cf. Lc 4,20). Sobre último detalhe Nolland<sup>50</sup> afirma que (ἐκάθισεν) “assentou-se” descreve a postura de um mestre (cf. Mt 23,2; 26,55) e quanto ao ensino, no versículo 21 (ἤρξατο δὲ λέγειν) “começou a dizer-lhes...” provê um sentido de duração do ensino (cf. Lc 13,25; 23,2). Em concordância com este autor pode-se dizer que Lucas usa o verbo “começou” como um recurso literário e isto pode ser constatado em Lc 4,22 onde a

<sup>47</sup> PERSCHBACHER, W. J. **The New Analytical Greek Lexicon**. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2006, p. 98 e 114. (διδάσκω) significa ensinar ou falar em uma assembléia pública. No caso do texto usa-se o imperfeito ativo do indicativo denotando frequência. Tradução minha.

<sup>48</sup> BOCK, D. **Luke, 1:1-9:50. BECNT**. p. 403-404. Tradução minha.

<sup>49</sup> FITZMYER, J.A. **The Gospel According to Luke I-IX. The Anchor Bible, Vol. 28**. New York: Doubleday, 1981 p. 533. Tradução minha.

<sup>50</sup> NOLLAND, J. **Luke 1-9:20. WBC 35<sup>a</sup>**. Dallas: Word Books, Publisher, 1989, p. 198. Tradução minha.

audiência dá testemunho e se maravilha com Suas palavras,( Καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος). Presume-se que esta reação positiva tenha vindo após mais palavras do que as iniciais “Hoje se cumpriu esta Escritura” (cf. Lc 4,21).

Assim destacam-se três implicações da passagem em foco, que se relacionam com os assuntos levantados neste item da pesquisa: 1. Jesus podia ler e tinha habilidade para encontrar textos. 2. Jesus tinha autoridade para ensinar estes textos o que certamente envolvia a habilidade de interpretação. 3. Jesus indica que uma das fontes de Sua autoridade era a unção do Espírito (cf. Is 61,1; At 10,38).

Verifica-se também como fonte de autoridade na vida de Jesus, a autoridade conferida pelo Pai. Esta autoridade vem de forma direta e pública através da voz de Deus do céu no batismo de Jesus (cf. Lc 3,22). Está mesma autoridade também é revelada de forma mais reservada quando da transfiguração (cf. Lc 9,35). Nesta ocasião repete-se a confirmação de Jesus como Filho, o amor do Pai para com Ele e acrescenta-se um imperativo (αὐτοῦ ἀκούετε) “a Ele ouvi”.

Tanto a declaração de filiação de Jesus quanto à ordem para que Ele seja ouvido trazem implicações extraordinárias de autoridade, intrinsecamente ligadas a Sua deidade e messianidade.

Miller concorda com as ideias descritas acima:

Os ecos do Sinai moldam a percepção da audiência sobre Jesus como alguém que deve ser ouvido e expõe o que está em jogo para aqueles que são convocados para responder. Assim como ouvir e obedecer às palavras de Deus mediadas por Moisés estava no centro da cerimônia da aliança sinaítica, também na transfiguração, ouvir o Filho agora forma a base para um relacionamento de aliança de Deus para com o povo. A ênfase principal em Lucas 9:28-36 não é que Jesus seja o profeta como Moisés, ou até que Jesus seja superior a Moisés e Elias, mas que Jesus, o Filho escolhido, deve, como Moisés, ser ouvido... A necessidade de ouvir Jesus é assim combinada com uma ênfase sobre a posição exaltada do mensageiro. Esta ênfase aparece primeiro após a declaração climática na transfiguração que identifica Jesus não como um novo Moisés ou um profeta como Moisés, mas como o Filho escolhido de Deus (cf. Lc. 9:35). O Filho é unicamente qualificado para este papel como mensageiro porque, como Lucas 10:22 (cf. Mt 11:27) explica, “...ninguém conhece quem é o Filho senão o Pai, nem quem é o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar...”. Assim Jesus pode declarar: “...Quem me

ouve...e quem me rejeita, rejeita aquele que me enviou...” (cf. Lc. 10:16; 10:24)...A repetição de ouvir e fazer, o retrato positivo daqueles que ouvem e a ameaça de juízo para aqueles que não ouvem, sinalizam que “ouvir” a Jesus é uma linguagem da aliança (...) Jesus enfatiza a importância de ouvir e praticar suas palavras, e a transfiguração oferece a confirmação divina que ele é alguém que o povo deve ouvir.<sup>51</sup>

Miller<sup>52</sup> também afirma que para os leitores do evangelho de Lucas, o monte, a nuvem e a face transfigurada de Jesus poderiam fazer mais do que a voz celestial em comunicar porque ouvir a Jesus era necessário. Estes são tópicos que conectam o monte da transfiguração ao estabelecimento da aliança no monte Sinai. Neste contexto, não é somente a voz de Deus que os leitores de Lucas devem ouvir e sim a voz de Deus que fala no Sinai agora estabelecendo os termos da aliança ao redor de Jesus... A superioridade de Jesus sobre Moisés e Elias é demonstrada visualmente quando o legislador e o profeta partem, deixando Jesus sozinho como único que deve ser ouvido agora. Uma função ainda mais importante do imaginário da teofania do deserto é conectar a voz vinda da nuvem com a voz do monte Sinai e estabelecer o requerimento quanto a ouvir Jesus juntamente com a estrutura do relacionamento de aliança de Deus com o povo. Mais do que substituir Moisés por Jesus, as alusões bíblicas criam uma reverberação que enfatiza o papel exaltado do Filho como mediador e amplifica a demanda conclusiva da transfiguração.

As conclusões do autor citado são bastante pertinentes à estrutura dos livros de Lucas/Atos e relevantes a esta pesquisa. Pode-se concordar com os paralelos por ele traçados. Mas deve-se, porém, registrar uma relutância injustificada do autor em não querer identificar Jesus como um novo Moisés (o que ele até parece defender em outros pontos do artigo) sendo que próximo ao fim da citação ele estabelece o monte da transfiguração como um novo Sinai (sic).

Ao comentar sobre a perícopé da transfiguração Stettler é mais positivo quanto ao paralelo entre Jesus e Moisés:

---

<sup>51</sup> MILLER, D. M. *Seeing the Glory, Hearing the Son: The Function of the Wilderness Theophany Narratives in Luke 9:28-36*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, The CBQ. Vol. 72, No.3/July 2010, p. 498-517. Tradução minha.

<sup>52</sup> MILLER, D. M. *Seeing the Glory, Hearing the Son: The Function of the Wilderness Theophany Narratives in Luke 9:28-36*. p. 498-517.

É óbvio que ela é moldada seguindo o padrão da revelação para Moisés no monte Sinai. Deus revelou a Si mesmo na fórmula de apresentação “Eu sou Yahweh”, e então deu o decálogo. Aqui, contudo, Deus introduz Seu Filho, “Este é Meu Filho amado” e então continua “ouvi a Ele”. O mandamento “ouvi a Ele” é uma alusão a Dt 18,15, designando Jesus como o profeta messiânico como Moisés. Sua instrução é para ser vista no mesmo nível que os mandamentos de Deus. Suas palavras, como a palavra de Deus, “não passará” (cf. Mc 13,31). Em Sua antítese, Jesus em Sua autoridade messiânica aplica a vontade de Deus incondicionalmente, e assim traz a Lei de Deus e a interpretação dos profetas ao seu cumprimento (cf. Mt 5,17; 7,12). De acordo com Mateus, Jesus obriga aqueles que vêm a Ele a manterem sua Torá (cf. Mt 11,29-30).<sup>53</sup>

Outras passagens bíblicas que descrevem o questionamento da autoridade de Jesus por parte dos líderes religiosos também são abordadas nesta pesquisa, a saber:

#### **Lc 20,1-8; Mt 21,23-46**

Nestas passagens, Jesus é descrito ensinando no templo de forma frequente (cf. Mt 21,23; Mc 11,27) e sacerdotes, escribas e líderes religiosos O confrontam perguntando claramente (ἐστιν ὁ δούς σοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην;), “Quem te deu essa autoridade?”. Morris<sup>54</sup> sugere que esta seja uma inquirição oficial do sinédrio (cf Lc 9,22; 11,45) devido aos atos de Jesus na chamada purificação do templo (cf. Lc 19,45-48; 20,2). Entretanto, verifica-se que o incidente do templo certamente está em questão, mas definitivamente também está em pauta a prática do ensino (cf. Lc 19,47; 20,1). Tasker<sup>55</sup> aponta para os seguintes fatores para a indignação da “hierarquia espiritual, os representantes da congregação e os intérpretes da Lei escrita e da tradição oral”. 1. A entrada triunfal de Jesus em Jerusalém. 2. Sua interferência no costumeiro procedimento dos que supriam as necessidades dos adoradores no átrio dos gentios. 3. Sua aceitação sem protesto da aclamação das crianças no templo que Lhe bradavam hosanas, como o Filho de Davi. Infelizmente este autor não

<sup>53</sup> STETTLER, H. **Santification in the Jesus Tradition**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, BIBLICA, vol. 85-Fasc. 2, Jun. 2004, p.153-178. Tradução minha.

<sup>54</sup> MORRIS, L. **The Gospel According to St. Luke**. TNTC. Grands Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1974, p. 283. Tradução minha.

<sup>55</sup> TASKER, R. V. G. **Mateus. Introdução e comentário. Série cultura Bíblica**. São Paulo: Edições Vida Nova e Editora Mundo Cristão, 1980, p.161.

destaca também o ensino de Jesus como um dos motivos cumulativos e preponderantes da pergunta sobre a autoridade.

Stock segue esta mesma linha:

Os líderes religiosos tentam impugnar a autoridade de Jesus de duas maneiras. Por um lado, eles contestam o direito de suas ações, com que autoridade ele faz “estas coisas”?: Perdoar pecados, comer e beber com publicanos e pecadores, suspender a lei do jejum, interpretar a Lei, “purificar” o templo e aceitar aclamações messiânicas. Por outro lado, os líderes religiosos também atacam Jesus pessoalmente: eles o acusam de aliança com o príncipe dos demônios (Mt 9,32-34; 12,24), questionam sua integridade lhe pedindo um sinal para provar a autoridade vinda de Deus e não de Satanás (...) e após sua morte eles o taxam de ser um “enganador” ou um “falso messias”.<sup>56</sup>

Albright e Mann<sup>57</sup> acrescentam duas considerações: 1. A atestação popular de que Jesus era um profeta (cf. Mt 21,10-11 e 2. A postura de Jesus em afirmar saber qual era a vontade de Deus para o templo (cf. Mt 21,12-13). Nota-se que estas duas considerações têm a ver também com a atividade pedagógica de Jesus. Fitzmyer<sup>58</sup> também enfatiza o aspecto do ensino na passagem comentando que o Jesus de Lucas toma posse da “casa de Seu Pai” (cf. Lc 2,49) e começa a ensinar e pregar ali. A confrontação dos líderes acontece em um contexto de pregação e ensino (cf. Lc 20,1-2).

Morris salienta importantes detalhes em seu comentário de Mateus:

Era uma época quando a originalidade não era altamente valorizada. Nas escolas rabínicas era necessário citar algum rabbi antecedente se alguém quisesse ser ouvido. Autoridade era sempre revestida com alguma justificativa externa. Mas Jesus simplesmente aparecia e ensinava. As autoridades judaicas não viam justificativa para que ele fizesse isso. Ele não tinha autoridade que eles pudessem discernir e eles eram as pessoas que autorizavam os mestres. Assim eles pedem a ele as suas credenciais (...) Os grupos associados com os questionadores não haviam dado a Jesus qualquer autoridade,

<sup>56</sup> STOCK, A. **The Method and Message of Matthew**. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1994, p. 327. Tradução minha.

<sup>57</sup> ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S. **Matthew. The AB**. New York: Doubleday & Company, Inc., 1971, p. 260. Tradução minha.

<sup>58</sup> FITZMYER, J.A. **The Gospel According to Luke X-XXIV. The AB, Vol. 28**. New York: Doubleday, 1983, p. 1269,1273. Tradução minha.

assim eles estavam intrigados (...) ninguém poderia assumir autoridade... era necessário uma pessoa ou instituição superior para conceder autoridade para agir das maneiras que Jesus demonstrava (...) Os questionadores, indubitavelmente pensavam que sua iniciativa era extremamente forte. Jesus, deveria, eles raciocinaram, citar alguma fonte de autoridade, e desde que eles representavam a autoridade do templo, não poderia haver qualquer autoridade que justificasse suas ações. Qualquer autoridade humana que ele clamasse necessariamente deveria lhes ser inferior. E se ele clamasse ter a autoridade de Deus, eles poderiam ser capazes de acusá-lo de blasfêmia.<sup>59</sup>

Em relação à citação acima pode-se afirmar que certamente Jesus poderia atestar Sua autoridade diante de uma confrontação tão específica, mas ainda não havia chegado a “Sua hora”, assim, a resposta direta, sem entrar em debates rabínicos só será dada posteriormente (cf. Mt 26,59-68). Em contrapartida, Turner<sup>60</sup> lembra que na narrativa de Mateus, os poderosos atos e palavras de Jesus deixaram repetidamente claro para os líderes judaicos que a autoridade de Jesus vinha do céu (cf. Mt 9,1-8; 12,6.8.28.38.41-42; 15,1-12; 16,1). Sobre esta declaração pode-se concordar com Hagner<sup>61</sup> quando afirma que a real questão da passagem diz respeito não à informação sobre a autoridade de Jesus e sim a descrença e não receptividade da liderança judaica. Esta conhecia bem e o suficiente que Jesus já houvera afirmado Sua autoridade divina através de Suas obras na área do templo. A questão assim reflete não uma inquirição aberta, mas uma rejeição já estabelecida de Jesus. Por hora, a resposta de Jesus vem em forma de pergunta “o batismo de João era do céu ou dos homens?”. Ao perceberem as implicações da pergunta de Jesus os líderes recusam-se a responder e Cristo aparentemente faz o mesmo. Ao observar-se o texto mais detidamente, Jesus não responde diretamente a questão de Sua autoridade, mas, de fato, o faz nas entrelinhas. Nota-se que na pergunta do Mestre, referindo-se ao Batista que Ele já indica a fonte de Sua autoridade, ou seja, “o céu” (ἐξ οὐρανοῦ). Pode-se supor que Jesus tenha usado o batismo de João para fazer uma alusão ao Seu próprio batismo e os

---

<sup>59</sup> MORRIS, L. **The Gospel According to Matthew**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p.533-534. Tradução minha.

<sup>60</sup> TURNER, D. L. **Matthew**. BECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008, p. 560. Tradução minha.

<sup>61</sup> HAGNER, D.A. **Matthew 14-28. 33b**. WBC. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1995, p.560. Tradução minha.

acontecimentos que o acompanharam, que eram conferentes de autoridade (cf. Lc 3,21-22); concomitantemente deve-se levar em conta o próprio testemunho de João o Batista quanto Jesus ser o Messias (cf. Mt 3,14-15; Jo 1,29-34). Quando o mesmo João envia seus discípulos para confirmar se Jesus era o Messias (cf. Lc 7,18-23; Mt 11,1-6) devido às suas “altas expectativas judaico-messiânicas”<sup>62</sup>; Jesus evoca mais uma vez a autoridade dos sinais messiânicos acompanhantes, preditos em Isaías 58 e 61.

Turner também comenta sobre a questão de Jesus:

Aqui a justaposição de ἐξ οὐρανοῦ e ἐξ ἀνθρώπων deixa claro que céu é uma referência indireta para Deus. Cf. os textos que falam do céu como habitação de Deus (cf. 1Rs 8,30; Dn 2,28; Mt 5,16; 6,9; Lc 15,18.21; Jo 3,27. A metonímia de “Deus” e “céu” é provavelmente a razão principal para o distintivo de Mateus “reino dos céus” (...) A expressão de Jesus “o batismo de João” é uma sinédoque em que um aspecto conspícuo do ministério de João simboliza sua missão como um todo.<sup>63</sup>

Ou seja, o que estava em questão no dilema proposto por Jesus, e o conseqüente desarme de seus oponentes, era que o reconhecimento da autoridade de João Batista traria como conseqüência o reconhecimento da autoridade de Jesus.

Além disso, esta inferência parece ter apoio no texto subsequente, constituído por uma parábola dos agricultores maus (cf. Lc 20,9-19; Is 5,1). O versículo treze é de particular interesse, pois parece sugerir um paralelo claro entre Jesus e o Pai e o dono da vinha e o envio de seu filho. Destaca-se a expressão (πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν), “Mandarei meu filho amado...”, que tanto salienta o envio de Jesus por parte de Deus quanto alude à voz de Deus, vinda do céu, quando do batismo de Seu Filho amado. Bock<sup>64</sup> afirma que estes líderes estavam submetendo Jesus a testes em todas as esferas: pessoais, políticas e teológicas. Também ressalta os textos correlatos onde o dono da vinha tem uma convicção mais firme quanto à resposta positiva dos maus agricultores (cf. Mt 21,37; Mc 12,6). Deve-se concordar com este autor, pois a

<sup>62</sup> YOUNG, B.H. **Jesus the Jewish Theologian**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997, p. 56.

Tradução minha.

<sup>63</sup> TURNER, D. L. **Matthew**. BECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008, p. 507-508.

Tradução minha.

<sup>64</sup> BOCK, D. **Luke, 9:51-24:53**. BECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1996, p.1582,1600.

Tradução minha.

expressão (Ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου) “respeitarão meu filho” denota no texto a expectativa de respeito à autoridade delegada do pai ao filho, apontando para a deduzível autoridade de Jesus recebida pelo Pai.

O versículo dezenove deixa o paralelo e esta conclusão ainda mais clara, pois os líderes religiosos perceberam que a parábola fora proferida contra eles. A conclusão é óbvia se os líderes se identificaram com os agricultores maus, certamente Jesus é o paralelo do filho amado e Deus o paralelo do dono da vinha. Assim a autoridade de Jesus vinha “do céu”, ou seja, do Pai (cf. Hb 1,1-2). Não aceitar a autoridade do Filho era um ato de rebelião contra o Pai.

France segue este mesmo raciocínio em seu comentário de Mateus

Estes versículos registram a resposta às ações provocativas com as quais Jesus chegara em Jerusalém (...) Este camponês do Norte, proclamado pelos Seus seguidores como um profeta (v.11), está assumindo uma autoridade que desafiava a legítima liderança dos guardiões oficiais do templo e da vida religiosa de Israel. Eles não poderiam ignorar tal desafio. Seu comportamento não é somente muitíssimo irregular, é uma ameaça à posição deles. A resposta de Jesus soa evasiva (...) mas a forma de sua resposta implica claramente seu objetivo. Ele vincula sua autoridade a de João, e nós temos sido expostos neste evangelho ao fato de que João foi um profeta verdadeiro, que como os outros profetas do AT falaram com a autoridade de Deus (cf. Mt 3:1-4; 11:7-19). A ligação entre Jesus e João tem sido estabelecida através da predição de João de alguém “mais forte” por vir (cf. 3:11-14), através da própria aceitação de Jesus sobre o batismo de João (cf. 3:13-16), através de seus comentários sobre o paralelismo de seus ministérios (cf. 11:16-19) (...) E a ligação íntima de seus papéis e destino profético (cf. 17:11-13) (...) “Céu” funciona aqui como uma perífrase reverente para o nome de Deus, como em 3:17; 16:1,19; 18:18. A alternativa simples entre a autorização divina e humana irá se aplicar igualmente a Jesus, e a reivindicação encadeada é que ele, como João, vem com a autoridade dada por Deus, não por sua própria iniciativa humana. Uma contra questão ao invés de uma resposta direta era um padrão aceitável no debate rabínico, onde a segunda pergunta explora ainda mais o assunto levantado anteriormente.<sup>65</sup>

Shogren também coleta informações distintivas sobre a autoridade de Jesus

A mensagem de Jesus é criticamente importante tanto em sua autoridade divina e em função do juízo final. Ele clama que suas palavras nunca passarão (Mc 13:31; cf. Is 40:8; Sl 119:89). Para escapar do desastre a pessoa deve ouvir seu

<sup>65</sup> FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*. TNICNT. p. 796-799. Tradução minha.

evangelho (e.g. Jo 12:48-50; Mc 8:38) (...) De fato, o contexto mostra que a autoridade de Jesus o coloca acima de qualquer classe de escriba. A autoridade escribal procedia da interpretação aprendida da Torá e a citação de rabbis anteriores. Paralelamente, os adeptos de Qumram praticavam um midrash alegórico para descobrir a mensagem secreta do AT. Jesus, ao contrário, não é escolado na hermenêutica escribal (cf. Jo 7:15-18); Ele contudo corajosamente prefacia seu ensino com “amém” não deixando outras alternativas para seu evangelho. Sua reivindicação de ser uma autoridade maior do que Jonas ou Salomão (Mt 12:41-42) vem em um tempo quando os profetas pareciam estar extintos, como se pensava (cf. 1 Mac 9:27). Realmente, o relato da transfiguração, com sua visão de Moisés e Elias alcança seu ápice no mandamento do Pai para que se ouvisse a Jesus (Mc 9:7) (...) Jesus clama a autoridade de perdoar pecados, mas também pronuncia juízo, primeiro nas cidades da Galiléia (Mt 11:20-24) e então em Jerusalém (Mt 23:37-39). O Filho do homem é o juiz escatológico em Mateus 16:27; 25:31-46 (...) Em muitas ocasiões Jesus declara que o Filho do homem possui autoridade incomum. Na parousia o Filho do homem aparecerá em poder e glória (Mc 13:26) (...) similarmente na controvérsia sobre o Sábado (Mc 2:27-28). Jesus declara que o Filho do homem até do Sábado é Senhor” (...) Embora Marcos retrate Jesus como um mestre (e.g. Mc 1:21; 4:1-12; 10:1; 11:18), ele salienta mais a autoridade de Jesus: mais do que o conteúdo da mensagem (...) O conteúdo da mensagem de Jesus recebe maior atenção em Mateus e Lucas (...) após o sermão do monte a multidão maravilha-se com a autoridade de Jesus (Mt 7:28-29). Enquanto que afirmava a validade do AT (Mt 5:17-19), Jesus explora a fundo os significados contra os raciocínios dos escribas (Mt 5:21-48). Ele reitera a fórmula “Ouviste o que foi dito... Mas Eu vos digo”.<sup>66</sup>

Shogren<sup>67</sup> ainda comenta que a exaltação de Jesus significa que toda a autoridade tem lhe sido garantida. No Evangelho de Lucas autoridade e poder residem na operação do Espírito Santo. Este e o poder do Altíssimo estariam ativos na concepção de Jesus (cf. Lc 1,35). Posteriormente, Jesus é ungido com o Espírito de Deus (cf. Lc 3,21-22); Ele retorna para a Galiléia no poder do Espírito (cf. Lc 4,14), ele anuncia que o Espírito está sobre ele (cf. Lc 4,18-19) e ele tem o poder do Senhor para curar (cf. Lc 5,17). No quarto evangelho Jesus tem autoridade porque ele é o Filho do Pai (cf. Jo 5,19-20). Ele pode trabalhar no Sábado porque seu Pai no céu faz o mesmo (cf. Jo 5,17-18). O Pai tem colocado todas as coisas nas mãos do Filho (cf. Jo 3,35; 17,2), incluindo

<sup>66</sup> SHOGREN, G. S. **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship.** Illinois: InterVarsity Press, 1992, p.52,53. Tradução minha.

<sup>67</sup> SHOGREN, G. S. **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship.** p.52,53.

todo o julgamento (cf. Jo 5,22.27). Jesus vai além e clama que o Filho ressuscitará os mortos para julgamento (cf. Jo 5,21.25.28-29; 6,39-40. De fato, ele mesmo é a ressurreição e a vida (cf. Jo 11,25). Na teologia judaica o poder da ressurreição era reservado estritamente para Deus. A despeito da ausência de relatos de exorcismos no evangelho de João, a autoridade do reino de Satanás também cede. Jesus vence o mundo (cf. Jo 16,33 e seu “príncipe” (cf. Jo 12,31).

De acordo com as colocações acima, pode-se notar que Jesus demonstra, portanto, ampla consciência de Sua autoridade em diversas passagens. Por exemplo, autoridade de Sua missão (cf. Jo 5,26-27), autoridade sobre Sua vida (cf. Jo 10,18; 19,10-11), autoridade de comissionar Seus discípulos durante Seu ministério e depois da ressurreição (cf. Lc 9,1-2; Lc 10,16-20; Mt 28,18), autoridade para conceder vida eterna (Jo 1,12; 17,1-4). E de maneira apoteótica, a Sua autoridade como o Messias, o Filho de Deus (cf. Lc 22,63-71). Nesta seção procurou-se salientar que Jesus explicitava claramente a base de sua autoridade ao longo de seu ministério.

### 2.3 Jesus como Rabbi (διδάσκαλος)

Os termos *ῥαββι* e *διδάσκαλος* são entendidos e empregados como vocábulos intercambiáveis e pertencem ao mesmo campo semântico<sup>68</sup>, como pode-se notar em (Jo 1,38 e Jo 20,26). Mare<sup>69</sup> atesta que inúmeras inscrições arqueológicas na Palestina e também ossuários em Jerusalém evidenciam a utilização dos dois termos de forma correlata. Afirma ainda que o testemunho da ocorrência tanto de *ῥαββι* quanto de *διδάσκαλος* nas inscrições judaicas é consistente desde o sexto século A.D. até aos tempos de Cristo e que este uso coincide com o que é descrito no Novo Testamento de forma intercambiável. Köstenberger introduz o assunto sobre a percepção de Jesus como *ῥαββι* e *διδάσκαλος* pelos seus contemporâneos.

<sup>68</sup> LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento (baseado em domínios semânticos)*, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p.372.

<sup>69</sup> MARE, W. H. *Teacher and Rabbi in the New Testament Period*. Indiana: GTJ 11.3, 1970, p. 11-21. Tradução minha.

O evangelho de João apresenta oito ocasiões onde Jesus é referido como (ῥαββί) (...) Isto constitui cerca da metade das referências nos quatro evangelhos combinados. O título é atribuído a Jesus pelos primeiros seguidores de Jesus (1:38), Natanael (1:49), Nicodemos (3:2), Seus discípulos (4:31; 9:2; 11:18), as multidões (6:25) e Maria Madalena (20:16). Uma comparação entre João e os escritores sinóticos mostra que João frequentemente provê o termo hebraico/aramaico (ῥαββί) enquanto que os sinóticos geralmente usam o equivalente grego (διδάσκαλος). Ele faz o mesmo no final do evangelho onde a variante (ῥαββουνί) é usada (20:16). Na primeira vez onde (ῥαββί) é usado, João traduz como (διδάσκαλος) (...) Mateus parece evitar referir-se a Jesus como (ῥαββί), em um esforço para salvaguardar sua singularidade como o Messias judeu. Lucas não usa o termo (ῥαββί) e geralmente o substitui pelas expressões gregas (διδάσκαλος) ou (ἐπιστάτης) em consideração à sua audiência gentia. Ele faz isso, contudo, sem menosprezar o significado do papel de Jesus como mestre. Jesus é referido como (διδάσκαλος) em Lc 7:40 (Pedro), 9:38 (homem da multidão), 10:25 (um certo doutor da Lei), 11:45 (um dos doutores da Lei), 12:13 (alguém na multidão), 18:18 (um certo homem importante), 19:39 (um dos fariseus), 20:21 (escribas e principais dos sacerdotes), 20:28 (saduceus), 20:39 (alguns dos escribas), 21:7 (discípulos). Marcos tem três pessoas referindo-se a Jesus como (ῥαββί), um cego (10:51), Pedro (9:5; 11:21) e Judas (14:45). Ele também destaca várias vezes onde Jesus é referido como um (διδάσκαλος) (cf. Marcos 4:38; 5:35; 9:17,38; 10:17,20,35; 12:14,19,32; 13:1;14:14). É interessante que Marcos assim, aproximasse de João na reflexão da provável titulação histórica de Jesus como (ῥαββί) pelos seus contemporâneos.<sup>70</sup>

Constata-se assim que Jesus era tanto referenciado e percebido como mestre pelos outros quanto também atestava que era um mestre (cf. Mt 11,29; 23,8; Jo 13,13). Suas práticas levam a esta percepção. Nos evangelhos Jesus comporta-se como um mestre judeu, apresentando sempre capacidade e habilidade excepcional para tanto. Certamente Sua consciência como O Filho lhe dava a autoridade suficiente para ensinar distintamente dos demais (cf. Mt 7,28-29; 13,54; Mc 1,22). Verifica-se, entretanto, que traços culturais da época sobre a cultura escribal levantam questionamentos sobre o tratamento de Jesus como mestre.

Como pode ser evidenciado no comentário de Jeremias:

<sup>70</sup> KÖSTENBERGER, A. J. "Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel". BBR 8 (1998): p. 97-128. Institute for Biblical Research. Tradução minha.

Quem desejasse agregar-se à corporação dos escribas pela ordenação, seguia um ciclo regular de estudos de alguns anos. O jovem israelita, desejoso de consagrar a sua vida à sábia atividade de escriba começava o ciclo de sua formação como discípulo (talmîd) (...) O aluno tinha convivência pessoal com seu mestre e ouvia seus ensinamentos. Quando tivesse aprendido a dominar toda matéria tradicional e o método halaquita a ponto de poder resolver por si mesmo questões de legislação religiosa e ritual, tornava-se “doutor não ordenado” (talmîd hakam). Mas somente quando atingisse a idade canônica para ordenação, fixada em 40 anos (...) É que podia, pela ordenação (semikak), ser recebido na corporação dos doutores, como membro legítimo, “doutor ordenado” (hakam) (...) Passava a merecer o título de rabi, pois tal título já era de uso para os escribas do tempo de Jesus. Aliás, mesmo outros, os que não haviam seguido o ciclo regular de formação, culminando na ordenação, eram também chamados rabi; Jesus de Nazaré é um exemplo. O fato se explica: esse título, no início do século I de nossa era, passava por uma evolução; inicialmente título honorífico geral, iria ser exclusivamente reservado aos escribas. De todo modo, um homem desprovido da formação rabínica completa passava por grámmata me memathekos (Jo 7,15); não desfrutava dos privilégios de um doutor ordenado.<sup>71</sup>

Jeremias não deixa clara a distinção sobre quais seriam os “privilégios de um doutor ordenado”, o fato é que Jesus era muito ativo em sua tarefa de ensino e era ouvido, tratado e seguido como um mestre religioso.

Em relação à passagem de João 7,15 e ao questionamento “... como ele entende de letras, sem ter estudado?” Keener faz as seguintes afirmações:

O espanto da multidão sobre os pronunciamentos de Jesus (Jo 7:15; cf. 3:7) podem sugerir que isto funcionou quase como um sinal (Jo 5:20; 7:21). O povo estava maravilhado com a sua habilidade de falar em vista de uma ausência de educação formal (Jo 7:15); Isto se refere a uma ausência de treinamento adulto formal sob um mestre em uma escola para o estudo da Lei; tais mestres poderiam expor especialmente a tradição (...) Sábios posteriores de qualquer maneira poderiam considerar incultos até aqueles que poderiam ler as Escrituras em hebraico mas que não seguiam as tradições (ou talvez fossem desconhecedores dos pontos de interpretação tradicional) das escolas dos sábios. A afirmação de que Jesus não era treinado de qualquer modo poderia ser útil para abaixar as expectativas da audiência, uma técnica padrão de retórica (...) Mas se Jesus não aprendera a ensinar a partir de uma escola de mestres, falaria ele meramente de sua própria sabedoria? Os sábios freqüentemente se orgulhavam sobre a sua não originalidade.

---

<sup>71</sup> JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p.320-321.

Jesus responde que ele assentou-se sob um mestre: seu pai (7:16; cf. Sl. 119:99); Jesus “ouviu” e “assistiu” seu Pai, para obedecê-lo e imitá-lo (Jo 5:19-20,30; 8:26, 38,40; 12:49-50). Idealmente, o pai de alguém deveria ensiná-lo o Shema, a Torá e hebraico; o pai de Jesus aqui, contudo, é Deus. A expressão deles para “educado”, (μαθητάνω), (Jo 7:15), aparece em (Jo 6:45), onde Jesus fala de um remanescente escatológico aprendendo do próprio Deus.”<sup>72</sup>

Deve-se também salientar a resposta do próprio Jesus em João 7,16-17: “Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou. Se alguém quer cumprir sua vontade, reconhecerá se minha doutrina é de Deus ou se falo de mim mesmo.” Ou seja, o ensino de Jesus não é proveniente de treinamento rabínico especializado a partir da cultura escribal instituída e sim inerente à sua missão. Se ele houvesse obtido treinamento segundo um mestre, esta seria uma das oportunidades para demonstrar suas credenciais, ao invés disso ele afirma que seu mestre é o próprio Deus.

Observa-se que, embora possam ser cogitados ou questionados os elementos formais da educação de Jesus; o que pode ser notado é que quase não é possível dissociar seu papel como mestre, da intrínseca natureza divina e messiânica de sua pessoa. Afinal um dos aspectos da missão de Jesus foi exatamente revelar (ἐξηγέομαι) a pessoa do Pai (cf. Jo 1,18), ou seja, explicar, interpretar e descrever a pessoa de Deus (cf. Mt 11,25-29; Lc 10,22; Jo 7,28-29; 8,13-30). Como é dito no evangelho de João (ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ), (Jo 8,28), “...mas falo como me ensinou o Pai”. Jesus ensina a partir da fonte, que é o Pai e assim retransmite a vontade de Deus (cf. Jo 4,34; 5,30; 6,38; 9,31). E ele faz isto, muitas vezes a partir das próprias Escrituras, e as tem em alta estima (cf. Jo 1,39.41.45; 5,45-47; 8,17; 10,35).

Ainda no evangelho de João (Jo 6,45), Jesus observa que seu ensino é transcendente, vindo do Pai e conforme as predições dos profetas (cf. Is 54,13; Jr 31,31-34; Ez 36,24-26).

Em outras palavras, a equação, via de regra se desenvolve nesta linha: Jesus apresenta-se com características de um mestre judeu, porém com traços distintivos. A reação sempre vem acompanhada de duplicidade, por um lado a espanto em relação à superioridade do ensino de Jesus, por outro, surgem os

<sup>72</sup> KEENER, C. S. *The Gospel of John. A Commentary. Vol. one.* Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2003, p. 712-713. Tradução minha.

questionamentos quanto à sua formação. No desenvolvimento da questão, Jesus gradativamente eleva o patamar da situação, demonstrando de forma direta, qual é a fonte de seus ensinamentos distintivos ou de onde vem a capacidade de interpretar as Escrituras com capacidade além da escritural.

Desta forma, Jesus apresenta-se e é reconhecido como um mestre religioso, pautando sua autoridade no trinômio: revelação divina, sinais messiânico-divinos e interpretação acurada da Lei, Salmos e Profetas.

Moyise faz um levantamento sobre o uso das Escrituras por parte de Jesus como segue:

Jesus cita 60 versículos das Escrituras e também faz mais ou menos 120 alusões ou referências gerais às mesmas. Sendo que a divisão é Lei (26): Deuteronômio (11), Êxodo (8), Gênesis (3), Levítico (3), Números (1); Escritos (16) :Todas dos Salmos e uma de Daniel; Profetas (15-incluindo Daniel que aparece entre os profetas na LXX mas entre os Escritos na língua hebraica): Isaías (7), Oséias (2), Jeremias, Daniel, Jonas, Miquéias, Zacarias, Malaquias.<sup>73</sup>

Barnett também comenta sobre o amplo uso das Escrituras de Israel por parte de Jesus:

Jesus estava convencido que em todos os momentos Yahweh estava agindo através dele, cumprindo tudo o que havia sido dito na Lei e nos profetas. É iluminador notar a frequência com que Jesus refere-se ao Antigo Testamento. O evangelho de Marcos, por exemplo, contém cinquenta e sete citações por parte de Jesus ao AT. Por exemplo, Jesus reconhece os escritos de Isaías em treze ocasiões (três em Isaías 53) seguido pelos escritos de Daniel em oito ocasiões. Os Salmos e Zacarias são citados seis vezes cada.<sup>74</sup>

Desta forma, inviabiliza-se a aceitação de certas alegações de Vermes como se pode notar:

Aparentemente Jesus não se ajusta a nenhum dos modelos bíblicos quanto à origem de sua autoridade doutrinal (...) Em nenhuma parte nos é dito que sua mensagem sobre a Lei e a ética foi transmitida em resposta a um mandamento sobrenatural, e nenhum de seus enunciados de cunho profético é introduzido como tendo sido ordenado por Deus ou vindo de Deus (...) Se Jesus não invocava a Deus como fiador de seu

<sup>73</sup> MOYISE, Steve. **Jesus and Scripture**. London: SPCK, 2010, p. 3-4. Tradução minha.

<sup>74</sup> BARNETT, P. **Behind the Scenes of the New Testament**. Illinois: InterVarsity Press, 1990, p. 87.

ensinamento, seria ele representado como um intérprete da Bíblia ou um pregador que busca habitualmente confirmação na divina palavra escrita? Os Evangelhos sinóticos passam definitivamente esta impressão (...) Que o método de instrução de Jesus não consistia de citações escriturais de apoio se manifesta (a) por serem contrastadas com o estilo dos escribas; (b) na asserção positiva de que era uma “nova” maneira de ensinar; (c) na ênfase repetida da “autoridade” revelada, e (d) no “espanto” e admiração” resultantes na audiência. A marca distintiva dos “escribas” (soferim/grammateis) como mestres consistia, como é de conhecimento geral, em sua especialidade como intérpretes da Bíblia, e não há dúvida de que, neste aspecto, Jesus diferia deles.<sup>75</sup>

Sendo assim no ímpeto da construção de seu argumento, o autor acima consegue contrapor revelação divina e interpretação das Escrituras por parte de Jesus de uma maneira totalmente contraditória, ao apoiar uma em detrimento da outra consecutivamente.

Köstenberger comenta sobre o assumido posicionamento de Jesus como um mestre religioso superior aos demais, a partir do evangelho de João:

Como pode ser atestado no evangelho de João, Jesus não é apresentado como meramente um rabbi convencional. Mais do que isso, entre outras coisas, o Jesus Joanino é elencado como o verdadeiro reformador da religião judaica. Jesus purifica o templo (2:13-22), instrui o “mestre de Israel” a respeito de sua necessidade de regeneração espiritual (3:3-8), ensina que a verdadeira adoração é espiritual (4:21-24), aponta o verdadeiro significado das festas religiosas judaicas (7: 37-38; 8:12; 9:5) ou as investe com um novo significado (e.g. a Páscoa), substitui Moisés, através de quem Deus entregou a Lei (1:17; 5:45-47) e Abraão, o patriarca judeu (8:58).<sup>76</sup>

Em algumas ocasiões, certos escribas e sacerdotes creram e reconheceram o ensino de Jesus (e.g. Nicodemos cf. Jo 3,2; 7,50-52; 19,38-42), mas Rengstorf<sup>77</sup>, que contribui significativamente com o tema, se equivoca ao afirmar que não havia ausência de reconhecimento do ensino de Jesus, a não ser pela objeção de não ter seguido o curso de instrução formal ou ter sido ordenado. Afirma ainda que em certos círculos escribais, ele foi reconhecido

<sup>75</sup> VERMES, G. **A religião de Jesus, o Judeu**. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA. 1995, p. 49-74.

<sup>76</sup> KÖSTENBERGER, A. J. “Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel”. *BBR* 8 (1998): 97-128. Institute for Biblical Research, p. 24. Tradução minha.

<sup>77</sup> RENGSTORF, K. H. in KITTEL, G. **TDNT Vol. II**. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1982, p.155. Vocábulo *διδάσκαλος*. Tradução minha.

como verdadeiro (ἀληθής) e que ensinava o caminho de Deus verdadeiramente (ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις), o problema é que um dos textos no qual se apóia é (Mt 22,16), onde notoriamente o contexto revela que se tratava de uma artimanha dos fariseus para tentar apanhar a Jesus e que este, percebendo os censurou (cf. Mt 22,15.18). Riesner<sup>78</sup> parece cometer o mesmo erro ao alistar ainda as referências correlatas (Mc 12,14; Mt 22,16; Lc 20,21) e afirmar que nestes textos encontramos “um apontamento claríssimo de que Jesus era ao olhos de alguns uma espécie de ‘mestre verdadeiro’”. É difícil aceitar esta sugestão quando todo o contexto das passagens afirma que as falas eram provenientes daqueles que, em relação a Jesus, “tramavam” “enredá-lo” e “surpreendê-lo” para “entregá-lo”. A menos que ele esteja classificando a fala das autoridades religiosas ou seus representantes como um tipo de vocabulário já reconhecido na época. O evangelho de Lucas (Lc 20,20) afirma: “... Enviaram espiões que se fingiram de justos...”, se pessoas justas usavam a terminologia descrita na passagem (ἐπ’ ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις) , encontra-se o ponto deste autor, mas como ele de fato acena para alguma ligação para a terminologia essencial, verifica-se inconsistente o uso deste vocabulário mesmo que de maneira forjada por parte de fariseus, escribas e sacerdotes.

Randellini também comenta sobre o ofício de Jesus como mestre mesmo sem a formação rabínica tradicional:

Jesus exerceu o ofício de mestre como faziam os rabis, seus contemporâneos. A respeito disto, podemos dizer resumidamente: Os rabis eram teólogos de profissão, empregavam toda a sua vida a serviço do estudo da Torá e isto possibilitava que assumissem funções jurídicas, legislativas e de mestre. Jesus, ao contrário, não havia passado por este ciclo de estudo e conseqüentemente não havia recebido uma formação metódica para exercer o ofício de escriba. Disto maravilhavam-se os judeus, que o ouviam a referir-se a Moisés (Jo 5,47) e perguntavam: Como pode conhecer a Escritura, sem haver estudado? (Jo 7,15). Isto equivalia a dizer que ele exercia um ofício para o qual não havia obtido a autorização de uma hierarquia oficial (...) Tanto o Batista quanto Jesus ensinavam o caminho de Deus, partindo da Torá, tomada em seu sentido geral de ensino e que tem suas raízes na vontade de Deus (...) Jesus aparece sempre como porta voz de Deus e

---

<sup>78</sup> RIESNER, R. **Jesus as Preacher and Teacher** in WANSBROUGH, H. Ed. **Jesus and the Gospel Tradition**. JSNT Supplement Series 64. Sheffield: JSOT Press, 1991, p. 186-187. Tradução minha.

o seu ensinamento era acompanhado pelo Espírito divino que se torna seu sucessor por excelência. Há evidentemente nos evangelistas um tema teológico recorrente no uso do termo mestre. É claro, que Jesus foi um mestre e como tal foi saudado e reconhecido pelos seus contemporâneos. Na verdade, tanto pela forma tanto pelo, conteúdo, seu ensino assemelha-se ao dos rabbis, mesmo quando não concorda com os tais. Como eles, mas com uma consciência infinitamente superior, ele desejava que o povo entendesse a vontade de Deus como uma única força obrigatória. Às vezes, Jesus, como os rabbis, começa com um texto bíblico, mas o faz mais para calar os adversários do que para provar as suas afirmações. Não falta nem mesmo ocorrências em que ele se põe em oposição à Lei do A.T., ou, pelo menos, à interpretação oficial da mesma (Mt 5,21-48; 12,9). Neste sentido ele se apresenta como o cumpridor da Lei (Mt 5,17.20).<sup>79</sup>

Pode-se ressaltar desta maneira o aspecto sócio religioso da apresentação do ensino por parte de Jesus. Segundo a pesquisa, os evangelhos não apontam para um treinamento formal, escribal de Jesus. Porém os mesmos evangelhos apresentam Jesus engajado na tarefa de pregar (κηρύσσω), ensinar (διδάσκω) e apresentar sinais messiânicos (p. ex. curas θεραπεύω ,cf. Mt 9,35). Este impasse entre a qualificação formal e a prática extremamente superior de um “rabbi não ordenado”, provocou grandes questionamentos e admiração em suas audiências e nas autoridades religiosas da época. Em uma cultura escribal que primava tanto pelo conhecimento e interpretação, uso de fontes e o reconhecimento de mestres anteriores, pode-se supor a impossibilidade de um autodidata debater em alto nível e mesmo fazer calar líderes já reconhecidos na sociedade.

Keith comenta sobre a relação de Jesus com a cultura escribal da época:

A fim de chegar-se a um entendimento de como a audiência de Jesus percebia seu status escribal-literato, a primeira coisa a se notar é que Jesus frequentemente engajava-se em atividades que promovia uma avaliação de sua pessoa frente a frente com as conhecidas autoridades escribais-literatas (...) Desde que a educação escribal era um construto social em termos de sua percepção e manifestação em contextos culturais, as autoridades escribais-literatas eram reconhecidas em seus papéis sociais onde eles tinham posse e desempenho de suas habilidades escribais; tanto por sua habilidade de evitar ocupações de trabalho manuais quanto seu estudo da

---

<sup>79</sup> RANDELLINI, L. *Introduzione al Nuovo Testamento*. In RINALDI, G.; BENEDETTI, P. *Il Nuovo Testamento Commentato Vol. X*. Brescia: Morcelliana, 1971, p. 134-137. Tradução minha.

Torá; (...) Tanto escrever um livro como a habilidade lingüística de fazê-lo (...) Andar com suas roupas específicas no mercado (cf. Mc 12:38) quanto assentarem-se na cadeira de Moisés na sinagoga (cf. Mc 23:2), tanto sua habilidade para ler Moisés em voz alta (...) Ler e interpretar a Torá em uma sinagoga era reconhecidamente uma tarefa das posições escribais literatas, assim como ouvir passivamente e receber a instrução da Torá era reconhecidamente para posições de trabalhadores manuais. Portanto, se Jesus se levanta para ensinar na sinagoga ao invés de ouvir, ocupando assim a posição de um mestre escribal literato em lugar de um trabalhador manual, membro da audiência, então ele colocou a si próprio no papel social de uma autoridade escribal-literata (...) De maneira semelhante, se Jesus confrontasse ou se referisse ao ensino dos escribas (cf. Mc 9:11; 12:35; Mt 23:1-12), se ele ainda debatesse com autoridades escribais conhecidas (cf. Mt 16:1-4) sobre a interpretação das Escrituras Judaicas (cf. Mc 12:18-40; Jo 7:53-8:11) ou sobre autoridade (cf. Lc 20:2-8; Jo 5:39-47), se ele até citasse as Escrituras durante tal debate (cf. Mc 2:25; Mt 12:3; Lc 6:3; Mc 12:10; Mt 21:42; Mc 12:26; Mt 22:31; Mt 12:5; 19:4-5; Lc 10:26; Mc 12:24; Lc 20:17) ou acusasse seus oponentes de não conhecer as Escrituras em tais debates (cf. Mc 12:24; Mt 22:29), se ele oferecesse interpretações da Torá para as multidões (cf. Mt 5:17-48), se ele até mesmo ensinasse à sombra da hierarquia do templo (cf. Mt 21:23; Lc 19:47; 21:37-38; Jo 8:2-3), se ele fizesse qualquer uma destas coisas, então sua formação e autoridade escribal diante destas ações poderiam inevitavelmente vir a escrutínio (...) Jesus provavelmente não possuía formação escribal. Somente isto, contudo, não foi suficiente para evitar que suas audiências ou alguns nelas concluíssem que ele fora educado desta forma. Embora ele não fosse um mestre escribal-literato, ele era o tipo de mestre que era capaz em fazer o povo supor ou concluir que ele era.<sup>80</sup>

Desta forma, constata-se ao longo dos evangelhos paralelos e singularidades, continuidades e descontinuidades entre Jesus e os outros mestres de Sua época. O se pode notar é que Jesus conscientemente assume a postura de um mestre da época e age como tal a despeito de não possuir treinamento rabínico. Presume-se que tal postura esteja intimamente ligada com a sua missão, visando e promovendo “sua hora” (cf. Jo 18,3-9). Quando Jesus é levado para ser interrogado pelas autoridades (cf. Jo 18,12-14), uma das justificativas é exatamente questionar sua postura de mestre (cf. Jo 18,19-21). O sumo-sacerdote interroga Jesus a respeito dos seus discípulos (τῶν μαθητῶν αὐτοῦ) e de seu ensino (τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ) (cf. Jo 18,19), ou seja, a postura e

---

<sup>80</sup> KEITH, C. *Jesus' Literacy. Scribal Culture and the Teacher from Galilee. Library of New Testament Studies*. p. 177-187. Tradução minha.

ação de um mestre reconhecido. Jesus por sua vez responde apontando para a continuidade (πάντοτε advérbio de πάντοτε), “sempre”, “em todo tempo” e clareza de sua atividade de mestre, ele sempre, ensinava na sinagoga e no Templo (ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ).

Weiss comenta da seguinte forma o uso de mestre, (διδάσκαλος) referente a Jesus:

Com o uso do substantivo nos Evangelhos, deve-se distinguir entre a abordagem no vocativo, que corresponde ao tratamento judaico comum, rabbi e o substantivo usado com o artigo, o qual designa Jesus como “O Mestre” (cf. Mt 10:24; 23:8; Mc 14:14; Lc 6:40; Jo 13:13) (...) Jesus como mestre é um padrão bem estabelecido nos Evangelhos (cf. Mt 4:23; 9:35; Mc 10:1; Lc 4:15) (...) A conexão com a tradição judaica é indiscutível, especialmente onde a referência é feita ao ensino de Jesus na sinagoga (cf. Mc 1:21; 6:2; Mt 4:23; 9:35; 21:23; Lc 4:15; 6:6; 13:10; Jo 6:19; 18:20) ou no templo (cf. Mc 11:17; 12:14; 12:35; 14:49; Mt 21:23; Lc 19:47; 21:37; Jo 7:14; 8:20; 18:20). A forma como Jesus se manifesta é de acordo com o mestre judeu ou escriba (...) Jesus tem o título de mestre correspondente ao rabbi, comum no Judaísmo (cf. Mt 23:7). Certos usos de διδάσκαλος em referência a Jesus são utilizados de acordo com a tradição judaica sem refletir nenhuma Cristologia particular (cf. Mc 5:35; Mt 9:11; 17:24; Jo 3:2). Os evangelistas, todavia, enfatizam, cada um à sua maneira, a singularidade do ensino de Jesus em contraste com os mestres judeus (cf. Mc 1:22; Mt 7:29; Lc 4:15-30).<sup>81</sup>

Práticas comuns tais como levantar-se para ler um texto e sentar-se para expor o mesmo faziam parte de seu ensino (cf. Lc 4,16.20.21; Mt 5,1-2; Mc 9,35; Lc 5,3). Em outras palavras o comportamento de Jesus era compatível com o dos outros mestres de sua época ainda que conscientemente superior.

Riesner comenta sobre a nomenclatura usada para com Jesus:

Em todos os quatro evangelhos Jesus é tratado como didaskalos. O paralelismo em Mt 23:8 mostra que o vocativo didaskale normalmente traduz o hebraico/arameico rabbî. João 1:38 faz esta equação explícita (...) No primeiro século rabbî ainda não era um título estabelecido para escribas academicamente estudados e ordenados como veio a ser posteriormente; era contudo, a forma de tratamento mais usada

<sup>81</sup> WEISS, H. F in BALZ, H.; SCHNEIDER, G.. **EDNT**, vol. 1. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1994, p.317-318. Vocábulo διδάσκαλος. Tradução minha.

para todos os mestres. Os evangelhos refletem o uso da palavra em seu estágio inicial e em desenvolvimento.<sup>82</sup>

Este mesmo autor<sup>83</sup> também sumariza o uso dos termos referidos a Jesus em cada evangelho. Resumidamente, Lucas que escreve para não judeus omite o termo ῥαββί e também não usa διδάσκαλε como termo usado pelos discípulos, e sim pelos de fora (cf. Lc 7,40; 8,49; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7), ele prefere ἐπιστάτης (cf. Lc 5,5; 8,24.45; 9,33.49; 17,13), que era um termo mais geral para um supervisor ou oficial, ou ainda “conhecedor, perito, instrutor” e mais adequado à sua audiência gentia. Em Mateus os discípulos também não se referem a Jesus como διδάσκαλε, que é usado pelos de fora (cf. Mt 8,19; 12,38; 19,16; 22,16.24.36) e somente Judas o chama de ῥαββί (cf. Mt 26,25.49), este evangelista prefere termos mais exaltados para o uso dos discípulos tais como κύριε (Senhor), provavelmente visando destacar mais a singularidade da messianidade de Jesus (cf. Mt 8,25; 17,4.15). Em Marcos ῥαββί é usado somente pelos discípulos (Mc 9,5; 11,21;14,45) e tanto os discípulos quanto os de fora usam διδάσκαλε (cf. Mc 4,38; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1), um mendigo o chama de ῥαββουνί (cf. Mc 10,51). Em João διδάσκαλε é usado pelos discípulos (cf. Jo 1,38; 20,16), os discípulos e os de fora usam ῥαββί (cf. Jo 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8), este é um título honorífico que em hebraico significa literalmente “meu mais velho” ou “meu senhor”, era uma denominação respeitosa que os discípulos usavam para dirigir-se ao seu mestre (cf. Jo 9,2; Mc 9,5), manifestava o senso popular do público (cf. Jo 6,25), era um símbolo de prestígio (cf. 23,2.7) ; uma seguidora usa ῥαββουνί (cf. 20,16), este termo é uma forma aramaica mais enfática e solene, que pode ser traduzida por “meu mestre” (cf. Mc 10,51; Jo 3,26). Pode-se notar tanto pelas omissões quanto pelas intenções que os autores dos evangelhos se utilizam seletivamente dos termos comuns de sua época de acordo com a intencionalidade de suas obras em vista de seus leitores.

---

<sup>82</sup> RIESNER, R. in **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. p. 807. Tradução minha.

<sup>83</sup> RIESNER, R. in **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. p. 807. Tradução minha.

Destaca-se também que Jesus pautava seu ensino não somente em parábolas inéditas ou a pregação do reino, mas também na interpretação das Escrituras, ou seja, como os rabinos, ensinava a Lei, Salmos e Profetas (cf. Mt 5,21; 15,3-4; 22,37-45; Lc 4,16-21; 11,51; 24,44).

A ênfase na exatidão das Escrituras também é destacada por Jesus (Mt 5,18), porém certos grupos religiosos estavam destacando mais o estudo do que a prática do mesmo como assevera Rengstorf:

O aprendizado escribal foi uma reação do conservadorismo judaico à força desintegradora do Helenismo. Seu objetivo era manter a fé dos pais em meio ao perigo (...) Uma filosofia de vida fechada e uma ordem de vida detalhada eram necessárias, como os rabbis viam, a fim de manter o Judaísmo efetivamente protegido contra o perigo da absorção. Isto significava que a ênfase principal da erudição rabínica veio a ser colocada na exegese, não na prática religiosa ou senso ético e sim nos aspectos teóricos. Assim é compreensível que os rabbis foram gradativamente caracterizados pelo aprendizado como uma contínua e necessária pressuposição do ensino e não tanto as ações exemplares.<sup>84</sup>

Contudo, Jesus distinguia-se dos rabinos seus contemporâneos, em que Ele enfatizava não somente o ensino, exposição e interpretação das Escrituras, mas, também preconizava a essencialidade da prática de sua mensagem e a conformidade com a vontade de Deus, ou seja, sua Torá (cf. Mt 19,16-19; 22,37; Lc. 6,40-49; Jo 15,10). Por exemplo, em Jo 13,13-15, Jesus assume o papel de “O Mestre” (ὁ διδάσκαλος), mais do que isto, ele se distingue como “mestre e senhor” (ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος) e afirma que como tal seu exemplo deve ser seguido.

Stettler concorda com este destaque ético do ensino de Jesus, ao afirmar que:

No Antigo Testamento, a santificação sempre implicou a observância tanto da Torá ritual quanto da Torá ética (...) No centro do ensino de Jesus sobre a vontade de Deus nós encontramos o mandamento duplo para amar tanto a Deus quanto seu próximo incondicionalmente (cf. Mc 12,28-34). Jesus aprovou a réplica do escriba que amar a Deus e a seu próximo “vale mais do que todos os holocaustos e sacrifícios” (cf. Mc 12,33-34) (...) De acordo com Ele, até mesmo as mais acuradas observâncias da Lei cúltrica e ritual são inúteis, se a conduta ética da pessoa não se alinha com a vontade de Deus.

<sup>84</sup> RENGSTORF, K. H. in KITTEL, G. TDNT Vol. II. p.142. Vocábulo διδάσκαλος. Tradução minha.

É possível cumprir minuciosamente prescrições rituais e ao mesmo tempo negligenciar questões mais importantes, nominalmente “a justiça e o amor de Deus” (...) A atitude de Jesus para com a Torá ética está igualmente enraizada na nova realidade que Ele trouxe: Ele interpreta a Torá na autoridade de Deus, a fim de ensinar o novo recém formado povo de Deus, como viver uma vida santa. Ele enfatiza amor e misericórdia como a essência da santidade. Valendo-se do duplo mandamento do amor como Seu ponto de partida, Jesus interpreta a Torá de forma nova e atribui um peso diferente para cada um de seus mandamentos individuais. Ele assim o faz em Sua autoridade como “O Filho amado”, que deve ser ouvido (cf. Mc 9,7). Jesus não somente ensinou a Torá com autoridade messiânica, mas também habilitou seus discípulos a cumprirem-na, ao chamá-los para que O seguissem, lhes garantindo comunhão com Deus.<sup>85</sup>

Ainda comentando sobre o duplo mandamento de Jesus, Harrington<sup>86</sup> observa que o mandamento duplo de Jesus está amparado em duas passagens do Antigo Testamento. A primeira do evangelho de Mateus (Mt 22,37) é tirada do livro de Deuteronômio (Dt 6,5) “Amarás o SENHOR teu Deus, com todo o teu coração, com todo o teu ser, com todas as tuas forças”. A segunda citação (Mt 22,39) é tirada de Lv 19,18 “...amarás a teu próximo como a ti mesmo”. A ideia subjacente é a que os seres humanos já amam naturalmente a si mesmos, o desafio é mostrar o mesmo tipo de preocupação em relação aos outros. Tamanha é a dimensão do aspecto ético do ensino de Jesus que chega a afirmar “Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os profetas” (Mt 22,40), ou seja, o duplo mandamento de Jesus quanto ao amor é um pronunciamento que vem com a autenticação da autoridade do ensino de Jesus quanto à obediência da vontade de Deus revelada na Torá.

O ensino ético de Jesus se alinha com a própria essência de sua pessoa e missão como comenta Rivero:

É um Mestre que primeiro pratica e depois ensina. Este é o método do verdadeiro Mestre da humanidade. A doutrina de Jesus era a expressão imediata e a efusão de seu ser, era Ele mesmo (...) Como é este Mestre Jesus? É um Mestre manso e humilde (...) (cf. Mt 11,29). É um Mestre inteligente e perspicaz, que sabe responder bravamente aos truques de seus opositores (cf. Lc 2,47; Jo 8,7). É um Mestre astuto, que não

<sup>85</sup> STETTLER, H. **Santification in the Jesus Tradition**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, BIBLICA, vol. 85-Fasc. 2, Jun. 2004, p.153-178. Tradução minha.

<sup>86</sup> HARRINGTON, D.J. **Jesus e a ética da virtude**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.125-126.

cai nas armadilhas que lhe armam os fariseus (cf. Mt 22,21). É um Mestre pacífico, cujas palavras acalmavam o espírito (cf. Mt 5,1ss). É um Mestre compreensivo, sobretudo com os mais necessitados (cf. Mt 20,25). É um Mestre que ensina com toda a simplicidade (cf. Mt 13,1ss). É um Mestre que confirma seu ensino com sua vida e seu sangue (cf. Jo 15,13) (...) Ensina com autoridade (cf. Mt 7,28-29) (...) Ensina com a convicção de falar como Deus (cf. Jo 8,38) (...) Ensina com sabedoria, como quem tenha provado de antemão a experiência do que diz (cf. Lc 2,47) (...) O que ensina, também pratica. Por isso, seu ensino é concluído pedindo seguimento (cf. Mt 4,19; 8,22). É um Mestre que não pede somente que aprendam e sim que sigam as suas pisadas.<sup>87</sup>

Pode-se terminar esta seção com a fala de Rengstorf:

Assim, quando a palavra (διδάσκαλος) é usada para Jesus, Sua pessoa dá a ela um peso tremendo o qual nunca pode ter tido em outro lugar. Poderíamos quase a arriscar a dizer que o termo estampa Jesus como o novo Moisés que liberta a Lei de suas limitações nacionais e a oferece a todos os homens. Ela indica assim, tanto Sua autoridade quanto Sua dignidade. Podemos entender porque a fórmula (ὁ διδάσκαλος λέγει), “O Mestre diz” indica com suficiência e com mais precisão, quem é o διδάσκαλος (cf. Mt 26,18).<sup>88</sup>

## 2.4 Jesus como Profeta (προφήτης)

De forma semelhante às suas atividades de mestre, Jesus, tal qual seu precursor, João o Batista (cf. Mt 11,9; 21,26; Mc 11,32; Lc 1,76; 7,26; 16,16; 20,6; Jo 1,35; 3,25-28; Lc 7,24-28), também foi profeta.

Jesus, tanto foi percebido e chamado de profeta, quanto declarou sê-lo (cf. Mt 10,40-41; 13,57; 14,5; 21,11.46 ; Mc 6,4.15; Lc 4,24; 7,16; 13,33; 24,19; Jo 1,21.25.45; 4,19.44; 6,14; 7,40; 9,17).

Jesus se alinha aos profetas em seus milagres, em seus ensinamentos revelados pelo Espírito Santo e a dependência deste para exercício de seu ministério, em seus lamentos contra os pecados do povo e das cidades, em seus embates contra o falso ensino, seja contra a liderança religiosa instituída ou contra

<sup>87</sup> RIVERO, A. **Jesucristo. “El más hermoso de los hijos de los hombres”**. Buenos Aires: Nueva Evangelización, 2004, p.177-180. Tradução minha.

<sup>88</sup> RENGSTORF, K. H. in KITTEL, G. **TDNT Vol. II**. p.159. Vocabulo διδάσκαλος. Tradução minha.

falsos mestres; em seu ensino sobre justiça social, em suas parábolas e ações parabólicas, em suas declarações de juízo presente e futuro, em seu martírio. Alinha-se com os poderosos profetas ágrafos de Israel (p. ex. Elias e Eliseu), que não deixaram livros, mas tiveram sua vida e feitos descritos detalhadamente. Jesus é o novo Moisés, é “o profeta” que fora previsto, portanto não somente se equipara aos profetas e sim sobrepuja a todos.

Thompson afirma:

A confissão de Jesus como um profeta reconhece o comissionamento divino e a autoridade de sua mensagem; mas a confissão de Jesus como o Profeta aponta para seu papel único como o mais importante profeta de Deus (...) Jesus é retratado como o principal e único agente de Deus.<sup>89</sup>

Tonelli também nota tanto a identificação de Jesus com os profetas quanto à superação aos mesmos como o profeta escatológico:

Jesus é um profeta-educador e um educador-profeta. Todos os traços característicos dos profetas do Antigo Testamento nós encontramos presentes e plenamente realizados em Jesus, o profeta escatológico que devia vir ao mundo (...) Mas Jesus não era apenas um profeta, entre tantos. O povo, a partir dos sinais que ele realizava, chega a vê-lo como o profeta escatológico que Moisés anunciara e que por muito tempo tinha sido esperado (Dt 18,15-18) (...) Como o profeta que devia vir ao mundo, não apenas interpretou as crises históricas que o povo de Deus vive, como faziam os profetas do Antigo Testamento, mas ele próprio gerou a crise escatológica: “Eu vim a este mundo para um julgamento” (Jo 9,39). Marcou o fim de uma ordem histórica já esgotada e inaugurou a era messiânica dos tempos escatológicos. “O tempo já se cumpriu, e o Reino de Deus está próximo. Convertam-se e acreditem na Boa Notícia” (Mc 1,14) (...) A identidade do mestre como Jesus tem na vocação profética, seu mais alto distintivo.<sup>90</sup>

Desta forma temas distintivos dos profetas nas Escrituras de Israel são naturalmente revisitados na pessoa e ministério de Jesus. De forma mais preponderante os temas que parecem se destacar são: Jesus O profeta como Moisés de Dt 18, o profeta-sacerdote (Moisés, Samuel, Elias), às tradições do Êxodo e a identificação de Jesus com Elias e Eliseu.

<sup>89</sup> THOMPSON, M.M. in **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Illinois: InterVarsity Press, 1992, p. 382. Tradução minha.

<sup>90</sup> TONELLI, M. L. P. **Aprender a educar com Jesus**. São Paulo: Editora Salesiana, 2001, p. 40-46.

Smith comenta sobre a identificação dos milagres de Jesus e sua identificação com os sinais do Êxodo:

Jesus (...) era o profeta como Moisés prometido em Deuteronômio 18:15-22, isto é, uma segunda edição de Moisés, Moisés redivivus. A figura de Jesus estabelecendo mandamentos para os seus seguidores em discursos de despedida é remanescente deste profeta de Deus (Dt 18:18): “Eu irei colocar minhas palavras em sua boca e ele falará a eles tudo que eu lhe ordenar” (...) Jesus realmente realizou obras poderosas (Grego: *dynameis*) que lhe foram atribuídas em todos os Evangelhos. Seus oponentes lhe desafiaram na base de sua autoridade ou sobre a fonte de seus poderes extraordinários, mas não contestaram as obras em si mesmas (Marcos 3:22-23). Mas este realizar de milagres, principalmente os sinais (Grego: *semeia*), o termo Joanino específico, também pertence à tradição do Êxodo Mosaico. Moisés, é claro, realizou sinais miraculosos diante de Faraó a fim de autenticar sua comissão divina, que é também o pretendido com os sinais de Jesus em um cenário histórico diferente (Êxodo 4-11 especialmente). Assim, o esperado profeta como Moisés também poderia realizar sinais. Jesus poderia então, ser o cumprimento da expectativa do profeta como Moisés bem como o Messias Davídico. Não é por acaso que Moisés é mencionado uma dúzia ou mais vezes no quarto evangelho, mais do que Abraão, Jacó ou Davi. Embora o papel específico de Jesus possa ser relacionado com o profeta Moisés, Jesus não é identificado com Moisés, ao invés disso o sobrepuja. Isto não significa, contudo, que Moisés devidamente entendido, é oposto a Jesus. Pelo contrário, Moisés escreveu sobre Jesus e depõe contra seus oponentes (cf. Mc 5:45-47).<sup>91</sup>

Sendo assim, em João, apesar de que o próprio autor especifique o propósito dos sinais, relacionando-os com um título ainda maior “O Filho de Deus” (cf. Jo 20,30-31), ainda assim o autor prossegue alinhando sub temas provenientes do Antigo Testamento. Por exemplo, podemos destacar correlações de Jesus como profeta e as personagens Moisés, Samuel e Elias. 1. Moisés assume papéis tanto de profeta quanto sacerdote e rei (cf. Lv 8,12-18 que descreve unção, ordenação e ofertas queimadas). 2. A mediação de Moisés é proveniente de seu chamado por Deus (cf. Ex 3,2-22) e seu encontro com Deus no Sinai bem como o recebimento da Torá (cf. Ex 19,20; 20,20-21; 24,15-28; Nm 12; Dt 18,15-22; 34,10-12). 3. Mais tarde tanto Samuel quanto Elias e Eliseu realizam funções sacerdotais (cf. 2Rs 4,9) tanto é que é perceptível a

---

<sup>91</sup> SMITH, D. M., **The Theology of the Gospel of John. New Testament Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 125-126. Tradução minha.

intertextualidade entre Moisés, Samuel e Elias no estabelecimento e renovação da aliança (cf. Ex 19,24; Dt 29-33; 1Sm 7,2-12; 11,15-12,25; 1Rs 18,20-46).

Bonneau<sup>92</sup> faz um resumo da apresentação de Jesus como profeta nos evangelhos da seguinte forma: 1. Marcos: Jesus é o novo Eliseu, este autor apresenta a sugestão de que todo o evangelho de Marcos é estruturado a partir das narrativas de Elias e Eliseu. 2. Lucas: Jesus é apresentado como profeta escatológico, como Moisés e como Elias. 3. Mateus: Jesus é mais do que um profeta (apresentando outros títulos Cristológicos), é Mestre supremo e taumaturgo, Jesus é o “novo Moisés”. 4. João: Jesus é apresentado como Profeta e Messias.

Meeks<sup>93</sup> comenta a respeito das tradições sobre Moisés no evangelho de João e suas correlações com Jesus como O Profeta de Deuteronômio 18 e pode-se resumir da seguinte forma:

1. O dom da Torá e o papel de mediador: Moisés (cf. Dt 5,5; 18,18; Ex 3,13-14; 6,2-3; Jo 1,17; 7,19), Jesus (Jo 13,34; 17,6.11-12).
2. O dom do “pão do céu” (cf. Jo 6,32).
3. O levantar da serpente (cf. Jo 3,14).
4. O profeta verdadeiro (cf. Ex 14,31; Nm 16; Jo 5,19-47;9).
5. Ascensão de Moisés e retorno de Cristo aos céus (cf. Ex 7,1; Dt 4,12; 18,16; Jo 3,13; 5,37; 6,46.62; 20,17).
6. O aspecto jurídico da missão de Moisés e o caráter forense da revelação de Jesus (cf. Dt 31,19.21.26; 32; Jo 3,11-21; 31-36; 7,7; 12,48).

Em todas estas passagens pode-se observar que o evangelho de João apresenta a legitimação de Jesus como O Profeta previsto por Moisés bem como o mediador da verdade e revelação de Deus, e que Este como já tivera feito com Moisés ratifica Jesus como o profeta verdadeiro.

Cullmann ratifica esta correlação de Jesus com a profecia de Dt 18:

Jesus aparece não somente como um profeta e sim como o Profeta, o profeta escatológico que deveria “cumprir” todas as profecias no final dos tempos (...) A expectativa de um profeta escatológico era abrangente e é demonstrada pelo fato que

---

<sup>92</sup> BONNEAU, G. **Profetismo e instituição no Cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 105-239.

<sup>93</sup> MEEKS, W. A. **The Prophet King: Moses Traditions and the Joannine Christology**. Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 286-307. Tradução minha.

grupos religiosos da periferia do Judaísmo também esperavam tal profeta- os Samaritanos por exemplo e especialmente a seita que tem se tornado mais conhecida através dos textos de Qumran (...) O evangelho de João confirma o resultado de nossa investigação (...) Aqui novamente (...) O povo que experimenta o milagre da multiplicação dos pães diz: 'Este é de fato o profeta que havia de vir ao mundo!' (Jo 6,14). É claro que eles não queriam se referir a um profeta comum que poderia ser colocado no mesmo nível dos outros profetas judeus, mas o Profeta específico: ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (...) Para o quarto evangelho não pode haver título de honra que não seja cumprido em Jesus Cristo. É exatamente por esta razão que este evangelho contrasta Jesus tão precisamente com a figura de Moisés. Se Jesus é ao mesmo tempo o Profeta, o Logos e o Cristo, então Moisés não pode mais ser considerado o profeta absoluto... Com respeito ao restante dos escritos do Novo Testamento, temos visto que a primeira parte do livro de Atos (...) (At 3,22; 7,37) menciona que Jesus é o Profeta predito por Moisés em Dt 18,15.<sup>94</sup>

Também é possível notar as ligações de Jesus com as tradições de Elias e Eliseu como salienta Smith:

A atividade de realização de milagres também pode ser relacionada com as tradições de Elias e Eliseu. Por exemplo, na alimentação dos cinco mil (Jo 6:1-15) somente João menciona um menino com cinco pães de cevada e em (2Rs 4:42-44) Eliseu alimenta uma companhia de cem homens com 20 pães de cevada. Ambos, Elias e Eliseu ressuscitaram mortos (cf. 1Rs 17:17-24; 2Rs 4:32-37) e assim o fez também Jesus (Jo 11:1-44; cf. Mc 5:38-43; Lc 7: 11-17).<sup>95</sup>

Poirier também destaca ligações de Jesus com as figuras de Elias e Eliseu:

Um texto que se destaca na busca por um Jesus Eliânico é o relato da pregação de Jesus em sua sinagoga natal (4:16-30). Neste artigo, eu argumento que uma interpretação Eliânica deste relato representa a melhor leitura e que ecos Eliânicos na passagem deveriam ser entendidos pareados com um modelo sacerdotal messiânico (...) Há, de fato, uma base exegética para se verificar um Elias sacerdotal em Isaías 61: esta passagem fala de um personagem "ungido", cujas atividades sugerem que de alguma forma ele é um profeta, mas profetas comumente não eram ungidos (...) A Bíblia Hebraica, contudo, oferece duas possibilidades de figuras proféticas que foram ungidas: Elias e Eliseu. Não é dito explicitamente que Elias foi

<sup>94</sup> CULLMANN, O. **The Christology of the New Testament**. Philadelphia: The Westminster Press, 1963, p. 13-50. Tradução minha.

<sup>95</sup> SMITH, D. M., **The Theology of the Gospel of John. New Testament Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 126. Tradução minha.

ungido, mas o fato de Deus ter instruído que ele ungesse a outros (incluindo Eliseu), sugere que ele (como Moisés e Samuel) foi provavelmente visto como ungido. Se Eliseu que sucedeu Elias foi retratado por sua unção por este (1Rs 19,16), então isto estabeleceria o raciocínio ministério profético sacerdotal de Elias? (...) O entendimento mais comum é que , se Elias foi ungido, então ele deve ter sido um sacerdote (...) Há também o fato da vitória de Elias sobre os 450 profetas de Baal com um sacrifício superior no Monte Carmelo (1Rs 18:20-35), uma performance que envolveu a execução de deveres inegavelmente sacerdotais por parte de Elias (...) Retornando ao texto de Lucas, nós encontramos outras sugestões narrativas de um tema Eliânico e ou sacerdotal (...) Nossa perícopes (Lc 4,1-16) segue um relato da tentação no deserto, uma sequência que bem pode ser significativa, desde que a ideia de Jesus jejuando por quarenta dias no deserto tem seus próprios ecos Eliânicos. Da mesma forma, o exorcismo segue imediatamente nossa perícopes e continua o tema messiânico sacerdotal porque um demônio chama Jesus de “o santo de Deus”, um título que o AT reserva para o sumo sacerdote Aarão (Sl 106:16; Nm 16:7). Eliseu é chamado de “santo homem de Deus” em (2Rs 4:9). Em tudo isto, pode-se notar nestes três episódios consecutivos que as fontes de Lucas viam Jesus em termos de um messias sacerdotal Eliânico (...) Jesus salienta os paralelos de seu ministério e as carreiras de Elias e Eliseu (...) Implicitamente comparando os nazarenos com o público apóstata da época de Elias e Eliseu.<sup>96</sup>

Também é importante salientar nesta pesquisa a postura de Jesus em relação aos falsos profetas e ao falso ensino.

Atkins analisando o evangelho de João aponta um pano de fundo profético e defende que Jesus se postou como o profeta verdadeiro em contraposição aos falsos profetas e o falso ensino.

O evangelho de João apresenta Jesus através de comparação e contraste com Moisés (1:14-18) e como “aquele sobre quem Moisés e os profetas escreveram” (1:45). Ambos, a samaritana no capítulo 4 e o cego de nascença no capítulo 9 percebem Jesus inicialmente como “um profeta” (4:19; 9:17) (...) No capítulo 6, a multidão deduz a partir da multiplicação dos pães que Jesus “é de fato o profeta”, isto é o profeta como Moisés (6:14). Esta afirmação é repetida no capítulo 7, mas torna-se controversa (7:40). Alguns na multidão acusam Jesus de enganar ou desviar o povo (7:12)- uma atividade característica dos falsos profetas (cf. Dt 13:6; Mt 24:11; Mc 13:22; Ap 19:20)- e as autoridades desafiam seu status profético ao insistir que não suporte nas Escrituras para um profeta que venha da Galiléia (7:52). Certos eruditos têm, portanto concluído que

<sup>96</sup> POIRIER, J. C. **Jesus as an Elijanic Figure in Luke 4:16-30**. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, The **CBQ**. Vol. 71, No.2/April 2009, p.349-363. Tradução minha.

João 7 defende Jesus contra a acusação de ser um falso profeta. Minha intenção é mostrar que a mesma acusação está subjacente em João 5: 30-47 (...) O vocabulário usado para descrever Jesus encoraja a identificação de Jesus como um profeta. O quarto evangelho repetidamente caracteriza Jesus como alguém enviado por Deus (cerca de 40 vezes). No AT bem como na literatura do segundo Templo, esta terminologia é rotineiramente associada com o papel do profeta, tanto é que a característica definitiva do profeta verdadeiro é o ser enviado por Deus ao passo que o falso profeta não é enviado por Deus (Profetas verdadeiros: Jz 6:8; 2Rs 17:13; 2Cr24:19; Jr 7,25; 19:14; 25:4; Ag 1:12; Mt 23:37; Lc 13:34; Falsos profetas: Ne 6:12; Jr 14:14-15; 23:21.32; 27:15; 28:15; 29:9.31; Ez 13:4,6) (...) Um olhar mais detalhado sobre o testemunho das “obras” em 5:36 revela uma alusão à declaração de Moisés em Nm 16:28 e confirma que o status profético está em pauta (...) Assim, para João, falar “não de si mesmo” é o teste de legitimidade para a profecia verdadeira (cf. Jr 23:16.26; Ez 13:2-3.17) (...) João estava lendo Números 16 em associação com as tradições do profeta como Moisés de Deuteronômio 18 e 34. De fato o teste que Moisés propõe em Nm 16:28-30 constitui uma notável semelhança ao teste do falso profeta proposto em Dt 18:21-22 (...) Na tradição de Deuteronômio, a resposta à profecia também é um teste para o povo de Deus. Deuteronômio 18:19 indica que aqueles que não obedecerem ao profeta verdadeiro serão sujeitos ao julgamento. Mais adiante em Dt 13:2-4 Moisés alerta a Israel que, quando os falsos profetas surgem, “O SENHOR seu Deus testará a vós para saber se vós de fato amais ao SENHOR teu Deus com toda alma e coração”. Se minha análise de João 5:43 está correta, então Jesus está convencendo seus oponentes (...) Porque eles rejeitam Jesus, que vem “em nome do Pai” (isto é como um profeta verdadeiro) eles estão culpados sob a Lei de Dt 18:19. E porque eles aceitam aqueles que vêm “em seu próprio nome (isto é falsos profetas) eles falham no teste de amor de Dt 13:2-4 (...) Jesus usa exatamente as tradições que poderiam ser usadas contra ele para defender-se contra as acusações de falsa profecia e para mostrar-se como o profeta como Moisés e além disso demonstrar que seus acusadores realmente são os culpados de ser falsos profetas e apóstatas do Deus de Israel<sup>97</sup>

Como se pode notar Jesus confrontou tanto o povo quanto os grupos religiosos da época. O povo não deveria ser suscetível aos falsos ensinamentos e aos falsos profetas (cf. Mc 12,35-40; Mt 7,15-22; 24,24). O povo deveria perceber que ele não era mais um entre os profetas e nem somente um taumaturgo e sim que a fonte de seus ensinamentos e milagres era divina. Jesus denuncia as atitudes do

---

<sup>97</sup> ATKINS, J. D. **The Trial of the People and the Prophet: John 5:30-47 and the True and False Prophet Traditions.** Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, The **CBQ**. Vol. 75, No.2/April 2013, p. 279-296. Tradução minha.

povo que são semelhantes as do Israel errante e idólatra. Como os profetas, alerta que é o coração que deve ser mudado, ou seja, não basta a realização de deveres religiosos. Como um mestre profeta ensina às multidões sobre o reino de Deus e os padrões éticos deste reino (cf. Mt 5). O novo Moisés ensina o povo a partir da Torá apontando para sua essência, amar, sobretudo a Deus, e amar ao próximo. Como profeta mestre denuncia a santa cidade e seu histórico de afronta e rejeição contra os enviados de Deus, os profetas. Também prediz em meio aos ais, a derrocada de um povo de dura cerviz, tal qual seus antecessores do deserto da época do Êxodo.

Jesus também confronta os grupos religiosos em debates éticos teológicos. Ensina a partir das Escrituras e aplica a Lei com excelência, mostrando a interpretação exata dos textos. Em certas ocasiões as autoridades religiosas simplesmente não sabiam como responder suas indagações (cf. Mt 9,1-8; 22,41-46; Jo 5,15-47). Denuncia aqueles que colocam suas tradições humanas acima das prescrições de Deus (cf. Mc 7,7-12; Mt 19,7-9); Jesus alerta seus seguidores sobre o perigo do “fermento” dos grupos religiosos, ou seja, o falso ensino destes (cf. Mt 6,6-12; Mc 8,15; Lc 12,1-12). O conflito de Jesus não era com as instituições em si e sim contra os desvios destas quanto a Lei de Deus (cf. Mt 15,1-14; Lc 11,37-54).

## **2.5 A atividade de Jesus como Mestre**

Até este ponto da pesquisa verificou-se a capacidade de Jesus ensinar, bem como sua autoridade. Procurou-se destacar também os ambientes variados onde Jesus pregava e ensinava (cf. Mt 4,23). Sendo assim, faz necessário notar as formas pelas quais o mestre por excelência transmitiu sua mensagem.

### **2.5.1 As parábolas de Jesus**

Um dos métodos de ensino mais utilizados pelo mestre Jesus foi o uso das parábolas (cf. Mc 4,33-34). Desta forma Jesus se emparelha ao estilo de

ensino do Antigo Testamento. Ao longo do desenvolvimento das Escrituras, líderes judeus, sábios, poetas e profetas se utilizam de vários temas e idéias recorrentes do imaginário do povo.

Wiersbe<sup>98</sup> apresenta todo este processar de idéias e figuras desde o Pentateuco até o Apocalipse. Lockyer<sup>99</sup> de forma mais específica desenvolve um estudo e análise de mais de 250 parábolas nas Escrituras e afirma que embora as parábolas fossem uma qualidade distintiva de Jesus, não foi ele que criou o método que remonta desde a antiguidade.

Neufeld<sup>100</sup> classifica as parábolas de Jesus como:

1. Analogias surpreendentes e justaposições (cf. Mc 4,26-32).
2. Alegorias (cf. Mt 21,33-41; Mc 12,1-9; Lc 20,9-16).
3. Narrativas ou estórias estendidas.
4. Parábolas de juízo (cf. Mt 13,9-16).
5. Provérbios parabólicos ou aforismos (cf. Mt 5,13-16.39-41; 6,22-34; 7,3-27).
6. Parábolas sobre a graça e generosidade de Deus (cf. Mt 6,26.32; 7,11; 20,1-16; Lc 15,11-32).
7. Parábolas de urgência e juízo (cf. Lc 13,24-30; Mt 25,31-46).
8. Parábolas éticas (Lc 10,29-35).

Este autor afirma que as parábolas de Jesus tinham o objetivo de selecionar aqueles com a habilidade de estarem aptos para o reino de Deus, tanto o presente quanto o vindouro. Também destaca que Jesus recorreu muitas vezes ao gênero literário das Escrituras de Israel, a forma de parábola chamada mashal (משל).

Snodgrass<sup>101</sup> em uma extensa obra de mais de mil páginas também classifica as parábolas:

1. Ditos aforísticos que são máximas, ou seja, comparações simples (cf. Mt 6,24; Lc 16,13).

---

<sup>98</sup> WIERSBE, W.W. **Preaching and Teaching with Imagination. The Quest for Biblical Ministry.** Illinois: Victor Books, 1994, p. 89-195. Tradução minha.

<sup>99</sup> LOCKYER, H. **Todas las Parábolas de La Bíblia.** Miami: Editorial Vida, 1984, 531p. Tradução minha.

<sup>100</sup> NEUFELD, T. R. Y. **Recovering Jesus.** Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2007, p. 159-183. Tradução minha.

<sup>101</sup> SNODGRASS, K. **Compreendendo todas as parábolas de Jesus.** Rio de Janeiro: CPAD, 2010, p. 30-53

2. Similitudes, ditos em forma de parábolas (cf. Mt 13,33; 15,14; Lc 6,39;14,28-32).
3. Parábolas interrogativas (cf. Mt 11,16; Lc 7,31).
4. Parábolas narrativas indiretas simples que são histórias de exemplo (cf. Lc 10,37).
5. Parábolas narrativas duplamente indiretas que são metáforas ampliadas e estruturadas (cf. Lc 13,6-9; 14,15-24).
6. Parábolas narrativas jurídicas que evocam a autocondenação do ouvinte (cf. Mt 21,33-45; Mc 12,1-12; Lc 7,40-47).
7. Parábolas narrativas do tipo “quanto mais” que são histórias de contraste (cf. Mt 7,11; Lc 11,13).

Este mesmo<sup>102</sup> autor também alista as características das parábolas de Jesus da seguinte forma:

1. Histórias breves e austeras são indiretas e dizem o que é estritamente necessário (cf. Lc 14,16-24).
2. Marcadas pela simplicidade e simetria (cf. Mt 18,23-35; 25,14-30).
3. Concentram-se essencialmente nas pessoas.
4. Descrições fictícias tiradas da vida cotidiana, normalmente pseudorealistas com hipérboles (cf. Mt 18,23-25).
5. São atraentes e sugerem uma pergunta implícita como chave de interpretação.
6. Contêm elementos de inversão para reorientar o pensamento e o comportamento (cf. Lc 10,25-37).
7. O tema central das parábolas é deixado para o final (cf. Mt 7,24-27; Lc 6,47-49).
8. São contadas dentro de um contexto específico necessitando maior cuidado na interpretação e aplicação.
9. São teocêntricas, apontam para o reino de Deus.
10. Fazem freqüentemente alusão aos textos do Antigo Testamento.
11. A maior parte aparece em meio a coleções ou agrupamentos de parábolas.

---

<sup>102</sup> SNODGRASS, K. *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*. p. 46-51.

Bravo<sup>103</sup> destaca mais o distintivo prático e aplicativo das parábolas de Jesus:

1. Elas fazem referência não a doutrinas ou conceitos teológicos, mas a comportamentos (cf. Lc 10,25-37).
2. As parábolas são usadas como uma instância de diálogo com os destinatários.
3. Sua força argumentativa se fundamenta na experiência.

Destes três aspectos destacados, merece um questionamento maior o primeiro, pois mesmo o exemplo dado pelo autor (a parábola do “bom samaritano”) não confere visto que o propósito da parábola citada é um conceito teológico, ou seja, como aplicar a Lei em relação ao próximo.

Jeremias<sup>104</sup> acerta quando afirma que um elemento essencial das parábolas é a capacidade das imagens ficarem gravadas na memória mais fixamente do que temas abstratos. Em contrapartida, erra ao considerar as parábolas de Jesus como algo inteiramente novo, sem paralelos<sup>105</sup> nos ensinamentos rabínicos<sup>106</sup> (ele mesmo cita dois exemplos, Hillel e Johanan bem Zakkai). Chega a afirmar que as parábolas de Jesus exerceram uma parte decisiva na origem deste gênero literário das parábolas rabínicas. Em vista das obras já citadas que destacam amplamente este gênero já no Antigo Testamento, estas afirmações não são aceitáveis. Theissen e Merz apresentam a seguinte conclusão sobre este tema:

Jesus e os rabinos recorreram ao mesmo tesouro familiar de imagens, motivos e estruturas narrativas básicas e que, de fato, suas parábolas diferem em vários aspectos, mas são expressões do mesmo gênero.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> BRAVO, A. **O estilo pedagógico do Mestre Jesus. Coleção Quinta Conferência, Bíblia.** São Paulo: Paulinas e Paulus, 2006, p.57-58.

<sup>104</sup> JEREMIAS, J. **Las Parábolas de Jesus.** Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997, p. 11-12. Tradução minha.

<sup>105</sup> VERMES, G. **A religião de Jesus, o Judeu.** Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1993, p. 89-93. Este autor afirma a regularidade de parábolas nos ensinamentos dos rabinos e dá exemplos.

<sup>106</sup> BORNKAMM, G. **Jesus of Nazareth.** New York: Harper & Brothers, 1960, p. 69. Nesta obra o autor afirma que os rabinos também faziam uso abundante de parábolas a fim de clarificar um ponto em seu ensino e explicar o sentido de uma passagem escrita, como um auxílio ao ensino e instrumento de exegese. Tradução minha.

<sup>107</sup> THEISSEN, G.; MERZ, A. **O Jesus Histórico. Um manual.** São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 342.

Bailey<sup>108</sup> faz um estudo detalhado das parábolas de Jesus em Lucas, o autor destaca os contextos orientais de cada parábola, apontado o que Jesus queria que os ouvintes entendessem e fizessem; Também salienta um distintivo muito presente nas parábolas, o paralelismo, tão presente já nas Escrituras do Antigo Testamento.

Cerfaux<sup>109</sup> alega que as fontes imediatas do pensamento de Jesus, mais especificamente as parábolas do reino são os profetas Daniel, Ezequiel e Isaías. Também afirma que as parábolas eram uma forma tradicional de revelação de mistérios (cf. Dn 2,27-28; Is 8,16-17; Mt 11,25-27;13,11; Lc 10,21-22). Esta revelação seria compreendida pelos verdadeiros discípulos de Jesus e endureceria aqueles que rejeitassem seus ensinamentos (cf. Is 6,9-10). Levoratti<sup>110</sup> vai nesta mesma linha ao comentar sobre a finalidade das parábolas em Mt 13,10-17 e mais especificamente a pergunta dos discípulos: “...Por que lhes falas por parábolas?”. Este autor diz que as parábolas em Mateus não são enigmas indecifráveis, mas se tornam cada vez mais incompreensíveis para aqueles que já estão endurecidos para com os ensinamentos de Jesus (cf. Mt 13,15). Ou seja, pode-se entender que não são as parábolas que endurecem o coração do povo, o endurecimento é anterior e prejudica o entendimento. Por exemplo, uma leitura simplista de Mt 13,10-17 ou Mc 4,11-12.33-34 pode gerar uma má interpretação quanto a finalidade das parábolas. Jesus procurava elucidar, esclarecer com as parábolas e não esconder os segredos do Reino; Porém, o ensino de Jesus, seguindo a tradição profética é uma espada de dois gumes que produz juízo ou misericórdia, de acordo com o coração dos ouvintes, aqueles judeus que permanecessem obstinados e não reconhecessem a autoridade do ensino de Jesus não entenderiam a mensagem (cf. Mc 4,10-12; Is 6,9).

Bornkamm<sup>111</sup> também assevera que entender a finalidade das parábolas de Jesus com o objetivo de alienar o povo é contraditório com o que é apresentado nos Evangelhos. Ao contrário de certos escribas, seus

---

<sup>108</sup> BAILEY, K. **As parábolas de Lucas**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995, p. 7-29.

<sup>109</sup> CERFAUX, L. **Jesus nas origens da tradição**. São Paulo: Edições Paulinas, 1972, p. 72-90.

<sup>110</sup> LEVORATTI, A. **Las Parábolas de Jesus em Mateo 13.1-51** in “**Enseñaba por Parábolas...**”. **Estúdio del género parábola em la Bíblia**. Editado por Edesio Sánchez Cetina, p.135, sem mais informações. Tradução minha.

<sup>111</sup> BORNKAMM, G. **Jesus of Nazareth**. New York: Harper & Brothers, 1960, p. 70-71. Tradução minha.

contemporâneos, que procuravam um sentido alegórico para cada palavra e letra, as parábolas de Jesus eram investidas de um “significado imediatamente discernível”<sup>112</sup> e podiam ser entendidas por pessoas comuns abertas à aplicação em sua própria vida.

### 2.5.2 Sentenças/ Aforismos do Mestre

Por vezes é feita a distinção das parábolas das sentenças como uma categoria à parte. Pode-se chamá-las de provérbios ou máximas e tem como intuito a fácil memorização e associação imediata. Jesus usa este recurso tanto de forma original quanto citando as Escrituras e outros textos (cf. Mc 2,17; Mt 6,21; Lc 12,34; Mt 26,31; Zc 13,7). A finalidade é expressar exortações morais e religiosas. Têm-se contado mais de cem aforismos de Jesus.

Aune comenta sobre a função e contexto dos aforismos de Jesus:

O Sitze im Leben dos aforismos de Jesus podem ser vistos em sua vida, na vida da igreja primitiva e no contexto social dos vários contextos literários nos quais eles foram preservados. A análise dos aforismos de Jesus sugere que eles têm vários Sitze im Leben (sincrônica e diacrônica), e são pertencentes à qualidade enigmática ou ambígua que eles tinham e que fazia possível usá-los em diferentes formas e contextos. Em anos recentes tem havido um debate vívido acerca do papel de Jesus no Judaísmo Palestino do primeiro século e se Jesus não deveria ser entendido mais apropriadamente na categoria de pregador apocalíptico ou mestre de sabedoria (...) Nas sociedades antigas, os aforismos funcionavam tipicamente como veículos para articular e preservar valores e normas tradicionais através da expressão de verdades gerais e típicas refratadas através de situações e ocorrências particulares (...) Enquanto alguns dos aforismos de Jesus muito provavelmente serviram para validar normas e valores tradicionais os quais Jesus e os cristãos primitivos compartilhavam com os outros nas sociedades nas quais viviam (i.e. que podiam ser expressos em termos de sabedoria popular), outros aforismos expressavam as posições muito particulares da realidade defendida por Jesus e pela igreja primitiva (i.e. aforismos que só são considerados auto-evidentemente válidos somente nas comunidades Cristãs).<sup>113</sup>

<sup>112</sup> VERMES, G. *A religião de Jesus, o Judeu*. p. 109

<sup>113</sup> AUNE, D. E. *Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus*. In *Jesus and the Oral Gospel Tradition*. Ed H. Wansbrough. Sheffield: JSOT Press, 1991, p. 211-265. Tradução minha.

Este mesmo autor<sup>114</sup> alista o que julga ser os tipos de aforismos:

1. Makarismos ou beatitudes (cf. Mt 5,3-15; Lc 6,20-23; Jo 20,29).
2. Ditos do tipo “qualquer que” (cf. Mc 3,35; 8,35.38; Mt 12,50; 16,25; 19,39; Lc 8,21; 9,24).
3. Ditos condicionais (cf. Mc 3,24-25; Mt 12,25; Lc 11,17).
4. Estrofes sinônimas (cf. Mt 7,17; 10,24-25; 12,30; Lc 6,40; Jo 13,16; Mc 2,21; 3,24-25; 4,22).
5. Antitéticos ou paradoxais (cf. Mc 10,31; Mt 19,30; 20,16; Lc 13,30).
6. Admoestação sábia (cf. Lc 6,27-31.37-38; 11,9-10; 12,4.22-23; Mt 5,44-45; 7,1-2.7-8; 10,28).
7. Sentenças (cf. Mt 8,20;10,24.26.41; 12,35; Mc 4,22; Lc 6,45; 9,58).
8. Declarações de reciprocidade (cf. Mt 5,7; 7,2.12;10,32; Lc 6,37-38).

Cerfaux<sup>115</sup> destaca o elemento do paralelismo dos aforismos de Cristo e os classifica assim:

1. Paralelismo sinonímico (cf. Mc 10,39; Mt 7,7-8; 10,24-25; Lc 6,40; 11,9-10).
2. Paralelismo antitético (cf. Mt 7,17; 15,11; 24,35; Mc 2,27; 7,8-9.15; 13,31; Lc 21,33).
3. Paralelismo sintético (cf. Mt 18,5; 23,5-7; Mc 9,37; Lc 9,48).

Este mesmo autor destaca o papel do paralelismo desempenhado nos ensinamentos de Cristo e mais especificamente em seus aforismos:

O paralelismo é o molde no qual se verte o metal em fusão da palavra humana (...) Seu uso ultrapassa os momentos privilegiados da literatura, penetra fundamente as fórmulas populares, se é que as não constituem. Jesus recebeu essas influências diversas, dos profetas e dos salmos, dos escritos sapienciais e das escolas rabínicas do tempo. Herdeiro dos grandes profetas atinge as alturas do estilo oral, muito mais poesia que simples poética; Continua os moralistas sapienciais, dá a seu ensinamento o cunho mnemotécnico dos sábios e dos doutores da Lei.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> AUNE, D. E. **Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus.** In **Jesus and the Oral Gospel Tradition.** p. 227-235. Tradução minha.

<sup>115</sup> CERFAUX, L. **Jesus nas origens da tradição.** p. 198-200.

<sup>116</sup> CERFAUX, L. **Jesus nas origens da tradição.** p. 197.

### 2.5.3 Imagens usadas no ensino de Jesus

As imagens surgem freqüentemente nos ensinamentos de Jesus a título de ilustração e melhor assimilação dos conceitos a serem transmitidos. (cf. Mt 7,15-17 a imagem de lobos vestidos com peles de ovelhas; Mt 23,24 as imagens de guias cegos e pessoas que coam um mosquito e engolem um camelo; Mt 23,37 a imagem da galinha reunindo os pintinhos debaixo de suas asas; Mt 6,19 as imagens da traça da ferrugem e dos ladrões; Mt 6,26.28-29 as imagens das aves do céu e da beleza dos lírios do campo; Mt 4,19 a imagem dos pescadores; Mc 9,49 a imagem do sal; Lc 10,3 a imagem de cordeiro entre lobos; Jo 15 a imagem da videira e dos ramos); Jo 4,35-36 a imagem do campo pronto para a colheita; Lc 15,4 a imagem do rebanho e da ovelha perdida. As imagens fazem parte do potencial imaginativo e podem ser adicionadas aos outros métodos de ensino de Jesus. As imagens evocadas por Jesus tinham suas fontes nas Escrituras, no mundo natural e nos afazeres comuns da vida. Cerfaux também comenta sobre o conteúdo imaginativo do ensino de Jesus:

Pensamento e imagens são inseparáveis no estilo de Jesus. Ele pertence a seu tempo e a seu povo, mas a vivacidade de suas imagens, ainda quando ressurgem de uma memória elaborada pelo longo passado do estilo oral traduz uma intuição poética de profeta inspirado.<sup>117</sup>

### 2.5.4 Lições objetivas/ Dramatizações usadas por Jesus

Jesus utilizou o que conhecemos como lições objetivas<sup>118</sup> onde o mestre usa de materiais, objetos ou pessoas para ilustrar uma verdade. Ele o fez quando tomou um menino e o colocou no meio dos discípulos, para ensinar qual seria a atitude apropriada de conduta para o reino de Deus (cf. Mt 18,1-4), apontando para a condição de dependência e confiança da criança, ensina o padrão para seus seguidores. Outra lição/ dramatização conhecida acontece quando Jesus lava e enxuga os pés dos discípulos (cf. Jo 13,1-15) algo próprio do escravo da

<sup>117</sup> CERFAUX, L. *Jesus nas origens da tradição*. p. 209-210.

<sup>118</sup> PRICE, J. M. *A Pedagogia de Jesus. O Mestre por Excelência*. Rio de Janeiro: Sabre Editora, 2011, p. 113-139. Os conceitos desta seção são baseados em parte nesta obra.

casa. Também se valeu da imagem na moeda para ensinar sobre o pagamento dos tributos (Mt 22,15-22). Jesus praticava o que conhecemos por dramatizações, algo comum também no ministério profético. Por exemplo, Jesus se valia das festas judaicas para fazer uma ponte com a sua própria pessoa e ministério. Como pode ser exemplificado por Glaser:

Os costumes de Tabernáculos no tempo de Cristo deve ser entendido a fim de se apreciar a maneira pela qual Jesus usou o evento para proclamar sua mensagem. A festa de Sucot estabeleceu uma base para a pregação de Cristo (...) A cerimônia da água sendo derramada tinha um significado muito mais profundo do que implicações agrícolas. A chuva representava o Espírito Santo e o derramar da água apontava para o dia quando, segundo o profeta Joel, Deus derramaria seu Espírito sobre os israelitas (Jl 2,28) (...) Estas mesmas autoridades rabínicas criam que a alegria era um sinal da presença do Espírito de Deus e era o tema principal da festa dos Tabernáculos (...) Na presença de milhares de adoradores, um jovem rabbi itinerante de Nazaré proclama uma mensagem que poderia saciar a sede de muitas almas sedentas (cf. Jo 7,37-39) (...) O ato de beber referia-se a crer em Cristo (...) O que então, Jesus estava oferecendo ao povo judeu na festa dos Tabernáculos? Vida e redenção. Ele também estava anunciando aos peregrinos na festa que sua vinda era apontada na prometida era messiânica- um tempo de restauração e perdão para o povo judeu. E o caminho para desfrutar a salvação da nova era era beber da água viva oferecida por Jesus (cf. Sl 42,1; Is 44,3; Zc 14,8; Ez 36,24-27).<sup>119</sup>

Jesus também usa de recurso dramático quando expulsa os mercadores do templo (cf. Mt 21,12-16). Cumpre a profecia de Zacarias de forma dramática entrando em Jerusalém montado em um jumentinho (cf. Mt 21,7-11). Naturalmente este método da dramatização é epitomizado quando do estabelecimento da ceia do Senhor ou eucaristia (cf. Mt 26,17-30; Mc 12,14-26; Lc 22,7-23).

---

<sup>119</sup> GLASER, M. **The Falls Feasts of Israel**. Chicago: Moody Press, 1987, p. 174-181. Tradução minha.

### 2.5.5 Discursos/ Sermões/ Pregações do Mestre

Jesus era um pregador desde o início de suas atividades ministeriais (cf. Mt 4,17; Mc 1,15; Lc 7,22). Como profeta ele era um anunciador da vontade de Deus e como o profeta era portador do anúncio da chegada do reino de Deus.

Comblin comenta sobre a ênfase da pregação:

A mensagem fundamental da profecia de Jesus é o anúncio da chegada do reino de Deus (...) Não há dúvida de que o reino de Deus tenha sido o centro de sua mensagem (...) Jesus mantém e confirma, como bom israelita, as promessas, a Lei, a vocação própria do seu povo. Mas acrescenta um elemento novo que vai transformar tudo- ou seja, todo o significado da história de Israel. Jesus anuncia a chegada do reino de Deus com a sua presença na Galiléia. Isso muda tudo.<sup>120</sup>

Cerfaux comenta:

Durante o período de sua atividade galilaica, Jesus apresentava-se mais como orador popular do que como “doutor da Lei”. Os sinóticos conservaram a lembrança de cátedras improvisadas de onde falava às turbas que o seguiam, um altiplano na montanha, uma barca parada à margem do lago de Genesaré. Seu estilo não se formou em escolas ou sinagogas, traz a marca do entusiasmo profético ou do que se apossa dos oradores, em face às multidões.<sup>121</sup>

De fato Jesus também era um pregador, porém melhor do que afirmar que “seu estilo não se formou em escolas ou sinagogas” como sugere o autor supracitado, poderia se dizer que Jesus adaptava-se segundo às ocasiões e ambientes. Como nota-se em Mateus 4,23: E percorria Jesus toda a Galiléia, ensinando nas suas sinagogas e pregando o Evangelho do reino e curando todas as enfermidades e moléstias entre o povo. Verifica-se uma predileção dos evangelistas sinóticos, pelo termo (κηρύσσω) pregar, proclamar, principalmente quando associado à pregação do evangelho do reino (cf. Mt 4,17;10,7.27; 11,1; 13,19.54; 24,14; 26,13; Mc 1,14.38.39; 3,14; 13,10;16,15; Lc 4,19.44; 8,1; 9,2; 24,47). João não usa o termo em relação à prática de Jesus e dos discípulos. Mesmo assim, nos sinóticos nota-se a

<sup>120</sup> COMBLIN, J. **A profecia na Igreja**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 70.

<sup>121</sup> CERFAUX, L. **Jesus nas origens da tradição**. p.55.

intercambialidade de (κηρύσσω) e (διδάσκω), (cf. Mt 4,23; 13,54; Mc 1,14; Lc 4,44). Esta intercambialidade fica destacada em uma passagem tratada como um sermão dirigido a uma multidão, que bem poderia apresentar o termo (κηρύσσω) proclamar, todavia, tanto seu início (cf. Mt 5,2), (ἐδίδασκεν) quanto a sua conclusão (cf. Mt 7,29), (διδάσκων) apresenta o termo (διδάσκω).

Quanto ao conteúdo da pregação de Jesus e mesmo porque grande parte de sua mensagem se referia ao reino de Deus, pode-se resumir as afirmações de Neufeld<sup>122</sup> que discorre sobre o tema: 1. Um símbolo que conta uma história. Israel tem um Deus que vai além de fronteiras tribais ou nacionais. Este Deus é o criador e intervém na história. 2. Deus é rei. 3. Este Rei divino é libertador e salvador (cf. Ex 15,1-7; 11-13; 17-18). 4. Este Rei divino é doador da Lei e juiz (cf. Sl 95; 96; 97). 5. Este Rei divino é santo (cf. 6,5-9; Mt 17,14; Mc 4,12; Lc 8,10). 6. Este Rei divino enviará o seu Messias. 7. Este Messias também reinará sobre todos (cf. 1Co 12,3; Fp 2,6-11). 8. Quando Jesus surge pregando a chegada do reino (cf. Mt 4,17). Ele o faz em meio a expectativas políticas, sociais, econômicas e religiosas. 9. Jesus tinha um entendimento presente do reino de Deus (cf. Mt 6,33; Lc 11,20; 17,20-21). 10. Jesus tinha um entendimento futuro, apocalíptico do reino (cf. Mt 6,10; 24; Mc 13).

Manson<sup>123</sup> também sugere os temas principais do ensino de Jesus: 1. Deus é Pai e nutre com seu povo responsabilidades e obrigações mútuas (cf Ex 4,22; Dt 32,6; Is 63,16; Jr 31,9; Os 11,1; Ml 2,10). Um tema recorrente na literatura rabínica que destaca a paternidade de Deus como uma relação ética entre Deus e Israel. Assim quando Jesus falava de Deus como Pai ensinava em conformidade com os profetas, salmistas, sábios e rabbis. Entretanto, no ensino de Jesus a filiação ao Pai celeste ultrapassa o ensino dos rabbis e assume o eixo central (cf. Mt 5,45-48; 6,1-18; 10,20-32; 11,25-27; 18,10-19). 2. Deus é Rei. Neste item o autor destaca o reino de Deus sob dois pontos de vista. O presente (cf. Mt 5-7) e o futuro (cf. Mt 24-25). Este autor faz uma análise detalhada nos evangelhos sobre a expressão “reino de Deus” e faz um panorama categorizando a realeza eterna de Deus como rei, a realeza no mundo de Deus como rei e a consumação final de Deus como rei. Desta forma,

<sup>122</sup> NEUFELD, T. R. Y. **Recovering Jesus**. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2007, p. 127-138. Tradução minha.

<sup>123</sup> MANSON, T. W. **O ensino de Jesus. Pesquisa sobre sua forma e conteúdo**. São Paulo: ASTE, 1965, p. 105-280.

como já se afirmou nesta pesquisa, o ensino de Jesus era “do alto” e em conformidade com as Escrituras (cf. Jo 3,11-13; 7,16-18; 8,23-32).

Assim os temas tratados da paternidade e realeza do Pai, que são recorrentes, são tratados com propriedade e naturalidade por Jesus; Pois era intrínseco à sua natureza e missão, revelar o Pai (cf. Jo 10,10; 11,25; 14,9; 12,45; 17,4.6; 18,37).

### **2.5.6 Perguntas no ensino de Jesus**

Desde a época em que Jesus foi encontrado no Templo interagindo em meio aos doutores (cf. Lc 2,46), afirma-se que Jesus tenha feito ao longo dos Evangelhos mais de cem perguntas (cf. Mt 16,13-15; Mc 3,4; 8,29; 10,18.35-40; Lc 6,9; 9,20; 10,36).

Bravo<sup>124</sup> categoriza as perguntas de Jesus de maneira detalhada e pode-se resumir assim:

1. Perguntas que expõem um dilema e deixam seus ouvintes sem saída (cf. Mc 11,27-33).
2. Perguntas que obrigam os ouvintes a tomarem uma posição (cf. Mc 3,4).
3. Perguntas que recorrem ao sentido comum e à experiência cotidiana para provocar a dedução (cf. Mc 2,19; 4,21; 7,16; Lc 6,39; 11,11-13).
4. Perguntas que conduzem à reflexão sobre verdades profundas (cf. Mc 8,36-37; Mt 6,27).
5. Perguntas retóricas (cf. Mc 3,33-35; 7,18-19; Mc 12,9; Mt 9,15; Lc 22,27).
6. Perguntas que insinuam ou contêm uma crítica (cf. Mc 8,17; 9,19; 14,37; Mt 15,3).
7. Perguntas normais (cf. Mc 8,23.27; 9,16).
8. Perguntas que se referem à tradição ou à Escritura (cf. Mc 9,12; 10,3; 12,10.26).
9. Perguntas que levam ao questionamento pessoal (cf. Mt 5,46-47; 7,3-4).
10. Perguntas que estimulam a reflexão (cf. Mt 18,12-14).
11. Perguntas com respostas evidentes (cf. Mt 21,28-32; Lc 10,36-37).

---

<sup>124</sup> BRAVO, A. **O estilo pedagógico do Mestre Jesus. Coleção Quinta Conferência, Bíblia.** São Paulo: Paulinas e Paulus, 2006, p.71-76.

12. Perguntas de desafio aos oponentes (cf. Mt 22,18).

13. Perguntas que introduzem as parábolas (cf. Lc 13,18).

A partir dos elementos elencados pode-se verificar o potencial enorme das perguntas como método de ensino; Pois devido sua natureza intrínseca de transferência de responsabilidade no diálogo ou no discurso, os ouvintes não podem ficar naturalmente impassíveis.

### **2.5.7 Exemplo pessoal do Mestre**

Jesus não dependia de um título religioso para ensinar. Na verdade, foi até reconhecido com títulos pelas multidões discípulos e até opositores não pela formalidade e sim pela veracidade e distinção da sua prática pedagógica; bem como a sua própria prática de vida. Certamente seus frutos o acompanhavam e assim podia ser reconhecido pelo seu padrão ético perfeito (cf. Mt 7,12.16-20). Jesus serviu como “exemplo e paradigma de vida”<sup>125</sup> e como caminho, verdade e vida, poderia chamar confiadamente seguidores, pois seu exemplo era seguir e fazer a vontade de Deus (cf. Mt 7,2-5.17; 11,29; Jo 14,6). Podia chamar seus discípulos à missão, pois ele mesmo ia adiante (cf. Mt 9,35-38; 10,1.5-16). Poderia advertir sobre a hipocrisia dos fariseus e escribas (cf. Mt 23,1-7), pois ele mesmo dava exemplo de humildade (cf. Jo 13,4-15). Poderia cobrar vigilância dos discípulos na oração, pois ele mesmo já dera o exemplo (cf. Mc 1,35; Mt 26,40-41).

### **2.5.8 Jesus e o ensino da Lei**

Estabeleceu-se nesta pesquisa o vasto uso que Jesus fez das Escrituras. Até mesmo por isso seria inevitável que Jesus citasse ou ensinasse a partir de textos da Lei. Assim apesar de concordar com Pagola<sup>126</sup> que o ensino de Jesus ia “para além da Lei”, não se pode concordar com suas freqüentes

<sup>125</sup> OLMEDO, J. *Jesus de Nazaret. Aproximación cordial, vivencial y creyente desde los pobres*. Buenos Aires: San Pablo, 2011, p.96.

<sup>126</sup> PAGOLA, J. A. *Jesus, aproximação histórica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010, p. 287-305.

dissociações entre Jesus e o uso das Escrituras como pode ser visto nas expressões “... mas Jesus não recorre às Escrituras para analisá-las e extrair delas seu ensinamento...”, “... Ao que parece, Jesus não cita as Escrituras segundo o texto dos livros hebraicos...”, “... Jesus não se concentra na Torá. Não a estuda nem obriga seus discípulos a estudá-la. Amiúde fala de Deus sem basear-se na lei e sem preocupar-se se seu ensinamento entra em conflito com ela...”, “... Para ele a Torá não era a coisa fundamental...” e “... O que Jesus pensava da lei? Não é fácil sabê-lo. Ao que parece, nunca se pronunciou de maneira explícita a favor ou contra...”. Em virtude do vasto uso que Jesus faz das Escrituras e até mesmo o implícito uso da Lei mesmo em algumas parábolas, as declarações de Pagola são inaceitáveis e este deveria notar que Jesus como “poeta da compaixão e mestre de vida”<sup>127</sup> também era um ávido defensor das Escrituras.

O que se pode notar ao longo dos evangelhos sobre a relação do ensino de Jesus e a Lei? Moyise considera esta questão de forma panorâmica e pode-se sumarizar da seguinte forma:

Em Marcos Jesus é retratado como aquele que sustenta a Lei, mas é hostil às tradições (halaka) que a minam. Jesus defende a Lei da inclinação humana de transgredi-la (...) Marcos apresenta Jesus como um judeu cumpridor da Lei que entrava em choque com todos que usassem a tradição ou mesmo a própria Lei com o que Ele considerava ser o verdadeiro intento da Lei de Deus. Em Mateus inclui-se todas as referências de Marcos e adiciona dois episódios, a tentação onde Jesus responde a Satanás com citações de Deuterônomo endossando a autoridade da Lei como vontade de Deus. Também inclui o sermão do monte (Mt 5-7) constituído por cinco discursos de Jesus (cf. Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Este arranjo é deliberado para refletir a divisão do Pentateuco e dos Salmos. Jesus afirma categoricamente que não veio abolir a Lei e sim cumpri-la (cf. Mt 5,18.19). Mateus apresenta as antíteses (cf. Mt 5,21.27.31.33.38.43) abordando o que as pessoas haviam ouvido e o que Jesus diria (cf. Mt 5,22.28.32.34.39.44). Mateus valoriza a Lei moral sobre a Lei cerimonial, mas crê que a primeira inspira e direciona a segunda. Em Lucas apresenta-se uma série de curas no Sábado (cf. Lc 13,10-17; 14,1-6). Jesus é retratado como alguém que guarda o Sábado, mas a misericórdia (cf. Lc 6,36) determina o que pode ou não pode ser feito (...) Jesus poderia estar desafiando tradições do halaka que buscavam estender as leis de pureza além do que era prescrito nas Escrituras. Em

<sup>127</sup> PAGOLA, J. A. **Jesus, aproximação histórica**. p. 145 e 287.

João em geral apóia-se o quadro apresentado nos sinóticos, Jesus afirma manter a Lei apesar de engajar-se em disputas sobre o que se podia ou não fazer no Sábado.<sup>128</sup>

Uma das passagens emblemáticas da relação de Jesus com a Lei é Mateus 5 conhecida como “sermão do monte”. Procura-se neste instante buscar interpretações sobre Jesus e o ensino da Lei.

Pentecost apresenta o tema como segue:

A maior porção do sermão do monte mostrou o relacionamento do rei com a Lei Mosaica (5:17-7:6). Nesta porção Cristo revela a si mesmo como Aquele que perfeitamente cumpre a Lei (5:17-20), então procede (5:21-48) a rejeitar a interpretação tradicional da Lei por parte dos fariseus concernente ao matar (vv. 21-26), adultério (vv. 27-30), divórcio (vv. 31-32), votos (vv. 33-37), retaliação (vv. 38-42) e amor (vv. 43-48). Ele rejeita a tradição deles- não porque eles não conheçam a Lei, que é acuradamente citada- mas porque ela baseada sob suas más interpretações da Lei (...) Cristo em seguida rejeitou a prática da Lei por parte dos fariseus (6:1-7:6). Ele rejeitou a prática deles de dar esmolas (6:1-4), de suas orações (vv. 5-15) e jejum (vv. 16-18). Ele rejeitou a atitude deles para com a prosperidade (vv. 19-24), sua prática de fé (vv. 25-34) e sua prática de julgamento (7:1-6). Jesus então concluiu o sermão ao dar instruções para aqueles que desejassem entrar em seu reino (7:7-27). Ele ensinou a eles sobre a oração (vv. 7-11) e a verdadeira justiça (v. 12). Ele lhes mostrou o caminho de acesso para o reino através de fé em Suas palavras (vv. 13-14). Ele os alertou contra os falsos mestres que tentariam desviá-los (vv. 15-23) e lhes ofereceu um alicerce verdadeiro sobre o qual poderiam construir (vv. 24-27). Assim o Senhor, ao rejeitar tanto a interpretação farisaica da Lei tanto quanto suas práticas, levou a multidão à conclusão ‘que a menos que sua justiça ultrapasse a dos fariseus e mestres da Lei, certamente vós não entrareis no reino dos céus’ (5:20) (...) O sermão foi designado para guiar a multidão de um falso conceito de justiça para o conceito verdadeiro, de uma falsa esperança de entrada no reino para um alicerce sólido de entrada no reino do Messias.<sup>129</sup>

Apesar de concordar com o exposto acima, pode-se julgar o tratamento do tema abordando também situações onde parece haver uma tensão entre a Lei e as práticas de Jesus.

Neste sentido Robuschi trata o tema:

<sup>128</sup> MOYISE, S. **Jesus and Scripture**. London: SPCK, 2010, p. 14-79. Tradução minha.

<sup>129</sup> PENTECOST, J. D. **Thy Kingdom Come**. Illinois: Victor Books, 1990, p. 205-206. Tradução minha.

Neste modo diferente de Jesus colocar-se em confronto com a Lei, inseri-se a questão de como entender a sua declaração programática de ter vindo não para abolir e sim para cumprir a Lei e os profetas (...) Esta declaração juntamente com a subsequente nos versículos (18-19) que a acompanham e confirmam, sempre estiveram sujeitas à interpretações diferentes e conflitantes; De fato, mais do que o próprio texto, eram os comportamentos e as lições concretas de Jesus que, ao que parece ao menos em parte, opunha-se à Lei e esta era a opinião de seus interlocutores escribas e fariseus.<sup>130</sup>

Robuschi<sup>131</sup> continua ampliando seu raciocínio chegando às seguintes propostas resumidas assim: 1. Mateus apresenta Jesus revelando a sua Lei em cinco discursos: Monte (5-7), missionário (10), parabólico (13) eclesiástico (18) escatológico (24) fazendo referência ao Pentateuco. O evangelho cumpre a Torá, mas ao mesmo tempo a excede<sup>132</sup>, dando-lhe plena realização na figura e história de Jesus. 2. Como rei, o Messias, portaria uma nova Lei, mas até este, somente aplicaria com justiça a Lei de Moisés. Jeremias fala de uma nova aliança, que não significa necessariamente uma nova Lei, mas a internalização da Lei no coração (cf. Jr 31,31-34). A interpretação rabínica adaptava a Lei Mosaica às necessidades correntes ao ponto de evitá-la ou contorná-la, Jesus se opunha às tentativas humanas de burlar a Lei. 3. O autor aborda também a questão das antíteses de Jesus em Mateus 5 (cf. Mt 5,21.27.31.33.39.43) onde apresentam-se as expressões “ouvistes o que foi dito” e “eu porém vos digo”. Diz que a fórmula “eu porém vos digo” não era de todo nova e era empregada nas disputas rabínicas em relação à interpretação da Lei. Jesus, no entanto, refere-se, principalmente à própria Lei e não às interpretações da mesma e afirma seu ensinamento na base de sua autoridade pessoal... A fórmula também poderia ser melhor traduzida como “e eu vos digo” ao invés de “mas eu vos digo”, com um significado que não é necessariamente de contraposição e sim de precisão e aprofundamento da tese, neste sentido Jesus não apresenta antíteses e sim hiperteses.

---

<sup>130</sup> ROBUSCHI, R.. **La legge nuova e antica di Gesù**. Brescia: Editrice Queriniana, 2006, p.17. Tradução minha.

<sup>131</sup> ROBUSCHI, R.. **La legge nuova e antica di Gesù**. p. 33-68. Tradução minha.

<sup>132</sup> WESTERHOLM, S. **The Law in the Sermon on the Mount: MT 5:17-48**. Dallas, Texas: CTR, vol. 6, NO.1, 1992, p. 43-56. O autor deste artigo usa o termo transcendência para explicar a interpretação de Jesus quanto a Lei, assim Jesus nunca ficou aquém dos padrões da Lei conquanto que podia ir além desta. Tradução minha.

Jesus, portanto, não contradiz a Lei, mas como o novo Moisés a interpreta com mais precisão e aprofundamento devido a sua posição singular de legislador.

Carson também descreve sua interpretação sobre a passagem:

O cerne do problema está no verbo “cumprir (plêroô) (...) A interpretação desses versículos difíceis diz que Jesus cumpre a Lei e os profetas no fato de que estes apontam para ele, e ele é o verdadeiro cumprimento deles. A antítese não é entre “abolir” e “guardar”, mas entre “abolir” e “cumprir”. Assim para Mateus, não é a questão da relação de Jesus com a Lei que está em dúvida, mas antes, a relação desta com ele (...) Por esta razão, damos a plêroô (cumprir) exatamente o mesmo sentido que na fórmula de citações, que já no prólogo (Mt 1-2) pôs grande ênfase na natureza profética do AT e na forma como ele aponta para Jesus (...) A maneira de presságio profética varia. O êxodo, argumenta Mateus (2,15) prenuncia o chamado para a saída do “filho” de Deus do Egito. O escritor de Hebreus sustenta que muitas regulamentações cultuais do AT apontam para Jesus e agora estão obsoletas. À luz da antítese (vv. 21-48), a passagem diante de nós insiste que só Jesus cumpriu as profecias do AT por meio de sua pessoa e seus atos, portanto, ele cumpriu a Lei do AT por meio de seu ensinamento (...) A verdadeira e permanente autoridade do AT deve ser entendida por meio da pessoa e do ensinamento de Jesus para quem o AT aponta (...) Jesus como em Lucas 16,16-17, não está anunciando o fim da relevância e da autoridade do AT (...) Mas que o período durante o qual os homens tiveram relação com Deus sob os termos do AT terminara com João Batista (...) E a natureza de sua contínua validade é estabelecida só em referência a Jesus e ao reino (...) Jesus na história da redenção é descrito por Mateus e bem compreendido por Paulo no fato de que a Lei e os profetas apontavam para além deles mesmos (e.g. Rm 3,21; Gl 3-4; Rm 8,4) (...) Os evangelhos estabelecem o fundamento para a compreensão de Jesus como aquele que instituiu a abordagem essencialmente cristológica e escatológica para o AT empregada por Paulo.<sup>133</sup>

Turner parece chegar a conclusões semelhantes:

O Jesus de Mateus é o objetivo último da Lei e dos profetas, aquele para quem eles apontam. Assim ele se torna o único mestre da Lei com autoridade e suas interpretações têm o caráter de uma nova Lei para os seus discípulos. Seus ensinamentos não são “novos” no sentido de não terem raízes na Bíblia hebraica mas novos no sentido de transcender o entendimento tradicional da Lei promulgado pelos líderes religiosos (...) Os seis exemplos em 5:21-48 não mostram Jesus confirmando ou

<sup>133</sup> CARSON, D. A. **O comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd publicações, 2011, p. 175-185.

contradizendo Moisés e sim Jesus revelando as implicações de que Moisés escrevera as quais não haviam sido detectadas pelos líderes religiosos de Israel (...) Cristologia é o alicerce da ética. Jesus, aquele para quem a Lei aponta, enfatiza a justiça maior que é o verdadeiro objetivo ético da Lei e que capacita os discípulos a entrarem no reino (...) Embora seja comum para os intérpretes falarem dos seis exemplos em 5:21-48 como antíteses (...) Isto certamente é um equívoco (...) Uma antítese não é meramente uma afirmação contrastante, ela é uma declaração contraditória. Se Jesus tivesse a intenção de ensinar a Lei e os profetas antiteticamente, ele de fato, aboliria os mesmos.<sup>134</sup>

Turner<sup>135</sup> também defende que o ensino transcendente contrasta não com Moisés e sim com os experts tradicionais da Lei porque Jesus restaura a intenção divina original da Lei. Por este motivo os termos “hiperteses” e “epíteses” têm sido sugeridos ao invés de antíteses. O texto enfatiza que o próprio Jesus está falando com autoridade que transcende a prévia revelação dada através de Moisés. Jesus não nega que Deus falara através de Moisés (cf. Mt 15,4 onde Jesus introduz uma citação da Lei mosaica pela expressão “por que Deus disse...”), mas em uma linguagem forte afirma a própria transcendência de sua agência revelatória. Jesus assim é o fim ou o objetivo da Lei, e, portanto ele é o seu único e definitivo intérprete. Somente ele é o mestre escatológico com autoridade para ensinar a Lei e os profetas. Por um lado, Jesus não contradiz a Lei, mas por outro lado ele não a preserva sem mudanças. Ele revela o significado último da Lei de Deus para aqueles cuja justiça deveria exceder a dos fariseus (cf. Mt 5,20; 22,34-40; 23,23-24).

Como fica bem demonstrado a questão do ensino da Lei por parte de Jesus é um assunto cujas temáticas são abrangentes exigindo um estudo a parte. Visto que as questões transitam da história da interpretação, teologia bíblica à exegese e além. Também nas chamadas antíteses ou contrastes, Jesus realmente se refere às interpretações da Lei de sua época (cf. Mt 5,21.31.33.43). Todavia na passagem de (Mt 5,27.38), o texto de Moisés é citado literalmente. O que fica bem definido que o ensino de Jesus deve ser considerado a partir da revelação progressiva das Escrituras cujo ápice tem como chave hermenêutica a Cristologia.

---

<sup>134</sup> TURNER, D. L. **Matthew. BECNT.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008, p.157-167 Tradução minha.

<sup>135</sup> TURNER, D. L. **Matthew. BECNT.** p.157-167.

Sobretudo o Mestre da verdade pode interpretar a Lei perfeitamente.

Henry explica a fenomenologia de Cristo em relação a sua intrínseca ligação com a verdade do Pai:

“Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou” (Jo 7,16) – proposição que se encontra reafirmada com uma insistência extraordinária: “Não falei por mim mesmo, mas o Pai que me enviou me prescreveu o que dizer e o que falar (...) O que digo, portanto, eu o digo como o Pai me disse (Jo 12,49). E ainda: “E minha palavra não é minha, mas do Pai que me enviou” (Jo 14,24); “As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo, mas o Pai, que permanece em mim, realiza suas obras...” (Jo 14,10); “...Nada faço por mesmo, mas falo como me ensinou o Pai” (Jo 8,28). Em que o que diz Cristo, que diz o que seu Pai lhe disse, é um ensinamento, e o que diz este ensinamento? Ensinar é dizer a Verdade. Se o que diz Cristo, dizendo o que lhe disse aquele que o enviou, é verdade, é porque aquele que o enviou fala a verdade, diz a verdade: “Aquele que me enviou é verdadeiro e digo ao mundo tudo o que dele ouvi” (Jo 8,25). Mas que verdade diz aquele que é verídico e que enviou Cristo? Ele diz uma verdade bem particular, não a verdade do mundo ou das coisas do mundo, mas a Verdade da Vida. A Verdade da Vida é a própria Vida. A Vida é a Verdade enquanto se autorrevela. Dizer a Verdade, para o Verídico que enviou Cristo, é autorrevelar-se, é para a Vida cumprir sua essência na Ipseidade essencial do Primeiro Vivente, no qual precisamente ela se autoestreita e se autorrevela, e que é como tal o próprio Dizer da Vida, seu Verbo. É desse modo que o enviado de Deus não diz nada além do que diz aquele que o enviou, na medida em que seu dizer, o dizer do Verbo idêntico ao Verbo, não é nada além do dizer de Deus, sua autorrevelação cumprindo-se neste Verbo e na forma deste.<sup>136</sup>

Procurou-se neste capítulo inicialmente situar historicamente o contexto educacional e formação de Jesus. Levantou-se as discussões sobre a educação formal de Jesus ou não, sua alfabetização e o papel da inspiração divina em seus ensinamentos. Tratou-se também da autoridade de Jesus como mestre e de suas autoritativas reivindicações a respeito de sua pessoa e ensino. A pesquisa trata sobre a pessoa de Jesus como rabbi e a consideração do povo e de seus opositores sobre seu ensino. Analisa-se posteriormente como Jesus segue a tradição profética advinda do Antigo Testamento, mas vai, além disso, e comprova ser o profeta de Deuterônimo 18 prenunciado por

---

<sup>136</sup> HENRY, M. **Eu sou a verdade. Por uma filosofia do Cristianismo.** São Paulo: É Realizações Editora, 2015, p. 128-129.

Moisés. Passou-se a partir daí a se discorrer sobre a atividade de Jesus como mestre destacando as parábolas de Jesus, seus aforismos, imagens, lições objetivas, dramatizações, pregações, perguntas, exemplo pessoal e o ensino da Lei. Ao longo de todo o capítulo evidencia-se o papel de Jesus como o mestre verdadeiro, que sempre rebate e censura o falso ensino de seus opositores.

## CAPÍTULO III

### 3 PAULO COMO MESTRE

No primeiro capítulo procurou-se pesquisar de forma panorâmica o papel do mestre no Antigo Testamento. Analisou-se o papel do próprio YHWH como mestre e a partir daí personagens bíblicas e instituições que participaram de maneira efetiva do ensino das Escrituras de Israel.

Verificou-se que devido à natureza intrínseca da fonte destes ensinamentos ser verdadeira, ou seja, o próprio Deus; sempre foi de primordial importância retransmitir as Escrituras de forma fiel. Notou-se, entretanto a presença dos desvios doutrinários, o fenômeno do falso profetismo em Israel, bem como o sincretismo religioso e prática dos costumes das outras nações proibidos na Torá. Sendo assim a preservação e ensino das Escrituras constituem uma necessidade perene.

Em seguida destacou-se a pessoa de Jesus como o mestre por excelência. Como Jesus exerceu seu papel de mestre com a autoridade concedida pelo Pai. Sua doutrina era baseada tanto na inspiração divina quanto na acurada interpretação das Escrituras. Jesus também foi apresentado como o profeta anunciado em Deuteronômio, o “novo Moisés” (cf. Dt 18) e, além disto, o sumo intérprete da Lei. Mostraram-se também embates teológicos de Jesus e seus oponentes e a consequente postura de Jesus contra os erros doutrinários e abuso das tradições humanas para a interpretação e vivência da Lei.

Na sequência desta pesquisa será focalizado o papel do Apóstolo Paulo como mestre e defensor da doutrina das Escrituras de Israel e do Evangelho de Cristo. Procurar-se-á destacar como sua formação se deu a partir de uma pluralidade ética, social e religiosa, proporcionando desta forma uma capacitação excepcional para aquele que viria a ser um instrumento de Deus para o ensino do Evangelho de forma exponencial.

### 3.1 Contexto histórico-cultural de Paulo

Deve-se primeiramente situar a pessoa de Paulo em seu contexto histórico a fim de se compreender seus ensinamentos e práticas.

Segundo Lucas no livro dos Atos dos Apóstolos, Paulo teria sido natural da Cilícia, mais especificamente a cidade de Tarso e posteriormente criado em Jerusalém (cf. At 9,11; 21,39; 22,3; 26,4). O próprio Paulo reafirma sua origem israelita (Rm 9,4-5; 11,1; 2Cor 11,22; Fp 3,5). Na cronologia proposta por Murphy-O'Connor<sup>1</sup> seu nascimento estaria em torno do ano 6 a.C. .

Fabris<sup>2</sup> concorda com esta aproximação. Este autor leva em conta o relato do livro de Atos dos Apóstolos e a primeira menção de Saulo, no momento do martírio de Estevão em cerca de 30 d.C. (cf. At 7,58). O texto descreve Saulo como “jovem” (νεανίας), naquele contexto este termo descrevia pessoas entre 24 e 40 anos. Em Filêmon (c. 50 d.C.), Paulo se apresenta (cf. Fm 9) como “velho” (πρεσβύτερος) naquela época o termo era usado para pessoas entre 50 e 60 anos. Portanto em sua primeira aparição em 30 d.C. Paulo teria entre 25 e 30 anos e em 50 d.C. teria entre 55 e 60 anos, tendo nascido assim na primeira década da era Cristã entre 5 e 10 d.C..

#### O Nome

No livro de Atos dos Apóstolos a mudança de nome de Saulo para Paulo é sutil (cf. At 13,1-2.7.9.13). Na narrativa de sua conversão, ainda é chamado de Saulo (cf. At 9,1-9) e na continuação da narrativa o próprio Jesus ainda se refere a Paulo com o nome “Saulo de Tarso” (cf At 9,10-18). Mas posterior e incidentalmente seu nome muda<sup>3</sup> ao longo das narrativas (cf. At 13,1-13). Nunca se usa “Saulo” em suas cartas, possivelmente ele teria crescido com os dois nomes como atesta a expressão (Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος) “...Saulo, que também se chamava Paulo...” (cf. At 9,9). A duplicidade de nomes era comum

<sup>1</sup> MURPHY-O'CONNOR, J.. **Paul, a Critical Life**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p.8. Tradução minha.

<sup>2</sup> FABRIS, R.. **Paulo, apóstolo dos gentios**. São Paulo: Paulinas, 2003, p.18.

<sup>3</sup> Pode-se cogitar que Lucas muda para o nome romano “Paulo” como recurso literário visando destacar a mudança de eixo na narrativa. Tal qual os patriarcas no AT e o próprio Pedro no NT que tiveram seus nomes mudados para destacar de forma emblemática a missão que exerceriam; Saulo passa a ser Paulo e a partir deste ponto da narrativa, ele lidera as equipes nas viagens missionárias.

no ambiente multilingual do judaísmo antigo; por exemplo, Paulo chama Pedro tanto pelo seu nome grego (Petros) quanto pelo equivalente judeu-aramaico (Cefas)<sup>4</sup>. Rackham sugere que a mudança de nome se dá de forma estratégica. O nome judaico de Paulo cai e em seu lugar é usado o nome grego. Mais do que isto desde que Paulo é um cidadão romano e sua missão e viagens serão ao longo do império romano, nada mais adequado do que usar seu nome grego<sup>5</sup>; Dillon e Fitzmyer<sup>6</sup>, Harrison<sup>7</sup>, Munck<sup>8</sup> e Bruce<sup>9</sup> concordam com este ponto de vista apresentado. Lake e Cadbury<sup>10</sup> optam pela neutralidade e descrevem uma variedade de opções adotadas historicamente:

1. Cidadania romana.
2. Costume Hebreu de possuir dois nomes. Apoiado por Orígenes.
3. Nome tomado do procônsul Sérgio Paulo. Apoiado por Jerônimo.
4. Nome dado a Saulo quando da sua ordenação para o serviço em Antioquia (cf. At.13,1-4). Apoiado por Crisóstomo.
5. Nome escolhido por Paulo para destacar sua modéstia como o “menor dos apóstolos” (visto que o nome “Paulo” significa pequeno). Apoiado por Agostinho.

Barret, baseando-se na expressão em Atos 13,9 “Saulo que também é Paulo” (Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος), nega qualquer possibilidade de Paulo ter adotado um novo nome e sugere somente uma mudança de eixo da narrativa:

A fórmula ὁ καὶ tem inumeráveis paralelos nos papiros; isto é, ela não descreve uma mudança de nome e sim introduz o nome alternativo; Paulo, portanto não assume o nome do

---

<sup>4</sup> HARRIL, J. A.. **Paul the Apostle. His Life and Legacy in Their Roman Context**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 24.

<sup>5</sup> RACKHAM, R. B.. **The Acts of the Apostles**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1964, p. 203.

<sup>6</sup> DILLON, R. J.; FITZMYER, J. A. in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. Eds. **CBSJ. Tomo III**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972, p. 489-490.

<sup>7</sup> HARRISON, E. F.. **Acts: The Expanding Church**. Chicago: Moody Press, 1975, p. 206.

<sup>8</sup> MUNCK, J.. **The Acts of the Apostles. The AB**. New York: Doubleday & Company, Inc., 1967, p. 119.

<sup>9</sup> BRUCE, F. F.. **The Acts of the Apostles**. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1986, p. 257.

<sup>10</sup> LAKE, K.; CADBURY, H. J. **The Beginnings of Christianity. Part I The Acts of the Apostles**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1965, p.145-146.

procônsul. Lucas pode, contudo, ter pensado que esta era uma ocasião apropriada para introduzir o nome romano de Saulo.<sup>11</sup>

Ramsay<sup>12</sup> segue o viés estratégico e afirma que o nome empregado por Paulo muda em razão do novo cenário que ele enfrentará em suas viagens. Como responderia Paulo a respeito de quem era diante de um procônsul romano? Este autor diz que segundo a metodologia de abordagem de Paulo (cf. 1Cor 9,20), seria mais provável ele dizer que era “Paulo um cidadão romano” do que “Saulo um judeu de Tarso”. A narrativa de Atos toma um novo rumo, e a mudança de nome também se alinha com a postura de Paulo como líder daí em diante.

Haaker também comenta sobre este tema do nome de Paulo:

Não há dúvida que Paulo era um judeu de nascimento (Rm 11:1; 2 Cor 11:22; Fp 3:5). Mais precisamente ele reivindicava ser um membro da tribo de Benjamim (Rm 11:1; Fp 3:5) e portanto, faz sentido que seus pais tenham lhe dado o nome do primeiro rei de Israel, aliás único desta tribo, Saulo foi o nome chamado pelo Senhor ressuscitado na visão de Paulo em Damasco (At 9:4; 22:7; 26:14) (...) Desde que Benjamim era o mais novo dos filhos de Jacó/Israel, Paulo poderia ter feito uma alusão à sua origem Benjamita em 1 Cor 15:8, onde ele chama a si mesmo de último e menor dos apóstolos (...) O nome Paulo (proveniente do Latim com significado de “pequeno”) sob o qual ele tornou-se famoso não foi um resultado de sua conversão, mas um segundo nome para ser usado com o público greco-romano (como Silas e Silvano).<sup>13</sup>

## Cidade Natal

De fato, Paulo era de Tarso (cf. At 21,39; 22,3) uma cidade muito antiga (localizada na atual Turquia). Cidade sucessivamente ocupada por vários povos<sup>14</sup>. Tarso fez parte das conquistas de Alexandre Magno a partir de 330 a.C. Pompeu adicionou a cidade ao império Romano no século I a.C. e a tornou em capital e metrópole da província da Cilícia e uma das principais

<sup>11</sup> BARRET, C. K. **The Acts of the Apostles**. Vol. 1, ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1994, p. 616.

<sup>12</sup> RAMSAY, W. M. **St. Paul the Traveller and the Roman Citizen**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1982, p. 81-83.

<sup>13</sup> HAACKER, K. **Paul's Life in DUNN, J. D. G. Ed Gn The Cambridge Companion to ST Paul**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 21.

<sup>14</sup> FABRIS, R.. **Paulo, apóstolo dos gentios**. São Paulo: Paulinas, 2003, p.18-25. Este autor desenvolve em sua obra uma descrição detalhada sobre como a cidade de Tarso se desenvolveu e quais foram sua dominações políticas e influências culturais.

idades do império romano<sup>15</sup>. Desde 66 a.C. seus cidadãos receberam o direito da cidadania romana (cf. At 22,27-28). Desta forma, a primeira etapa da vida de Paulo se deu em uma cidade cosmopolita, aberta comercial, cultural e religiosamente tanto para o Ocidente quanto ao Oriente<sup>16</sup>.

Ricciotti resume desta forma a condição da cidade de Tarso:

Tarso, em suma, com o seu comércio mundial, com suas tradições de caráter oriental, com a helenização assimilada, com seus cínicos filósofos estóicos que debatiam no agora ou às margens do tranquilo rio Cnido, com as suas discussões eruditas, com os oficiais romanos, figurava como uma verdadeira cidade cosmopolita nos melhores tempos do império romano.<sup>17</sup>

Paulo desta forma nasceu em uma metrópole de prestígio considerável, ainda que seus pais não fizessem parte da classe eminente da indústria ou educação e sim faziam parte da dispersão dos hebreus<sup>18</sup>. Ricciotti<sup>19</sup> afirma que a população de judeus advindos da diáspora na cidade era numerosa (cf. 2Mc 4,30-36).

Paulo é um judeu legítimo que nasce com cidadania romana em uma cidade dominada pela cultura grega<sup>20</sup>, este amálgama cultural será de valor providencial para sua missão. Como comenta Schnelle<sup>21</sup>, Paulo não era um itinerante entre mundos diferentes e sim como Filão e Josefo, ele uniu em si a cultura judaico-helenista e o helenismo greco-romano.

Paulo<sup>22</sup> tem toda uma vivência cosmopolita, é um judeu da diáspora, mas passa até o início de sua juventude em Tarso. Devido a este ambiente familiariza-se com idiomas variados, hebraico e aramaico (cf. At 21,40; 22,2), grego (cf. At 21,37).

---

<sup>15</sup> BALL, C. F. **A vida e a época do apóstolo Paulo**. Rio de Janeiro: CPAD, 1998, p. 6.

<sup>16</sup> VASCONCELLOS, P. L.; FUNARI, P.P. **Paulo de Tarso. Um apóstolo para as nações**. São Paulo: Paulus, 2013, p. 27-29.

<sup>17</sup> RICCIOTTI, G. **Paolo Apostolo. Biografia con introduzione critica**. Roma: Scuola Salesiana del libro, 1946, p. 5-9. Tradução minha.

<sup>18</sup> WHITE, A. **The Apostle Paul**. Cincinnati: Jennings and Grahah, 1967, p.13.

<sup>19</sup> RICCIOTTI, G. **Paolo Apostolo. Biografia con introduzione critica**. p. 5-9.

<sup>20</sup> GARCÍA, P. **Aquel Pablo de Tarso**. San Salvador: Parroquia del Corazón de María, 2008, p.14.

<sup>21</sup> SCHNELLE, U. **Paulo: Vida e pensamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p.92.

<sup>22</sup> HEYER, C. J. D. **Paulo, um homem de dois mundos**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 12-19.

### 3.2 Contexto sócio político e religioso de Paulo

Seu contexto sócio político e religioso é diversificado e sua origem judaica convive em meio ao governo Romano e a prevalecte cultura Grega. A confluência destas culturas proporcionaram um ambiente e época propícios para a disseminação da mensagem do Evangelho (cf. Gl 4,4).

Conybeare resume estes fatores como segue:

Elementos Gregos e Romanos são reunidos de forma notável com os antigos e mais sagrados elementos do judaísmo. Vê-se no povo hebreu um alicerce divinamente estabelecido para a superestrutura da Igreja, a diáspora dos judeus como um solo fértil para a sementeira do Evangelho. Vê-se no espalhar do idioma e comércio dos gregos, sua perfeição na poesia e filosofia, meios apropriados para a rápida comunicação das ideias cristãs e para trazê-las a uma estreita conexão com os melhores pensamentos da humanidade. Vê-se na união das muitas províncias incompatíveis sob a lei e governo de Roma, uma forte estrutura que podia mantê-las juntas pelo período suficiente para que o Evangelho se infiltrasse.<sup>23</sup>

Os gregos, mesmo que sobrepujados militarmente permaneciam espalhando sua intelectualidade através de suas ideias. Os romanos prevaleciam através de sua organização político-militar, capacidade de empreender edificações e realizar uma política de urbanização, mas, mesmo que detivessem o poder, acabaram assimilando muitos traços da cultura sócio-religiosa grega e perpetuando-a. Na verdade houve<sup>24</sup> uma orientação de interesse mútuo onde a política imperial em relação à Ásia também incluía a confirmação da autoridade da elite provinciana existente. A continuidade desta elite no governo local facilitava sua lealdade a Roma. Era empreendido o fomento da “civilização” com construções e benefícios que atenuavam a sensação de domínio romano, colocando o mesmo em uma perspectiva mais positiva.

O Evangelho também encontra um cenário religioso regado pelo misticismo e pelo politeísmo e uma acentuada decadência no campo da moralidade<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> CONYBEARE, W. J. **Life and Epistles of ST. Paul**. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1954, p.7. Tradução minha.

<sup>24</sup> HOWARD-BROOK, W.; GWYTHYR, A. **Desmascarando o Imperialismo. Interpretação do Apocalipse ontem e hoje**. São Paulo: Edições Loyola e Paulus, 2003, p. 126-130.

<sup>25</sup> CONYBEARE, W. J. **Life and Epistles of ST. Paul**. p. 12-13. Tradução minha.

Em relação às religiões gentílicas, predominava o culto ao panteão greco-romano, e isto era tão perceptível que Paulo nota que Atenas, o centro religioso da Grécia, estava dominada pela idolatria (cf. At 17,16). Ao longo de suas viagens missionárias, por mais de uma vez Paulo foi considerado como uma divindade pelos habitantes (cf. At 14,8-18; 28,1-6)<sup>26</sup>.

Também é conhecida a prática do “culto ao imperador”<sup>27</sup> e à deusa Roma em muitas cidades inclusive com a construção de templos erigidos em homenagem a estes; O que naturalmente era plenamente incompatível para cristãos; Principalmente porque a população devia descrever o imperador como “Deus”, “Salvador” e “Senhor”.

A influência dos cultos locais também era fortíssima. Em decorrência de antigas crenças e temores, grande parte da população buscava o sobrenatural através de formas de contato com o mundo do além, espíritos, demônios, previsões do futuro, astrologia, mágica, exorcismos. Paulo em suas cartas alerta às igrejas a rejeitarem o envolvimento com o animismo (cf. 1Cor 10,20-21; Ef 5,11-12). O livro de Atos também descreve Paulo em confronto com as práticas culturais específicas (cf. At 13,6-11; 16,16-18; 19,13-17; 19,19)<sup>28</sup>.

Também era marcante a influência filosófica e esta tinha muitas formas e ênfases. Nos dizeres de Paulo, era a busca frequente de ouvir algo novo (cf. At 17,21). Certos movimentos que futuramente iriam suscitar o Gnosticismo depreciavam o valor do mundo material e exaltava a alma e a mente; Como o corpo era somente temporário, podia-se dar a concessões luxuriantes. Os Estóicos ensinavam que o mundo era governado por um propósito racional, embora negassem a existência de um Deus pessoal, a função primordial do homem era adequar-se aquele propósito racional. Os Epicureus criam que o mundo veio do acaso através de colisões cósmicas de átomos, não acreditavam em um bem absoluto, sendo assim o homem devia buscar o prazer, não a verdade. Os Platonistas negavam a realidade do universo material e o via somente como uma cópia do mundo real das ideias<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> GROMACKI, R. G. *New Testament Survey*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987, p. 24-25. Tradução minha.

<sup>27</sup> HOWARD-BROOK, W.; GWYTHYR, A. *Desmascarando o Imperialismo. Interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. p. 136-140.

<sup>28</sup> GROMACKI, R. G. *New Testament Survey*. p. 25-26. Tradução minha.

<sup>29</sup> GROMACKI, R. G. *New Testament Survey*. p. 26-27. Tradução minha.

Paulo comenta e rebate estas visões de mundo em seus ensinamentos (cf. At 17,21; 1Cor 1,22-23; Cl 2,8).

### 3.2.1 Desenvolvimentos do Cristianismo primitivo até Paulo

Faz-se necessário nesta pesquisa avaliar também o que teria acontecido no que tange à Igreja no curto período de tempo entre a morte, ressurreição e ascensão de Jesus e a conversão de Paulo.

Barnett<sup>30</sup> fixa a crucificação e ressurreição de Cristo em 33 d.C. e a conversão de Saulo de Tarso em 34/35 d.C.. Este autor sumariza o que aconteceu em Jerusalém entre Jesus e Paulo da seguinte forma:

1. A igreja manteve uma continuidade com os ensinamentos de Jesus através dos apóstolos (cf. At 1,3-4.11.14-15.21-26; 9,2).
2. A Igreja testemunhou sobre o Cristo ressuscitado através de seu estilo de vida, crescimento e sinais miraculosos (cf. At 2,43; 4,30; 5,12).
3. A Igreja desenvolveu gradativamente uma comunidade com variedade étnica (cf. At 6,1-7): Composta de “Hebreus” e “Helenistas”. Os hebreus<sup>31</sup> eram os nascidos na Palestina e de fala aramaica. A identidade dos helenistas<sup>32</sup> tem sido alvo de debate entre os estudiosos, provavelmente judeus de fala grega, originários das partes helenizadas do mundo mediterrâneo (cf. Jo 12,20-21; At 2,9-11; 6,1).
4. A Igreja estabeleceu-se como uma comunidade de reflexão teológica (cf. Mt 28,20; Jo 14,26; At 2,42). Ou seja, retransmitia os ensinamentos de Jesus (cf. Mt 28,20 “...ensinando-os todas as coisas que eu vos tenho ordenado...”). Interpretava os dizeres de Cristo (cf. Jo 2,22. Estudava sobre as profecias do

---

<sup>30</sup> BARNETT, P. **Behind the Scenes of the New Testament**. Illinois: InterVarsity Press, 1990, p. 130. Tradução minha.

<sup>31</sup> Esta primeira comunidade Cristã ainda mantinha suas raízes judaicas como se pode verificar em sua continuada ligação com o Templo (cf. At 2,46; 3,1-26; 5,19-21.42; 21,17-26; 22,17-21). Porém logo de início havia diversidade étnica (cf. At 6,1-7). Tal diversidade vai aumentando à medida que o Evangelho vai sendo proclamado também entre os gentios (cf. At 1,8; 2,5-11; 8,1-40; 10,23-48; 11,1-23). Destaca-se de forma emblemática o concílio de Jerusalém (cf. At 15) onde a Igreja estabelece limites de continuidade e descontinuidade na relação de sua identidade judaica com seus irmãos gentios.

<sup>32</sup> “Helenistas” também é uma expressão usada para judeus de fala grega, não convertidos que perseguiram Estevão e Paulo (cf. At. 6,11-14; 9,29; 2Cor 11,13.26; Gl 2,4). Contudo pode-se pressupor que estes grupos não falassem exclusivamente uma língua, é mais provável que fossem bilíngues.

Antigo Testamento sobre Cristo (cf. Mc 1,11; 14,27; Mt 1,23; 2,6.15.18; Lc 4,18; Jo 2,22; 6,45; 7,38; 12,14-16; At 3,1-26; 7,1-53).<sup>33</sup>

Quanto ao último item acima, pode-se dizer que nas origens do Cristianismo a proclamação da Igreja enfatizava a redenção e revelação divina cumprida na manifestação messiânica de Cristo. O ensino da Igreja também focalizava apologeticamente o papel de Jesus na história. O alicerce de seus argumentos residia nas Escrituras de Israel e o seu viés Cristológico. A própria Igreja tinha consciência de sua participação no cumprimento escatológico a partir de Cristo. Dodd<sup>34</sup> destaca três temas matrizes sobre os quais a Igreja estruturava sua teologia querigmática:

1. Temas apocalípticos-escatológicos (cf. Jl 2-3; Zc 9-14; Dn 7 e 12).
2. Temas do “Novo Israel”<sup>35</sup> (cf. Is 6,1-9,7; 11,1-10; 40,1-11; Jr 31,31-34; Hab 2,3).
3. Temas do “Servo do Senhor” e do “Servo Sofredor” (cf. Dt 18,15.18; 2Sm 7,14; Is 42,1-44,5; 49,1-13; 50,4-11; 52,13-53,12; Sl 2; 8; 22; 34; 69; 110; 118). Longenecker<sup>36</sup> aborda o fenômeno das citações diretas no livro de Atos referentes a esta ênfase Cristológica e alista vinte sete ocorrências diretas:

1. Pedro: (cf. At 1,20 com Sl 69,25; 109,8; At 2,17-21 com Jl 2,28-32; At 2,25-28.31 com Sl 16,8-11; At 2,34 com Sl 110,1; At 3,22 com Dt 18,15.18; At 3,25 com Gn 12,3;18,18; 22,18; At 4,11 com Sl 118,22).  
Pedro ainda menciona em At 3,24 “E todos os profetas, a começar com Samuel...”;
2. Igreja em geral: (cf. At 4,25 com Sl 2,1);
3. Estevão: (cf. At 7,3 com Gn 12,1; At 7,6 com Gn 15,13; At 7,7 com Ex 3,12; At 7,27 com Ex 2,14; At 7,32 com Ex 3,6; At 7,33 com Ex 3,5-10; At 7,37 com Dt 18,15; At 7,42 com Am 5,25-27; At 7,49 com Is 66,1).
4. Filipe: (cf. At 8,32 com Is 53,7).
5. Tiago: (cf. At 15,16-18 com Am 9,11).

<sup>33</sup> BARNETT, P. **Behind the Scenes of the New Testament**. p. 130-150. Tradução minha.

<sup>34</sup> DODD, C. H. **According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology**. London: Nisbet, 1952, p. 61-108.

<sup>35</sup> A expressão “novo Israel” também é recorrente ao longo de todo o livro de Oseias.

<sup>36</sup> LONGENECKER, R. **Biblical Exegesis in the Apostolic Period**. Chicago: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1975, p. 85-87.

6. Paulo: (cf. At 13,33 com Sl 2,7; At 13,34 com Is 55,3; At 13,35 com Sl 16,10; At 13,41 com Hab 1,5; At 13,47 com Is 49,6; At 23,5 com Ex 22,28; At 28,26 com Is 6,9).

Longenecker<sup>37</sup> também apresenta vários exemplos de como os métodos de interpretação de Jesus deram ímpeto a Igreja primitiva recorrer a modos de exegese literalistas (cf. Mt 22,37 com Dt 6,4; Mt 22,39 com Lv 19,18; Mt 4,4.7.10 com Dt 8,3; 6,16; 6,13; Mt 15,4 com Ex 20,12; 21,17; Mt 18,16 com Dt 19,15; Mt 19,5 com Gn 2,24) e midráshicos<sup>38</sup> (cf. Mt 7,11; 10,25; Lc 12,28; Mt 22,32 com Ex 3,6; Jo 10,34-36 com Sl 82,6; Mt 12,5-7 com 1Sm 21,4-6). Sobretudo como a Igreja aprendeu de Cristo (alinhado com as tradições judaicas de exegese), a interpretação pesher<sup>39</sup> como seu tratamento das Escrituras mais característico (cf. Lc 4,16-21 com Is 61,1; Jo 5,39-47; Mc 12,10; Mt 21,42; Lc 20,17 com Is 5,1 e Sl 118,22; Mc 14,27; Mt 26,31 com Zc 13,7; Mt 11,10; Lc 7,27 com Is 40,3 e MI 3,1; Mt 13,14 com Is 6,9; Mt 15,8 com Is 29,13 e Sl 78,36; Lc 22,37 com Is 53,12; Jo 6,45 com Is 54,13 e Jr 31,33; Jo 13,18 com Sl 41,9; Jo 15,25 com Sl 35,19 e 69,4; Mc 12,36; Mt 22,44; Lc 20,42 com Sl 110).

Estes tipos de abordagens exegéticas abriam toda a mensagem e história bíblica a uma interpretação Cristológica. Os primeiros Cristãos assim teriam identificado as porções pertinentes à era Messiânica e as explicado de acordo com a direção do Espírito Santo e a tradição e ensinamentos de Cristo.

Neste contexto que surgirá Paulo, um mundo onde Jerusalém, Grécia e Roma desempenham uma influência notável e estrategicamente abrangente para a disseminação do Evangelho ao mundo (cf Mt 28,19-20; At 1,8).

<sup>37</sup> LONGENECKER, R. **Biblical Exegesis in the Apostolic Period**. p. 93-103.

<sup>38</sup> PATZIA, A. G.; PETROTTA, A. J. **Dicionário De Estudos Bíblicos**. São Paulo: Editora Vida, 2002, p. 105. Uma forma de exposição bíblica judaica. O termo midraxe é uma forma do verbo hebraico darash, “buscar, “investigar”... Mais basicamente se refere aos antigos comentários judaicos sobre a Bíblia que empregam abordagem homilética... Estes comentários dos textos gradativamente mantiveram um papel de autoridade dentro do judaísmo.

<sup>39</sup> EVANS, C. A. **Jewish Exegesis** in VANHOOZER, K. J., Ed Gen. **DTIB**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 2005, p. 380-384. Na comunidade de Qumran “pescher” significava mistérios que precisavam ser explicados, gerando assim comentários. Também se aplica ao fenômeno onde o intérprete sabe de algo contido na Escritura que o autor original desconhecia (p. ex. At 2,17-21 com Jl 2,28-32). A exegese pescher entendia passagens bíblicas específicas como cumpridas em eventos históricos e experiências específicas.

Paulo será indubitavelmente uma personagem usada como instrumento de Deus para, naquele momento da história, levar o nome de Jesus Cristo diante das nações pagãs, dos reis e dos israelitas, conforme afirmou o próprio Senhor: “Mas o Senhor insistiu: “Vai, porque este homem é para mim um instrumento de escol para levar meu nome diante das nações pagãs, dos reis, e dos israelitas.” (At 9,15).

Paulo será aquele que ensina a Cristo, será constituído como o teólogo notável do Evangelho (cf. 1Cor 15,1-3).

Como já foi feito anteriormente a respeito de Cristo deve-se observar também as condições da formação desta personagem chave do Novo Testamento.

### **3.3 Contexto Educacional de Paulo**

Ao comentar sobre a formação de Paulo contamos com o livro de Atos dos Apóstolos bem como as suas cartas. Como poderá ser constatado, é inegável que Paulo obteve uma sólida formação judaica. O uso que o apóstolo faz das Escrituras de Israel deixa transparecer sua erudição bíblica bem como a inspiração do Espírito Santo em seus ensinamentos.

Mas necessita-se precisar também a possibilidade de uma formação helenística em sua cidade natal. Isto se dá devido às evidências variadas de estilo e escrita apresentada em seus discursos e cartas.

#### **3.3.1 Contexto Helenístico da formação de Paulo**

Como teria sido a educação de Paulo? Neste ponto da pesquisa cabe analisar as fontes a fim de se verificar a formação do Apóstolo.

Porter e Pitts<sup>40</sup> conjecturam sobre a possibilidade de Paulo ter sido educado em Tarso antes de sua vinda para Jerusalém nos seguintes termos:

---

<sup>40</sup> PORTER, S. E.; PITTS, A. E.. **Paul's Bible, his Education and his Access to the Scriptures of Israel**. Ontário: **JGRChJ**, vol 5, 2008, p. 9-41. Tradução minha.

1. O filósofo, historiador e geógrafo grego Estrabão descreve a cidade de Tarso (na mesma época de Paulo) como provida de um sistema educacional que sobrepassava Atenas e Alexandria.
2. Estrabão também afirma que era um costume dos nativos de Tarso permanecer em sua cidade para que os estágios iniciais de sua educação fossem completados e somente depois disso partir para estudos avançados.
3. O sistema educacional greco-romano (levando-se em conta a diferença geográfica das regiões) tinha em geral três níveis sucessivos de aprendizado: Primeiro nível (*ludus litterarius*) que ensinava leitura, escrita e matemática, segundo nível (*schola grammatici*), que cobria gramática, composição, escrita de cartas e literatura e escola de retórica (*scholla rhetoris*) que ensinava retórica, oratória e concentração em vários autores de prosa. Estes mesmos autores salientam que há cogitações variadas sobre a quantidade (eles preferem dois) e conteúdo destes níveis descritos e também consideram os diferentes graus de acessibilidade a esta educação.
4. Como um cidadão romano, aparentemente Paulo poderia ter tido o status e apoio econômico para financiar e facilitar sua ida à escola de segundo nível.
5. Paulo teria sido criado em um lar judeu em Tarso e enquanto aprendia as Escrituras também frequentava o segundo nível e após o seu *bar-mitzvá* (ou o seu equivalente na época) teria ido para Jerusalém para completar os seus estudos na Lei judaica.
6. É possível que Paulo também tivesse frequentado a “casa de estudo” onde passaria da Torá escrita para a oral (da *mishná* para o *talmude*), do conhecimento básico para à interpretação da Lei.
7. Antes de deixar Tarso, Paulo teria sido exposto ao melhor da educação judaica bem como a greco-romana.
8. Os autores que Paulo cita ou faz alusão fazem parte do currículo estudado na época (Menandro em 1Cor 15,53; Aristóteles em Gl 5,22; Ésquilo em Fp 4,4; Píndaro 2Tm 2,7; Epimênedes Tt 1,12; Arato ou Epimênedes em At 26,14).

9. A cronologia da vida de Paulo e a evidência de suas cartas bem como o livro de Atos tornam plausível que Paulo tenha tido uma formação inicial produto do sistema educacional greco-romano de Tarso aliada com estudos próprios do judaísmo.

Discutiu-se anteriormente nesta pesquisa, a famosa tríade de educação judaica à época de Cristo: lar, Sinagoga e escola. Pelas evidências cogitadas acima parece que Paulo também tenha experimentado uma tríade educacional, porém com um elemento diferenciado, a escola greco-romana.

Assim Paulo em seu estágio inicial de formação teria contado com a educação em um lar judaico (cf. Fp 3,5), teria frequentado a Sinagoga de Tarso (cf. At 6,9) e de acordo com as evidências contextuais quanto à educação dos cidadãos de Tarso bem como as citações que faz de autores gregos, sua retórica evidente e ainda alusões e influências conceituais em seus ensinamentos; Paulo simultaneamente teria frequentado até o segundo nível em Tarso antes de partir para Jerusalém (cf. At 22,3).

Koester segue a linha de um Paulo educado na cultura grega:

É evidente que Paulo cresceu na Diáspora em um ambiente no qual o grego era a língua do cotidiano. Suas cartas revelam um domínio do grego bem como conhecimento das posições filosóficas populares e também possuía habilidades retóricas. Assim deve-se presumir que ele tenha recebido educação formal em uma escola grega, além do nível elementar.<sup>41</sup>

Bruce por outro lado, discorda da possibilidade de Paulo ter tido uma formação inicial com acesso à cultura helênica de Tarso:

Paulo deve ter tido poucas oportunidades para assimilar a cultura de Tarso durante sua adolescência; Seus pais lhe garantiram uma educação ortodoxa ao providenciar que ele passasse seus anos de formação em Jerusalém. De acordo com a pontuação mais provável em Atos 22,3 (...) Ele era "judeu, nascido em Tarso da Cilícia, mas criado nesta cidade" (Jerusalém) (...) Seus pais cuidaram para que mesmo sua

---

<sup>41</sup> KOESTER, H. **History and Literature of early Christianity**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2000, p.105. Tradução minha.

meninice fosse passada sob influências saudáveis em Jerusalém.<sup>42</sup>

Certamente deve-se analisar-se a passagem de At 22,3 nesta pesquisa, mas como já se pôde sugerir anteriormente, o próprio estilo literário de Paulo implica em conhecimentos que vão além de uma formação estritamente judaica. Assim parece não condizer com a verdade, contra Hawthorne<sup>43</sup>, sugerir uma blindagem de Paulo quanto à cultura helênica. Légasse<sup>44</sup> prefere a interpretação tradicional de At 22,3 e assevera que é sabido que naquela época, Jerusalém abrigava um bom número de judeus da Diáspora que tinham suas próprias sinagogas e falavam grego (cf. At 6,1; 9,29). A dedução é que mesmo a formação helenística de Paulo teria se dado em Jerusalém. Mesmo Murphy-O'Connor<sup>45</sup> que crê que a formação inicial de Paulo tenha se dado em Tarso<sup>46</sup> não admite a distinção rígida de uma educação judaica em Jerusalém em contraposição a uma educação “pagã” em Tarso e afirma que mesmo Jerusalém fora fortemente helenizada durante séculos, e também lá estavam disponíveis recursos educacionais semelhantes aos de Tarso.

Young<sup>47</sup> segue a estratégia de diminuir a formação helenística de Paulo em Tarso, mas ao tecer seus comentários sobre Atos afirma que um soldado romano ficou admirado de sua fluência em grego (cf. At 21,38). Também assevera que nesta passagem a conexão entre Tarso e Jerusalém é trazida à luz (sic). Diz (muito subjetivamente) que de alguma forma Paulo transitava confortavelmente entre as duas culturas e que o conteúdo de suas falas demonstra definitivamente que ele era bilíngue, fluente em grego e aramaico. Chega a citar o episódio em que Paulo foi identificado com o deus grego Hermes<sup>48</sup> como o líder que fazia uso da palavra (ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου), (cf. At

<sup>42</sup> BRUCE, F. F. **Paulo, o apóstolo da graça. Sua vida, cartas e teologia.** São Paulo: Shedd publicações, 2003, p.39.

<sup>43</sup> HAWTHORNE, G. F. **Philippians. WBC 43.** Waco: Word Books, 1983, p. 133. Este autor descreve Paulo como “uma pessoa salvaguardada contra as influências da helenização através dos muros protetores da tradição judaica”.

<sup>44</sup> LÉGASSE, S. **Paul's Pre-Christian Career According to Acts.** In BAUCKHAM, R. Ed **The Book of Acts in its First Century Setting. Vol 4. The Book of Acts in its Palestinian Setting.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, Carlisle: The Paternoster Press, 1995, p. 374-375.

<sup>45</sup> MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo, Biografia Crítica.** São Paulo: Edições Loyola, p. 60.

<sup>46</sup> MURPHY-O'CONNOR, J. **Gesù e Paolo. Vite Paralele.** Milano: Edizioni San Paolo, 2008, p. 66-71.

<sup>47</sup> YOUNG, B. H. **Paul the Jewish Theologian. A Pharisee among Christians, Jews and Gentiles.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2012, p.12-15.

<sup>48</sup> PENA, A. N. **De Tarso na Cilícia à Roma Imperial. A educação de Paulo em RAMOS, J. A., PIMENTEL, M. C. S.; FIALHO, M.; RODRIGUES, N. S., Coord. Paulo de Tarso. Grego e Romano,**

14,11-12). Também cita possíveis influências estoicas no pensamento Paulino (cf. Fp. 4,11-13). Surpreende quando o autor diz que certamente o local de nascimento de Paulo teve um grande impacto sobre o apóstolo. Mas qual teria sido este impacto? Como Young descarta uma educação de Paulo em Tarso antes de sua vinda à Jerusalém ele mesmo desfaz a conjectura das conexões entre uma formação Paulina nas duas cidades. Assim o autor acaba apresentando contra evidências ao seu argumento.

Os discursos de Paulo em Atos bem como as suas cartas apresentam evidências de suas habilidades linguísticas, literárias e retóricas. Desta forma deve-se salientar que a principal passagem que fala de seu nascimento e criação pode ainda estar aberta quanto à sua interpretação (cf. At 22,3).

Pitts descreve uma possível interpretação do versículo:

A partícula *δέ* pode ter uma simples função coordenativa, (similar, mas ainda distinta de *καί*). e o próximo demonstrativo pode facilmente servir ao propósito de resumir o referente espacial (Tarso) sem a implementação de um marcador espacial (*ἐκεῖ*). O demonstrativo, de fato é mais linguisticamente adequado (e comum) para estes propósitos. Por exemplo, em Atos 16:12 nós temos uma construção parecida... Quase que exatamente a mesma expressão que é usada em Atos 22:3 é usada aqui com *δέ* funcionando não para marcar uma nova cidade, mas como um novo conjunto de circunstâncias na cidade (*διατρίβοντες*) que já havia sido mencionada (*Φιλίππους*) (...) A implicação exegética da discussão de *δέ* em Atos 22:3 é que nós não devemos assumir (necessariamente) que “mas” (ou algum outro termo) seja a tradução equivalente correta e sim que somente algo distinto ou descontínuo está sendo introduzido (...) Não há razão porque Atos 22:3 não deva ser entendido como Atos 16:12. O nascimento de Paulo em Tarso (*γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ*) é marcado por *δέ* como uma mudança de sua criação naquela cidade (*ἀνατεθραμμένος*). Não há nenhuma obrigação sintática ou estrutural que requeira que *δέ* deva marcar uma distinção entre Jerusalém e Tarso, especialmente porque “Jerusalém” ocorre somente na estrutura da narrativa.<sup>49</sup>

---

**Judeu e Cristão.** Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012, p.34. No período helenístico, a retórica tinha por mentor o deus Hermes guia desses exercícios nas escolas e ginásios. Esta divindade pagã era conhecida como o patrono dos oradores.

<sup>49</sup> PITTS, A. W.. **Paul and Hellenistic Education: Assessing Early Literary, Rhetorical and Philosophical Influences.** Hamilton: Master in Arts (Biblical Studies) dissertation. McMaster Divinity College, 2007, p. 28-30. Tradução minha.

Pitts<sup>50</sup> também comenta o texto de Atos 26,4 e sugere o mesmo padrão duplo de nascimento e criação de Paulo em Tarso (ἐν τῷ ἔθνει μου) e uma posterior educação rabínica em Jerusalém. De acordo com o contexto da passagem os judeus tinham conhecimento da vida de Paulo em ambos os lugares. Assim ele deve ter vivido um tempo suficiente em Tarso quando ainda jovem para que os judeus pudessem ter observado o suficiente de sua vida para fazer uma avaliação. O autor salienta que este quadro confirma a contínua associação das origens de Paulo em Tarso (cf. At 9,11.30; 11,25; 21,39; 23,3).

Também pontua que Lucas tipicamente adiciona a expressão (τῷ γένει/originário, nascido, natural), como uma qualificação quando pretende denotar que a pessoa foi somente nascida em uma cidade (cf. At 4,36; 18,2.24). Quando Lucas fala de Paulo ele nunca usa esta expressão.

Tajra visa minimizar a cidadania de Paulo em Tarso:

O uso da palavra πολίτης provavelmente refira-se mais à membresia de Paulo na comunidade judaica residente em Tarso do que a qualquer cidadania na πόλις grega. Sua menção de Tarso neste versículo é uma declaração de domicílio e não uma proclamação de cidadania.<sup>51</sup>

Rapske vai na direção oposta e descarta que Paulo tenha somente nascido em Tarso e então partido para Jerusalém:

Se Paulo tivesse somente nascido na Cilícia e então partido para jamais retornar, sua origem Tarsiana de nada teria sido válida. Pelo contrário, ele é frequentemente identificado como “de Tarso” em sua vida adulta. Ele é chamado de Tarsiano (At 9:11) e ele reforça a conexão Tarso/Cilícia com vigor em várias ocasiões (At 21:39; 22:3). Tanto Atos quanto Gálatas indicam que Paulo foi domiciliado em Tarso/Cilícia por algum tempo (At 9:30; 11:25; Gl 1:21) e que seu local de origem figurava na esfera de seu ministério apostólico (At 15:23,41). As conexões de Paulo com Tarso e Cilícia, como podemos concluir não são tênues e nem expressões de interesse reminescente; elas possuem significado social, missiológico e legal para ele. Paulo também declara que ele é um “cidadão” (πολίτης) de Tarso (At 21:39). Cidadão, pode ter um sentido político e jurídico.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> PITTS, A. W.. **Paul and Hellenistic Education: Assessing Early Literary, Rhetorical and Philosophical Influences.** p. 34-35. Tradução minha.

<sup>51</sup> TAJRA, H.W. **The Trial of Paul: A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles.** WUNT 2/35. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, p.80. Tradução minha.

<sup>52</sup> RAPSKE, B. **Paul in Roman Custody, The Book of Acts in its First Century Setting.** Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle: The Paternoster Press, 1994, p. 75. Tradução minha.

Turner ratifica em parte esta linha de pensamento ao comentar At 2,23 e At 26,4:

Tudo depende da conotação correta da expressão “nesta cidade”. Trata-se de Jerusalém ou Tarso? (...) A menos que “nesta cidade” refira-se a Tarso, Paulo contradiz o que diz a Cláudio Lísias, quando ele enfatizou sua origem na cidade grega de Tarso e na base de uma associação política e cultural respeitável, no episódio em que solicita falar à multidão (cf. At 21,39) (...) Quando a passagem de At 2,23 é considerada, a evidência não requer que “nesta cidade” refira-se a Jerusalém. Tarso é que é mencionada no contexto imediato e a cláusula contendo “nesta cidade” está intimamente ligada a ela... Assim o argumento de que Tarso não faz parte da formação e treinamento do apóstolo é falta de convicção (...) A segunda passagem é Atos 26,4 (...) “meu povo” faz referência aos judeus em geral ou aos povos da Cilícia onde ele nasceu? A última possibilidade é mais natural, em vista da expressão em contraste que vem seguida “...e em Jerusalém...”<sup>53</sup>

Em consonância com esta possível formação em Tarso antes de partir para Jerusalém, pode-se verificar elementos concretos de uma formação helenística nas cartas de Paulo.

Yamauchi<sup>54</sup> alista certos artifícios literários nas cartas do Apóstolo tais como quiasmo (cf. 1Cor 3,17), litotes (cf. Rm 1,28), aliteração (cf. 2Cor 6,3), clímax (cf. Rm 8,29-30), oximoro (cf. 2Cor 6,9), paranomásia (2Cor 3,2), síncrese (comparação) (cf. 2Cor 10-13) e citações diretas da literatura clássica (cf. At 19,28; 1Cor 15,33; Tt 1,12).

Soards<sup>55</sup> e também Porter<sup>56</sup> declaram que os próprios ensinamentos de Paulo mostram sinais de uma educação helenística. O domínio básico das habilidades de leitura, pensamento, argumentação e expressão na escrita constituem o marco da educação helenística. Além disso, nas citações que o Apóstolo faz do Antigo Testamento pode-se notar que ele lia as Escrituras em sua versão grega, a Septuaginta. Paulo é profundamente ambientado com as

<sup>53</sup> TURNER, N. **Gramatical Insights into the New Testament**. London: Bloomsbury Academic, 2015, p. 84-85. Tradução minha.

<sup>54</sup> YAMAUCHI, E. M. **Helenismo** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008, p. 615.

<sup>55</sup> SOARDS, M. L. **The Apostle Paul: Na Introduction to his Writings and Teaching**. New Jersey: Paulist Press, 1987, p.20.

<sup>56</sup> PORTER, S. E. **Paul as Jew, Greek and Roman: An Introduction** in PORTER, S. E. **Paul: Jew, Greek, and Roman**. Leiden: Brill, 2008, p.1-2.

convenções da popular filosofia helenística bem como seus métodos de interpretação literária.

Koester<sup>57</sup> também sustenta que Paulo nasceu na diáspora ambientado com o grego em seu cotidiano. Afirma que as cartas do Apóstolo apresentam domínio do grego, conhecimento das ideias filosóficas e habilidades retóricas além do elementar. Destacam-se em seus escritos estruturas tais como a diatribe estóico-cínica.

Schnelle<sup>58</sup> ao contrário de Holzner<sup>59</sup> alista vários elementos que podem ser percebidos nas cartas de Paulo. Estes elementos são próprios de alguém que tenha tido uma formação helenística:

1. Paulo cita ditos populares conhecidos das comédias (cf. 1Cor 15,33).
2. Paulo demonstra a socialização helenística-urbana através de imagens (cf. 9,24-27).
3. Usa de termos e imagens comuns aos filósofos itinerantes cínicos (cf. 1Ts 2,1-12).
4. Paulo usa de argumentação baseado no estilo retórico chamado diatribe, onde o discurso ou escritos se caracterizam por elementos dialógicos: Perguntas retóricas, auto-objeções, conversas com um interlocutor imaginário cujas objeções são refutadas e uso de expressões padronizadas (cf. 1Cor 4,6-15; 6,12-20; 9,1-18; 12,12-13; 15,29-49; 2Cor 11,16-33; Rm 1,18-2,11; 2,17,24; 7,7-15; 8,31-39; 11,1-24).
5. O uso de perístases similares aos cínicos estóicos. Catálogos de perístases descrevem as condições e situações de vida nas quais se encontra o filósofo e representam os casos concretos nos quais seu ensinamento deve se comprovar (cf. 1Cor 4,11; 2Cor 4,8; 6,4-10; 11,23-29; Fp 4,12).
6. Paulo apresenta estruturas retóricas em suas cartas. Apresenta antíteses, perguntas, ironias, comparações, tipologias, conclusões em

---

<sup>57</sup> KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento, volume 2: História e literatura do Cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 114.

<sup>58</sup> SCHNELLE, U. **Paulo: Vida e pensamento**. p. 85-92.

<sup>59</sup> HOLZNER, J. **Paulo de Tarso**. São Paulo: Quadrante, 1994, p.13-15. Este autor afirma que Paulo não teve necessidade de fazer altos estudos literários e atribui suas reincidentes referências ao senso comum de um cidadão participante de uma cidade. Como se pode observar nesta pesquisa, porém, nota-se que o apóstolo demonstra ir além da sabedoria popular e constrói elementos retóricos com maestria.

cadeia, sentenças, exemplos, modos de tratamento (cf. 2Cor 10-12; Rm 9-11); Os livros de Gálatas e Filêmon também são exemplos típicos.

7. Paulo aborda a temática da consciência, comum na literatura de seu tempo. Ou seja, a consciência como instância de auto-avaliação humana (cf. 1Cor 10,25-29; Rm 2,12-16).
8. Paulo apresenta uma compreensão da liberdade semelhante a do estoicismo (cf. 1Cor 7,20-22.29-31; 1Cor 9).

Hock<sup>60</sup> faz uma análise minuciosa do contexto educacional de Paulo bem como de seus escritos e afirma que se pode inferir que sua formação era avançada. Dado o tamanho, complexidade, argumentação, estilo e poder das cartas paulinas, este autor afirma a necessidade de treinamento em composição e retórica e esta era somente ensinada na terceira fase do currículo de estudos. Murphy-O'Connor afirma que Paulo passou por treinamento retórico e explica passagens que parecem contradizer esta posição (cf. 1Cor 1,17; 2,4; 2Cor 10,10; 11,6).

A refutação de Paulo em 2Cor 11,6 é uma convenção retórica. Note sua declaração de que a maneira como pregava era questão de escolha- “resolvi” (1Cor 2,2)-, e a razão é exposta com clareza: “a fim de que a vossa fé não se fundasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus” (1Cor 2,5). A escolha subentende necessariamente a realidade da alternativa. Paulo sabia que poderia ter agido de outra maneira; poderia ter usado as técnicas persuasivas da retórica para anunciar o Evangelho (...) No contexto da escola de retórica, Paulo foi exposto aos diversos aspectos da filosofia grega que faziam parte da bagagem intelectual de toda pessoa culta. Estrabão menciona a presença de mestres estoicos em Tarso. A fim de equilibrar essa pressão na educação helenística de Paulo, é importante lembrar que em todo esse período formativo de sua vida (dos 15 aos 20 anos) ele também teria frequentado a sinagoga de Tarso. Ali ele foi exposto à tradição do judaísmo helenizado.<sup>61</sup>

Chang<sup>62</sup> e Harri<sup>63</sup> acertadamente afirmam que a educação de Paulo é uma questão que está intimamente ligada ao seu status social no mundo greco-

---

<sup>60</sup> HOCK, R. F. **Paulo e a educação greco-romana** em SAMPLEY, J.P. org. **Paulo no mundo greco-romano**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 171-196.

<sup>61</sup> MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo, Biografia Crítica**. p. 64-65.

<sup>62</sup> CHANG, S. S. H. **Paul, Education, and Mission: Reflections on English Theological Education in Korea**. In **TTJ** volume 11.1 (2008) p. 77-95. Seoul: Torch Trinity Graduate University.

romano. Muitas vezes o status social determina a acessibilidade às oportunidades de formação.

Desta forma, três aspectos são de suma importância para avaliar a condição de Paulo: Formação (já se abordou o possível contexto helenístico e também será analisada a sua formação no contexto judaico), cidadania e ocupação.

### **Cidadania**

Paulo apresenta-se como um cidadão de Roma (cf. At 16,37-39; 22,25-29; 23,27; 25,7-12.21.25; 26,32; 27,24; 28,19) e natural de Tarso, a capital da Cilícia (cf. At 9,11.30; 11,25-26; 21,39; 23,3.34).

Ramsay<sup>64</sup> sugere que a família de Paulo estava entre a aristocracia provincial devido à sua cidadania romana “de nascimento”. Além disso, também supõe que ele não era meramente uma pessoa nascida em Tarso, mas que tinha direitos de cidadão daquela importante cidade e não era somente um residente de uma família imigrante (cf. At 21,39). Williams<sup>65</sup> também enfatiza a expressão que Paulo usa diante do tribuno “de Tarso da Cilícia” (Ταρσεὺς τῆς Κιλικίας) e afirma que trata-se de uma litotes sugerindo um sentido de superioridade grega.

Bornkamm<sup>66</sup> salienta que antes do período romano os governantes helenísticos haviam garantido aos judeus muitos direitos de incorporação, proteção da lei e privilégios especiais e na sequência os romanos mantiveram a mesma atitude. Assim muitos judeus eram cidadãos de suas cidades como foi o caso de Paulo (cf. At 16,37; 22,28).

Holzner ratifica esta informação:

O ambiente em que Saulo cresceu era, pois, o da civilização grega, da língua universal grega, mas também da pólis grega, esse instrumento colonizador de valor único, em que Alexandre havia baseado as suas esperanças de conquistar o Oriente... Essas cidades helenísticas, dotadas de pujante vida intelectual, haviam-se tornado aliadas de Roma, a “imperatriz do mundo”,

<sup>63</sup> HARRILL, J. A. **Paul the Apostle. His Life and Legacy in their Roman Context.** p. 25. Este autor afirma que os pais de Paulo tinham que ter uma boa posição social e financeira a fim de que pudessem providenciar a boa formação que Paulo parece apresentar. Esta educação era superior a grande maioria da população do Mediterrâneo.

<sup>64</sup> RAMSAY, W. M. **St. Paul the Traveller and Roman Citizen.** Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1982, p. 31-32.

<sup>65</sup> WILLIAMS, C. S. C. **A Commentary on the Acts of the Apostles.** London: BNTC, 1964, p.243.

<sup>66</sup> BORNKAMM, G. **Paul, Paulus.** New York: Harper & Row, Publishers, 1971, p.5.

desde a época dos Cipiões. Esta, por sua vez, procurava romanizar o Oriente helênico, estendendo a determinadas comunidades o direito de cidadania romana e formando por toda a parte uma elite nacional que simpatizava com os romanos. “Sou cidadão romano de nascimento”, dirá Paulo; com efeito, a sua família certamente possuía ambas as cidadanias- a de Tarso e a de Roma. A primeira era condição obrigatória para receber a segunda.<sup>67</sup>

Howard-Brooks e Gwynter descreve uma das possibilidades da época quanto à cidadania romana:

Foi também nessa época que se iniciou a prática de dupla cidadania. A princípio, os membros da elite das cidades provincianas eram considerados cidadãos da “metrópole” (grego polis) em que nasceram. Entretanto, o império concedia a cidadania romana aos provincianos mais ricos e mais influentes (...) As cidades asiáticas do século I competiam umas com as outras para obter honra e privilégio imperial.<sup>68</sup>

As cartas de Paulo atestam a sua capacidade de viajar extensivamente, o que seria difícil sem uma cidadania romana<sup>69</sup>.

Como Paulo teria obtido esta cidadania romana? Rapske<sup>70</sup> afirma que era possível a obtenção deste tipo de cidadania tanto pessoal quanto coletivamente e em seguida alista as possibilidades:

1. Cidadania obtida por nascimento (cf. At 22,3.28).
2. Alforria, (libertação comprada ou concedida).
3. Término de serviço militar prolongado.
4. Recompensa, (por algum suposto serviço prestado ao governo).
5. Garantia “em bloco” para um grupo por parte do governo.
6. Compra do direito (por uma alta quantia cf. At 22,28).

Bruce<sup>71</sup> sugere a possibilidade do pai de Paulo, ou o avô e mesmo o bisavô tenha prestado algum serviço especialmente significativo à causa de Roma. Talvez algo ligado ao seu ofício. Também diz que certamente os cidadãos e outros residentes de Tarso, os cidadãos romanos, sejam gregos ou judeus de nascimento devem ter constituído uma elite social.

<sup>67</sup> HOLZNER, J. **Paulo de Tarso**. São Paulo: Quadrante, 1994, p. 15-16.

<sup>68</sup> HOWARD-BROOK, W.; GWYOTHER, A. **Desmascarando o Imperialismo. Interpretação do Apocalipse ontem e hoje**. p. 128.

<sup>69</sup> RAMSAY, W. M. **St. Paul the Traveller and Roman Citizen**. 1982.

<sup>70</sup> RAPSKE, B. **Paul in Roman Custody, The Book of Acts in its First Century Setting**. p. 86.

<sup>71</sup> BRUCE, F. F. **Paulo, o apóstolo da graça. Sua vida, cartas e teologia**. p. 33-34.

Hengel descreve Tarso e conjectura sobre as possibilidades da obtenção da cidadania de Paulo:

Tarso era uma metrópole significativa, somente parcialmente inferior à Antioquia, na qual viviam numerosos cidadãos romanos: alguns migraram para lá, e alguns eram residentes gregos que haviam ganhado sua cidadania por mérito. O pai de Paulo (ou avô) poderia ter sido um liberto de um romano ou grego, mas também é concebível que ele tenha sido um administrador em Tarso de uma propriedade de um romano rico que vivia em outro lugar, possivelmente até na corte imperial.<sup>72</sup>

Légasse<sup>73</sup> e Murphy-O'Connor<sup>74</sup> também atestam a historicidade da cidadania romana de Paulo e refuta os principais argumentos levantados contra a veracidade desta.

Lentz<sup>75</sup> destaca o valor altamente significativo do “apelo para César” por parte de Paulo em Atos 25,11.21 e 26,32. Ele afirma que este apelo certamente destaca o alto status social de Paulo. Primeiro porque somente uma pequena fração de casos chegava até diante do imperador; Segundo porque as várias leis concernentes a julgamentos favoreciam aqueles de status social elevado; Terceiro, vários casos históricos onde se exigiu mudança de jurisdição envolvia pessoas de nível elevado.

Também é significativo questionar sobre como alguém poderia provar ser um cidadão romano naquela época.

Bruce comenta a questão:

Os direitos e privilégios de um cidadão estavam redigidos em uma longa sequência de decretos dos quais a compilação mais recente é a Lei Juliana sobre o uso público da força (*Lex Iulia de vi publica*) (...) Estes direitos e privilégios incluíam um julgamento público justo para o cidadão acusado de algum crime, a isenção de certas formas infames de punição e proteção contra a execução sumária. Quem não fosse cidadão romano não podia exigir legalmente nenhum destes privilégios. Se porém, um homem apelasse aos seus direitos como cidadão (...) Como poderia provar sua alegação? (...) Naturalmente era uma ofensa capital afirmar falsamente ser

<sup>72</sup> HENGEL, M. **The Pre-Christian Paul**. London: SCM Press, 1991, p. 14-15. Tradução minha.

<sup>73</sup> LÉGASSE, S. **Paul's Pre-Christian Career According to Acts**. In BAUCKHAM, R. Ed **The Book of Acts in its First Century Setting. Vol 4. The Book of Acts in its Palestinian Setting**. p. 368-372.

<sup>74</sup> MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo, Biografia Crítica**. p. 53-58.

<sup>75</sup> LENTZ, J. C. **Luke's Portrait of Paul**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.139-153.

cidadão romano, mas como o oficial perante o qual a afirmação era feita poderia certificar-se se ela era verdadeira ou não? (...) Paulo (...) poderia mostrar um díptico, um par de tabletes (madeira ou metal) fechado que contivesse uma cópia certificada de seu registro de nascimento.<sup>76</sup>

A cidadania romana de Paulo é enfatizada no livro de Atos e as posições sobre o propósito da ênfase neste tema também é alvo de estudo de vários autores. Por exemplo, Ramsay sugere uma “interpretação política-apologética” para a leitura de Atos. Focalizando especialmente o julgamento de Paulo, afirma que o mesmo mostra a possibilidade da prerrogativa de religio licita (religião permitida) dada ao Cristianismo pelo Império Romano:

Lucas devota atenção especial ao longo de sua obra às ocasiões em que Paulo foi encaminhado para oficiais romanos. Devemos concluir, então, que o grande espaço dedicado ao julgamento de Paulo em seus vários estágios, perante o império romano, está conectado com um interesse fortemente marcado e um propósito claro que perpassa os dois livros desta história, e segue-se que Lucas considera o julgamento como um crítico e extremamente estágio no desenvolvimento da igreja (...) Se Paulo fosse absolvido, a questão do julgamento seria uma decisão formal do tribunal supremo do império que era permitida a pregação do Evangelho.<sup>77</sup>

Légasse concorda com este propósito apologético da descrição da cidadania romana no livro de Atos:

Esta, como sua cidadania de Tarso, contribui para os objetivos apologéticos que Lucas visa em sua obra. Os judeus acusados pelos membros de seu próprio povo de traição à sua religião e desequilíbrio da ordem pública não são desprezíveis. O zeloso propagandista do Cristianismo possui títulos de nobre status que têm impressionado os magistrados. Lucas faz muito para demonstrar que o Cristianismo deriva do melhor do Judaísmo, preocupa-se em deixar claro que os Cristãos não fazem convertidos somente entre as camadas inferiores da sociedade. Nada mais do que Sergius Paulus, é um ilustre convertido (cf. At 13:2), também distintas senhoras de Antioquia da Pisídia (cf. 13:49) e Tessalônica (cf. At 17:4), Paulo era hábil para impressionar aqueles como talvez o

<sup>76</sup> BRUCE, F. F. **Paulo, o apóstolo da graça. Sua vida, cartas e teologia.** p. 34-35.

<sup>77</sup> RAMSAY, W. M. **St. Paul the Traveller and Roman Citizen.** p. 307. Tradução minha.

κράτιστος Θεόφιλος, que tendiam a considerar o Cristianismo uma religião somente destinada ao povo comum.<sup>78</sup>

Green sugere que a escrita de Atos salienta uma descrição negativa do império romano e um alento para as comunidades que sofreriam perseguição (cf. Lc 22,25; At 5,41):

A crítica de Lucas a Roma é fundamental. Para enxergar isto é necessário primeiro reconhecer que após a vitória de Otaviano nas guerras civis (27 BCE), Roma foi unificada não simplesmente sob um imperador, mas também por uma ordem política baseada na ética do Patronado. Otaviano tomou para si o nome de Augusto bem como uma série de outros títulos. Ele era conhecido como *princips*, isto é o patrono do povo romano. Ele também recebeu o título de *pater patrie*, isto é, pai da terra dos pais, conceitualizando assim o império como uma grande casa que tem ele como cabeça. Note a inscrição Miriana: “Divino César Augusto, filho de um deus, imperador da terra e mar, o benfeitor e salvador do mundo inteiro...”(...) A mensagem de Jesus em Lucas viola a sagrada ordem política do mundo romano (...) Lucas apresenta consistentemente Jesus como Filho de Deus, o próprio agente de Deus, cuja vida e missão incorpora o propósito de Deus.<sup>79</sup>

Yoon vai nesta mesma linha. Este autor faz um amplo estudo sobre o tema em sua tese de doutorado e afirma que os estudos anteriores não focalizaram o valor da cidadania de Paulo para a exegese e interpretação das narrativas de Atos:

Sentimentos “anti-Roma” são encontrados nas narrativas de Lucas sobre os julgamentos de Paulo. Além disso, Paulo é retratado como um prisioneiro nas narrativas (At 16: 22-24.37-40; 21:39; 22:22-29; 25:1-12; 26:24-32). Lucas pretende maximizar o sentimento “anti-Roma” (...) contudo, este sentimento combinado com a significância da cidadania romana para os apelos legais é usada vantajosamente para eventualmente viajar para Roma estendendo a obra evangelística de Paulo, o cidadão romano e prisioneiro... Lucas salienta o poder do Evangelho como a fonte teológica mais do que a cidadania nas narrativas para a missão de Paulo em Roma; Mas a cidadania é o catalisador literário do movimento para a finalidade teológica. Neste cenário, o cidadão de Roma

<sup>78</sup> LÉGASSE, S. **Paul’s Pre-Christian Career According to Acts**. In BAUCKHAM, R. Ed **The Book of Acts in its First Century Setting**. Vol 4. **The Book of Acts in its Palestinian Setting**. p. 368. Tradução minha.

<sup>79</sup> GREEN, J. B. **A Theology of the Gospel of Luke**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 119-121. Tradução minha.

e Tarso, exerce o seu papel de servo de Deus (...) A proclamação do Evangelho é o tema central de Atos de 1:8 até 28:31 (...) Lucas pretende retratar o Império Romano como um objeto a ser tomado pelo Evangelho de Jesus.<sup>80</sup>

Dibelius<sup>81</sup> apresenta os cinco trechos que descrevem os julgamentos de Paulo (cf. At 22,30- 23,10; 24,1-23; 24,24-25; 25,6-12; 26,1-32) e destaca a semelhança entre os mesmos. Sua conclusão é que nestes trechos onde Paulo é descrito como cidadão romano e apresenta sempre uma defesa semelhante tem o propósito de recomendar aos cristãos de seus dias o uso de como agir em caso de defesa. Tais temas teriam a intenção de enfatizar que os cristãos não têm se rebelado contra o imperador ou contra o Templo ou contra a Lei e sim que a matéria essencial em disputa entre eles e os judeus era a ressurreição. Os cristãos haviam herdado o melhor da tradição judaica e sua crença que a esperança dos pais, a ressurreição no último dia, já havia se cumprido no caso do Messias e que o dia do cumprimento havia, portanto começado. O propósito desta forma é apologético.

### Ocupação

Schnelle contra Malina e Pilch<sup>82</sup> também comenta sobre as possibilidades de como Paulo teria obtido a sua cidadania e refuta aqueles que sustentam a posição de que o apóstolo não poderia ter sido cidadão romano devido à sua profissão, (σκηνοποιός), um “fabricante de tendas ou artesão em couro”.

A profissão exercida por Paulo ainda não é um dado seguro acerca de seu status social e está vinculada a sua educação e formação farisaica. Como os cínicos, Paulo valorizava seu trabalho manual como autorebaixamento voluntário para garantir sua independência (cf. 1Ts 2,9; 1Cor 4,12; 9; 2Cor 11,7). Além disso, no início do passado imperial, a cidadania não era concedida só a personagens de status alto, como comprova a menção dos libertos em At 6,9. E finalmente: o apóstolo porta um nome romano, sendo que pode ser

<sup>80</sup> YOON, C. W. **Paul's Citizenship and its Function in the Narratives of Acts**. A dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy. Department of Biblical studies of University of Sheffield. June 1996, p.215-218. Tradução minha.

<sup>81</sup> DIBELIUS, M. **The Book of Acts. Form, Style, and Theology**. Minneapolis: Fortress Press, 2004, p.92-93.

<sup>82</sup> MALINA, B. J.; PILCH, J.J. **Social-Science Commentary on the Book of Acts**. Minneapolis: Fortress Press, 2008, p.156. Estes autores afirmam que esta declaração de cidadania colocada nos lábios de Paulo é parte da estratégia de Lucas em elevar o status social a um nível que o artesão (e sua família de origem) não tinha na vida real. Esta pesquisa assume uma posição contrária a estes autores.

cognomen ou praenomen. O apóstolo não assumiu o nome Παῦλος só para facilitar contatos sociais no âmbito de sua missão (cf At 13,7-12). Ao contrário, Παῦλος é um cognomen romano que Σαῦλος (cf. At 7,58; 8,1.3; 9,1.8.22.24) portava como cidadão romano desde o início.<sup>83</sup>

Chang<sup>84</sup> elenca os seguintes motivos pelos quais embora Paulo não precisasse ser um trabalhador manual, embora optasse em sê-lo:

1. O desejo de ser um exemplo (cf. 1Ts 2,9-10; 2Ts 3,8).
2. A recusa em aceitar apoio financeiro de certas igrejas (cf. 1Cor. 9,19; 2Cor 11,7).
3. O desejo de ser acessível a todos (cf. 1Cor 4,12; 9,19).

Pode-se, portanto, presumir-se que a ocupação de Paulo não constitui evidência contra a realidade de sua cidadania romana.

Hock também não vê uma contradição da ocupação de Paulo com um status social privilegiado:

Mas, ainda que Paulo certamente se marginalizasse ao trabalhar numa indústria durante seus anos de missionário, isso não exclui um status aristocrático durante seus anos pré-cristãos, precisamente quando teria recebido a formação. Particularmente notáveis são os termos de status que Paulo usou falando do seu trabalho de fabricar tendas- por exemplo, “servo” (cf. 1Cor 9,19) e “humilhando-me” (cf. 2Cor 11,7) – o que corresponde aos que os aristocratas usavam para o trabalho numa firma (...) Provavelmente Paulo teria nascido em ambientes aristocráticos modestos e só depois da sua conversão e subsequente empenho de sustentar-se como fabricante de tendas, é que experimentou a perda de status.<sup>85</sup>

Implica-se das expressões que Paulo usa que ele via em seu ofício uma maneira de auto-limitação. Obviamente quem se limita o faz porque provém de uma classe superior com uma formação privilegiada.

Neyrey desenvolve sua pesquisa sobre onde Paulo estaria situado em uma sociedade altamente estratificada de seu tempo.

<sup>83</sup> SCHNELLE, U. **Paulo: Vida e pensamento**. p. 66-67.

<sup>84</sup> CHANG, S. S. H. **Paul, Education, and Mission: Reflections on English Theological Education in Korea**. p. 86-88.

<sup>85</sup> HOCK, R. F. **Paulo e a educação greco-romana** em SAMPLEY, J.P. org. **Paulo no mundo greco-romano**. p. 171-196.

Eu sugiro que Lucas retrata Paulo em companhia da elite de seu mundo, agindo confortavelmente no papel de um cidadão treinado para deveres públicos. Em termos de seu status social, Paulo aparece como um empregado contratado das elites de Jerusalém e como uma pessoa capaz de falar eloquentemente com filósofos gregos, proconsuls romanos e reis judeus. Ele desfruta do patronado das elites (...) como um empregado contrato da classe governante de Jerusalém, que opera como seu agente, com sua autoridade e com documentos oficiais que legitimam suas atividades e apoiam seus atos (cf. At 22,3-6).<sup>86</sup>

Que Paulo tenha participado da elite vê-se em sua descrição no livro dos Atos dos Apóstolos:

1. Paulo arca com as despesas de um ritual para algumas pessoas (cf. At 21,23-24).
2. Félix espera um suborno da parte de Paulo (cf. At 24,26).
3. Paulo teria que cobrir com os custos de uma viagem à Roma (cf. At 25,11).
4. Em Roma alugou uma casa por dois anos (cf. At 28,30).

### 3.3.2 O contexto Judaico da formação de Paulo

Em outro extremo Becker parece diminuir a formação judaica de Paulo, pois enfatiza:

A língua grega de Paulo não só está livre de fortes semitismos (portanto, dificilmente aprendida mais tarde, como língua estrangeira em Jerusalém), como também segue com independência o estilo grego. Esse estilo grego de Paulo é tão fluente, parecendo impossível demonstrar, a partir do aspecto linguístico de sua correspondência, que ele soubesse falar hebraico ou aramaico (...) Assim é de se supor que ele, desde a infância, fosse habituado a falar a língua comum da diáspora como língua franca (...) Paulo, enfim, como cristão, também visitou quase somente cidades helenístico-romanas, provavelmente também um reflexo de sua socialização em

---

<sup>86</sup> NEYREY, J. H. *Luke's Social Location of Paul: Cultural Anthropology and the Status of Paul in Acts in WITHERINGTON III, B. Ed. History, Literature and Society in the Book of Acts.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 251-261. Tradução minha.

ambiente helenístico urbano. Isso, por sua vez, ajusta-se à cidade helenística de Tarso, como lugar de sua juventude.<sup>87</sup>

Este autor acima citado, por sua vez também tenta desfazer a possibilidade de uma educação diversificada por parte de Paulo. Mas as evidências são contrárias a esta visão. Paulo certamente falava hebraico/aramaico (cf. At 21,40; 22,2; 26,14). Além disso, em suas viagens missionárias, sua estratégia corroborava sua teologia (cf. Rm 1,16), (Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι), “em primeiro lugar do judeu, mas também do grego”.

Ou seja, primeiro encontrava sinagogas nas cidades (cf. At 13,5.14-42; 14,1; 17,1-4.10.17; 18,4-11.19; 19,8). Pode-se notar a expressão composta de substantivo e artigo mais adjetivo no genitivo (συναγωγᾶς τῶν Ἰουδαίων), “sinagoga dos judeus” (cf. At 13,5). Paulo ensinava primeiramente entre os judeus para depois alcançar os gregos (Ἑλλην) (cf. At 14,1; 17,4).

### Formação

Para se tratar da formação judaica de Paulo e sua identidade israelita é necessário levar em consideração seus destacados testemunhos biográficos que ele faz em algumas de suas cartas e também o livro de Atos dos Apóstolos (cf. At 22,3; Rm 11,1; 2Cor 11,22-24; Gl 2,15; Fp 3,5-6).

Nota-se evidentemente que o Apóstolo possui profundo envolvimento com suas tradições e isto se destaca de forma premente em seus ensinamentos.

Bianchini nota uma identificação judaica evidente em Paulo, fruto de sua formação:

Assim, os autores lembram os aspectos mais importantes do pensamento do Apóstolo que decorrem de seu pano de fundo judaico: O apelo às Escrituras e sua interpretação de forma fundamental, a ênfase no monoteísmo, a confirmação de Israel como povo eleito de Deus, a referência ao culto judaico, a perspectiva moral (sobretudo no que se refere à ideia de pecado e a lista de vícios), a insistência sobre a Lei e sua operação, o conceito de justiça (humana e divina), a crença no juízo final e universal de Deus em conexão com a ressurreição da carne.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> BECKER, J. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. Santo André: Editora Academia Cristã, 2007, p. 58-59.

<sup>88</sup> BIANCHINI, F. **Alla ricerca dell'identità dell'apostolo Paolo**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, Rivista Biblica, Anno LVII-Volume LVII, 2009, p. 43-69. Tradução minha.

Langton<sup>89</sup> trata das abordagens gradativamente crescentes quanto ao Apóstolo Paulo entre os estudiosos que focalizam o diálogo judeu-cristão. Segundo este autor, muitos eruditos judeus apresentam a ideia da “posição judaica tradicional sobre Paulo”, esta afirma que o Apóstolo foi o responsável para que o movimento do Cristianismo primitivo se desviasse de suas raízes judaicas. O autor contesta esta visão, pois crê que o espectro de tratamentos quanto a Paulo é muito vasto. O Apóstolo é visto nestes círculos de várias formas, tais como:

1. Aquele que combinou elementos helenísticos e judeus para produzir uma nova religião, o Cristianismo.
2. Paulo não possuía uma concepção judaica da vida, pois sua origem não era judaica. Paulo era totalmente helenístico em pensamento e sentimento, não familiarizado com a Bíblia Hebraica e não teria recebido treinamento rabínico.
3. Paulo enfatizava influências de um gnosticismo incipiente e religiões de mistério em seus ensinamentos Cristológicos.
4. Paulo considerava a Lei como um mal intrínseco e odiava judeus e o judaísmo.
5. Paulo teria se convertido ao judaísmo e trabalhado em prol do sinédrio e devido a sua falta de avanços fundou uma nova religião em busca de fama.
6. Tarso teria sido uma cidade com poucos ou nenhum fariseu sequer, negando assim sua formação farisaica.
7. Paulo não teria sido familiar com o judaísmo rabínico e sim com o “judaísmo helenístico, inferior da diáspora”.
8. Paulo teria sim dependido muito da Lei e apelado para a sua autoridade na construção de sua cosmovisão, sua teoria de salvação e sua Cristologia.
9. O pano de fundo de Paulo deveria ter sido o judaísmo helenístico e o paganismo e assim fora privado do “autêntico judaísmo de Israel”.

---

<sup>89</sup> LANGTON, D. R. *The Myth of the ‘Traditional View of Paul’ and the Role of the Apostle in Modern Jewish-Christian Polemics*. JSNT, London: SAGE Publications, 2005, Vol 28.1, p. 69-104.

10. Paulo teria sido sim, recebido treinamento farisaico sob Gamaliel em Jerusalém, pois este é evidenciado pelo seu uso das Escrituras.

Estes tipos de abordagens partem da negativa extrema da formação judaica de Paulo, passando para uma formação deficiente ou ainda deixam um teor de dubiedade como pode ser visto nos autores seguintes:

Klausner apresenta Paulo de forma mais positiva, mas ainda com tons comprometedores:

Uma pesquisa intensiva após muitos anos, tem trazido o autor deste livro a uma profunda convicção que não há nada no ensino de Paulo- nem mesmo até os elementos mais místicos neles- que não tenha vindo a ele a partir do judaísmo autêntico. Todas as teorias e hipóteses de Paulo haveria tirado suas opiniões diretamente da literatura filosófica grega ou das religiões de mistério de seu tempo não têm fundamentação suficiente. Mas é fato que muitos dos elementos em seu ensino que vieram do judaísmo receberam inconscientemente em suas mãos um colorido não judaico advindo da influência da atmosfera helenística-judaica e pagã com as quais Paulo de Tarso foi rodeado durante quase toda sua vida com exceção dos poucos anos nos quais ele despendeu em Jerusalém.<sup>90</sup>

Maccoby é mais irônico e negativo sobre a formação de Paulo:

Teria sido Paulo um fariseu? Deve-se verificar que isto não é meramente uma questão biográfica ou de curiosidade inativa. Isto está atrelado com toda a questão das origens do Cristianismo. Uma soma de fatos é tremendamente dependente desta questão, porque, se Paulo não foi um fariseu enraizado no aprendizado e tradição judaica, mas ao invés disso fosse um aventureiro helenístico cuja familiaridade com o judaísmo fosse recente e superficial, a construção do mito e teologia que ele elaborou em suas cartas torna-se uma coisa muito diferente. Ao invés de se buscar através de seus sistemas de continuidade com o judaísmo, nós deveríamos ser hábeis por reconhecer por aquilo que realmente é- uma brilhante mistura de helenismo, superficialmente ligado com as Escrituras e tradição judaica, pelas quais busca dar um ar de história e autoridade.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> KLAUSNER, J. **From Jesus to Paul**. London: Allen & Unwin, 1943, p. 466. Tradução minha.

<sup>91</sup> MACCOBY, H. **The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity**. London: Weindenfeld and Nicolson, 1986, p.18. Tradução minha.

Fora do campo dos eruditos judaicos a formação de Paulo é vista de forma mais positiva e ao invés de se questionar ou denegrir sua formação judaica, procura-se interagir com os dados biográficos.

### Fariseu

O próprio Paulo declara a sua formação como fariseu (cf. At 22,3; 23,6; 2Cor 11,22; Gl 1,13-14<sup>92</sup>; Fp 3,5), educação esta que Lucas descreve como que (παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ πεπαιδευμένος), “educado aos pés<sup>93</sup> de Gamaliel” e (ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων), “fariseu, filho de fariseus”.

No Atos dos Apóstolos, Paulo se apresenta como fariseu, mesmo muitos anos após sua conversão, dizendo no tempo presente “eu sou fariseu” (ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι cf. At 23,6). Isto concorda bem com a ação de Paulo circuncidar Timóteo (cf. At 16,1-3), fazer um voto<sup>94</sup> antes de uma viagem (cf. At 18,18) e participar de outro voto no Templo (cf. At 21,20-26).

Paulo alega ser fariseu e descreve o termo com precisão, “quanto à lei, fariseu” (cf. Fp 3,5). Stegner<sup>95</sup> declara que esta expressão refere-se à lei oral. Os fariseus acreditavam que Deus revelou a lei oral além da lei escrita. Paulo também se refere às tradições (παράδοσις) de seus pais (cf. Gl 1,14) e este é um termo técnico para a lei oral. O apóstolo se considerava membro da classe culta que ensinava a dupla lei.

Como fariseu, o apóstolo valorizava a Torá em seus ensinamentos como afirma Young:

Para ele, toda a autoridade é derivada dos ensinamentos da Torá. Na Torá ele encontra a promessa do Messias que haveria de chegar, o qual, ele descobriu através de experiência pessoal,

<sup>92</sup> FABRIS, R. **Paulo. Apóstolo dos gentios.** p. 48. O termo Ἰουδαϊσμός foi cunhado na época dos Macabeus, quando deflagra-se o movimento dos hasidim ou assideus, que desenvolve-se até chegar no movimento dos fariseus.

<sup>93</sup> YOUNG, B. H. **Paul the Jewish Theologian. A Pharisee among Christians, Jews, and Gentiles.** p. 15. A expressão “aos pés de” é um termo técnico encontrado na literatura judaica, usado para indicar sério discipulado.

<sup>94</sup> PARSONS, M. C. **Acts. PCNT.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008, p. 261. Este autor presume ser um voto de nazireado (cf. Nm 6,1-21). Este voto era tipicamente feito no Templo, embora tradições posteriores (que podem refletir uma prática anterior) permitiam o rapar da cabeça fora de Jerusalém. Segundo este autor o propósito de Lucas registrar o voto é claro: Paulo continua ser um judeu praticante a despeito das acusações contrárias (cf. At 18,13; 21,21).

<sup>95</sup> STEGNER, W. R. **Paulo, o Judeu** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo: Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008, p. 954.

ser Jesus. A Lei, Profetas e Escritos não são meramente um reservatório de textos prova (...) Ao contrário, Paulo emprega a Bíblia como sua fonte primária de fé e prática. Como outros fariseus e judeus religiosos, o Apóstolo Paulo podia lidar com questões de prática ritual em cada situação de acordo com o seu entendimento da Torá (...) As respostas às questões concernentes a vida das comunidades cristãs eram enraizadas na interpretação da Torá e revelam seu pano de fundo como fariseu (...) As palavras da Bíblia fluíam através de seus padrões de pensamento (...) De acordo com a prática judaica, Paulo deve ter memorizado muito das Escrituras e da tradição oral... Porque ele era um fariseu, Paulo via a Torá como uma revelação divina para um viver santo. Paulo aprendera os ensinamentos da Torá a fim de entender o mistério de Deus e para reverenciá-lo através de uma vida de obediência. O apóstolo amava as Escrituras de Israel e vivia de acordo com os valores morais e espirituais expressos nas mesmas (...) A Torá para Paulo, assim como era para os sábios de Israel era tão vasta quanto o próprio Deus. A Torá ensina os altos propósitos de Deus (...) Como um fariseu, o ponto focal do pensamento de Paulo era a Torá. Após sua experiência na estrada de Damasco, a Torá para Paulo adquiriu um significado mais profundo na vinda de Jesus. A teologia centrada na Torá de Paulo foi eclipsada com o entendimento do Messias como o maior propósito da Torá. A grande visão dos profetas hebreus é cumprida quando os gentios entram em um relacionamento com o único Deus de Israel.<sup>96</sup>

Neyrey ratifica esta formação farisaica e a conecta com a sua própria teoria quanto à posição social de Paulo.

Em publicação recente, A. Saldarini tem argumentado persuasivamente que os fariseus da Judeia no período descrito nos Evangelhos e cartas de Paulo eram membros da classe social que figurava como os empregados contratados que serviam às necessidades e interesses da elite governante. Paulo aparece, no mínimo em Atos como uma pessoa literata, até um escriba. Ele declara treinamento formal como uma pessoa educada, sendo assim um fariseu literato, sob um famoso mestre, Gamaliel (cf. At 22,3). Como notado anteriormente, ele opera como um agente para a elite de Jerusalém, funcionando não somente como um “embaixador” com cartas de autorização, mas também, possivelmente como um “oficial de justiça”. Quando ele entra nas sinagogas da Ásia menor é considerado como uma pessoa com formação e habilidade para discursar sobre as Escrituras e exortar o povo (cf. At 13,15-16; 14,1). Lucas retrata Paulo como suficientemente educado e retoricamente eloquente para

---

<sup>96</sup> YOUNG, B. H. **Paul the Jewish Theologian. A Pharisee among Christians, Jews, and Gentiles.** p. 22-27. Tradução minha.

engajar-se tanto com estóicos quanto epicureus em um discurso no aerópago em Atenas (cf. At 17,16-31)<sup>97</sup>.

Independente das funções de Paulo que o autor acima defenda<sup>98</sup>, o que deve se destacar mais uma vez é a formação privilegiada do Apóstolo; Esta educação o capacita a se relacionar em frentes diversificadas ao longo de seu ministério.

Bauckham comenta sobre a formação judaica de Paulo nos seguintes termos:

Paulo participou de uma escola judaica indiscutivelmente onde ele foi ensinado nas disciplinas religiosas e teve um amplo conhecimento das Escrituras (Paulo cita o Antigo Testamento por volta de noventa vezes). Foi preparado para níveis mais altos de estudos rabínicos. Isto requereria conhecimento de hebraico, o qual não é difícil de pressupor de um judeu ardoroso e fariseu. Embora seu idioma corrente fosse o grego, isto não o impediria em seus estudos. Nós sabemos que judeus helenísticos da Palestina nunca foram excluídos pelos rabbis locais; posteriormente, no segundo século, há reações de alguns rabbis contra o ensino do grego... Isto mostra que o idioma não havia sido condenado em Jerusalém previamente (...) Paulo nos provê anteriormente sua própria garantia quando afirma que excedeu aos demais de sua idade no judaísmo e nas tradições de seus ancestrais (cf. Gl 1,14). Este progresso deve se referir um aprimoramento contínuo no aprendizado da Torá na escola dos mestres que perpetuavam esta interpretação. Esta forma de aprendizado era especificamente palestiano. O fato de que Paulo, de acordo com Atos 23,6 e Filipenses 3,5, foi um fariseu, também o mantém na Palestina.<sup>99</sup>

Pode-se concordar com o autor acima citado sobre a formação avançada de Paulo em Jerusalém, mas somente após ter deixado Tarso. Afirmar como ele o faz que “nada se sabe sobre a existência de fraternidades farisaicas na Diáspora”<sup>100</sup> é meramente especulativo.

<sup>97</sup> NEYREY, J. H. **Luke's Social Location of Paul: Cultural Anthropology and the Status of Paul in Acts** in WITHERINGTON III, B. Ed. **History, Literature and Society in the Book of Acts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 262. Tradução minha.

<sup>98</sup> O Apóstolo poderia bem ser um membro participante do próprio Sinédrio (cf. At 26,10).

<sup>99</sup> BAUCKHAM, R. **The Book of Acts in its Palestinian Setting in The Book of Acts in its First Century Setting, vol 4**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle: The Paternoster Press, 1995, p. 375-376. Tradução minha.

<sup>100</sup> BAUCKHAM, R. **The Book of Acts in its Palestinian Setting in The Book of Acts in its First Century Setting, vol 4**. p.376.

Becker<sup>101</sup> assume que Paulo era um fariseu da diáspora e elenca muitos exemplos das cartas do Apóstolo que o alinham com o judaísmo de interpretação farisaica; Ao mesmo tempo, também descreve Paulo como participante de uma instituição de ensino superior da diáspora helenista e aponta vários elementos helenísticos encontrados em suas cartas bem como sua familiaridade com a Septuaginta.

Koester<sup>102</sup> assevera que os fariseus não eram um grupo exclusivamente palestino, se Gamaliel e Shamaï teriam sido notadamente palestinos, por outro lado Hilel teria vindo da Babilônia por volta de 50 a. C. e o próprio Paulo teria pertencido à diáspora. Também afirma que o próprio sistema de aprendizado baseado na “escola e as tradições de interpretação transmitidas de mestre a discípulo” acabaram por constituir a instituição religiosa principal do judaísmo farisaico e isto sugere a influência helenística e dos meios filosóficos da antiguidade.

Soards<sup>103</sup> afirma que o judaísmo da sinagoga, helenístico parece ter-se engajado em uma intensa atividade missionária no esforço de converter gentios ao judaísmo. A atividade missionária das sinagogas aparentemente obteve sucesso porque há evidência arqueológica e literária de gentios chamados “prosélitos” que se tornaram convertidos ao judaísmo de “forma completa” e gentios vinculados com sinagogas, chamados “tementes a Deus”.

McKnight<sup>104</sup> em um longo e detalhado artigo sobre os “prosélitos” e “tementes a Deus” afirma que a posição acima citada faz parte de um consenso entre os eruditos antigos, mais especificamente entre os estudiosos no Protestantismo alemão, mas que há um novo consenso mais cético quanto a um judaísmo de caráter proselitista de larga escala. Ainda que em certos períodos, houve até o uso de força para conversões (cf. Jt 14,5-10; Est 8,17); Menciona que o mais comum era uma cultura de acomodação, influência e integração, mais do que buscar conversões; A atividade missionária foi exercida esporadicamente e de forma individual mais do que uma prática corrente. Além do que, pode-se

---

<sup>101</sup> BECKER, J. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. p. 57-90.

<sup>102</sup> KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento, volume 2: História e literatura do Cristianismo primitivo**. p. 241.

<sup>103</sup> SOARDS, M. L. **The Apostle Paul: An Introduction to his Writings and Teaching**. p.22.

<sup>104</sup> MCKNIGHT, S. **Proselytism and Godfearers in** EVANS, C. A.; PORTER, S. Eds . **DNTB. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2000, p. 835-847.

afirmar que havia várias abordagens de como os judeus se relacionavam com o mundo gentílico. Os rabbis, por exemplo, citavam vários “níveis” de prosélitos. Este autor também afirma que as evidências históricas encontradas nos escritos rabínicos são mais desfavoráveis quanto ao proselitismo. A crença era a conversão dos gentios quando no “dia do Senhor” ao invés da atividade missionária, ser uma “luz entre as nações” e não “para as nações” (cf. Tb 13,11; Ecl 36,1-17; Is 2,3; Mq 4,2).

McKenzie<sup>105</sup> concorda com o supracitado e diz que inicialmente na Diáspora a atitude era de mostrar o judaísmo como uma religião amigável. Mas havia grandes restrições ao proselitismo, principalmente no judaísmo palestinese. Diz que o nome prosélito se refere aqueles gentios que aceitavam o judaísmo em sua inteireza. Porém a prática era muitíssimo restritiva. O prosélito devia passar por ritos de iniciação, como a circuncisão, banho ritual e a oferta de sacrifício. Devia-se renunciar sua esposa e sua família, seus filhos não poderiam ser seus herdeiros. O prosélito teria que abandonar sua cidadania ou nacionalidade e tornar-se um membro da comunidade judaica. McKenzie afirma que em inscrições de tumbas encontraram-se menos do que vinte nomes de prosélitos. O Novo Testamento menciona tanto os prosélitos (cf. Mt 23,15; At 2,11; 6,5; 13,43) quanto os tementes a Deus (cf. At 10,2.22; 11,1; 13,16.26; 14,1; 16,14; 17,4.12.17; 18,4.7), estes eram os que aceitavam o judaísmo em parte sem aceitar a circuncisão e a total observância da Lei.

Riesner<sup>106</sup> apresenta o tema de maneira mais equilibrada, apesar de não defender o proselitismo por parte dos judeus, diz que, atualmente o debate continua no meio acadêmico<sup>107</sup>. Ele crê que existiu efetivamente um círculo importante de simpatizantes do judaísmo, mas, segundo ele, é preciso fazer uma estrita distinção entre atração e missão.

Sabe-se que o judaísmo já existia na diáspora de maneira significativa em alguns centros tais como Alexandria, Babilônia e Pérsia.

---

<sup>105</sup> MCKENZIE, J. L. Proselyte in **Dictionary of the Bible**. New York: MacMillan Publishing Co.,1965, p. 699-700.

<sup>106</sup> RIESNER, R. **A herança Judaica de Paulo e os inícios de sua missão** em DETTWILER, A.; KAESTLI, J. D.; MARGUERAT, D. orgs. **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.164-165.

<sup>107</sup> DICKSON, J. P. **Mission Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 413 p. Este autor apresenta uma visão positiva sobre as missões farisaicas.

Heyer<sup>108</sup> destaca que o judaísmo alexandrino foi significativo no desenvolvimento do Cristianismo primitivo. Também salienta no I século a presença destacada do influente pensador judeu-helenístico Fílon de Alexandria. Esta personagem também ocupa um papel preponderante no que tange o judaísmo helenístico sendo o seu autor mais prolífico. Suas obras abrangiam categorias diversas, a saber: Apologias baseadas em fatos históricos específicos (por exemplo, sua presença na delegação que foi tentar uma negociação junto ao imperador Calígula, devido às perseguições dos judeus de Alexandria), descrições de grupos (por exemplo, os essênios ou os terapeutas), obras exegéticas; Comentários bíblicos apologéticos, comentários bíblicos alegóricos e livros filosóficos<sup>109</sup>. Fílon<sup>110</sup>, como a sinagoga helenística, prosseguia na tarefa de fundamentar racionalmente o judaísmo com o auxílio de reflexões filosóficas. As ideias de Fílon exerceram influência significativa sobre o Cristianismo primitivo de Alexandria, com eles os cristãos daquela época e das vindouras aprenderam fundamentar a fé bíblica com a filosofia.

Posteriormente no século II a.C. foi dado um passo importante entre o judaísmo e helenismo com a versão grega da bíblia hebraica, a LXX. A história da origem desta tradução, afora os rebusques lendários, evidencia a importância e controle dos rabinos na Diáspora judaica principalmente no mundo helenístico, determinando a hermenêutica das Sagradas Escrituras e a formulação da doutrina sinagoga.

Becker cita Fílon como um paralelo judeu-helenístico de Paulo e também evidencia Josefo:

Na época herodiana, Hillel e Shammai, ambos com suas escolas, estavam em controvérsia com uma interpretação da Lei que, por um lado, era nomística e, por outro, orientada para a historicidade da vida (...) Percebe-se, nessas duas opções decisivas do farisaísmo, a sua capacidade de abrir-se, na sua orientação fundamentalmente legal, para a mudança histórica da época. Assim, certamente terá também assumido uma abertura intelectual para o helenismo e, em consequência disso, terá assimilado a situação da diáspora do judaísmo. Um bom exemplo para isso é o historiador judeu Josefo (ca. De 37/38 até o final do séc. I d. C.): oriundo da nobreza sacerdotal

---

<sup>108</sup> HEYER, C. J. D. **Paulo, um homem de dois mundos**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 18.

<sup>109</sup> KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento, volume 2: História e literatura do Cristianismo primitivo**. p.278-285.

<sup>110</sup> LOHSE, E. **Contexto e Ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 119-130.

saduceia, na juventude adere aos fariseus e toma parte da guerra judaica na Galiléia, tornando-se prisioneiro romano, para, a partir de então, ao lado de Tito, acompanhar o final da guerra, habitando depois em Roma, com direito à cidadania romana e uma renda anual. Sua obra literária dedica-se à tentativa de conciliar judaísmo e cultura helenístico-romana, a partir de uma base judaica.<sup>111</sup>

Assim, pode-se fundamentar com plausibilidade que Paulo, mesmo advindo da Diáspora e tendo obtido, formação inicial em Tarso, na sequência muda-se para Jerusalém onde receberá seu treinamento avançado no farisaísmo.

De acordo com os dados biográficos de Paulo, infere-se que ele fazia parte da elite educada da sociedade judaica. Jeremias defende que é necessário distinguir entre escribas e fariseus (cf. Lc 11,39-52; 20,46) afirmando que os teólogos eram os escribas enquanto que os fariseus eram os “homens da prática”. Porém este autor também diz que os chefes e os membros influentes das comunidades farisaicas eram escribas e entre os tais inclui Paulo de Tarso como um possível participante do Sinédrio ou de tribunais (cf. At 8,1; 9,1-2; 23,6; 26,10-11)<sup>112</sup>.

Paulo como fariseu manteve seu cuidado quanto à interpretação das Escrituras bem como a transmissão da tradição como observa Riesner:

O que contribuiu para o poder de atração do judaísmo possuía (...) um caráter espantosamente intelectual (...) A maneira como Paulo interpretou o Antigo Testamento pode muitas vezes parecer estranha a nós modernos. Mas as regras hermenêuticas que utilizou e que tomou emprestado às escolas judaicas helenísticas demonstraram a muitos de seus ouvintes (...) que ele estava intelectualmente capacitado (...) De seu período farisaico Paulo tinha aprendido que não se pode garantir a coesão de uma comunidade unicamente com a ajuda de uma teologia intelectual, mas que se tem necessidade também de uma tradição bem estruturada. Por duas vezes, o apóstolo transmite tradições de Jesus, utilizando terminologia técnica de transmissão (παραλαμβάνω παραδίδωμι, 1Cor 11,23; 15,3) que tem seu paralelo mais estreito na Mishná. Já na escola elementar da sinagoga e depois na casa de estudo de Gamaliel (cf. At 22,3; Gl 1,14), Paulo aprendera a “receber e transmitir” tradições bem estruturadas.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> BECKER, J. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. p. 68-70.

<sup>112</sup> JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus. Pesquisas de história econômico-social no período intertestamentário**. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p. 322-344.

<sup>113</sup> RIESNER, R. **A herança Judaica de Paulo e os inícios de sua missão** em DETTWILER, A.; KAESTLI, J. D.; MARGUERAT, D. orgs. **Paulo, uma teologia em construção**. p.164-165.

Segal segue esta linha de primazia da interpretação da Escritura em Paulo como um fariseu:

A primeira característica do farisaísmo que Paulo ilustra em seus escritos é demonstrada em seu apelo à Escritura. Desde que ele também parece ter uma grande familiaridade com a filosofia grega, isto é ainda mais impressionante. Ele usa a Escritura para entender as promessas de Deus e para confirmar que seus argumentos sobre a significância do Messias crucificado estão corretos (...) Paulo faz uso de peshet e alegoria, técnicas literárias próximas da comunidade de Qumran e Fílon respectivamente. O que faz Paulo tão interessante é que ele também usa midraze extensivamente para demonstrar seus argumentos cristãos, mesmo quando fala para uma audiência que provavelmente tem pouca admiração por sua erudição rabínica. Mas naturalmente, ao passo que ele usa suas habilidades exegéticas rabínicas, ele também está tentando demonstrar o poder do evangelho que levou um membro de uma das ordens mais prestigiadas e educadas dos judeus a deixar sua posição para testificar a verdade da mensagem cristã. Paulo, como todos de sua época, testifica que os fariseus, eram conhecidos por serem experts da Torá e que eles eram zelosos sobre a prática da Torá.<sup>114</sup>

O próprio Apóstolo se identifica como fariseu “filho de fariseus” (cf. At 23,6; 26,5). A afirmação de Paulo pode ser entendida mais como sua formação nas tradições farisaicas em Jerusalém do que sua filiação (cf. Fp 3,5-6)<sup>115</sup>. Bruce<sup>116</sup> afirma que o pai de Paulo ou ancestrais remotos possuíam associação farisaica, mas admite que a frase possa significar que ele era um discípulo de fariseus. Jeremias<sup>117</sup> e Rapske<sup>118</sup> também alegam que a expressão pode significar que Paulo era discípulo de mestres fariseus ou membro de um grupo farisaico.

Em Atos dos Apóstolos Paulo afirma ter “vivido como fariseu” desde a sua mocidade (cf. At 26,4-5). A forma com que Paulo se refere à sua formação farisaica sempre aponta para uma educação avançada e tem o propósito de salientar suas credenciais. Por exemplo, em Filipenses ele diz que se gloria em

<sup>114</sup> SEGAL, A. F. **Paul's Jewish Presuppositions in** DUNN, J. D. G. Ed. **The Cambridge Companion to ST Paul**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 164-170. Tradução minha.

<sup>115</sup> CHANG, S. S. H. **Paul, Education, and Mission: Reflections on English Theological Education in Korea**. p. 88-89.

<sup>116</sup> BRUCE, F. F. **The Acts of the Apostles**. NICNT. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1990, p. 465.

<sup>117</sup> JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus. Pesquisas de história econômico-social no período intertestamentário**. p. 341.

<sup>118</sup> RAPSKE, B. **Paul in Roman Custody, The Book of Acts in its First Century Setting**. p. 96.

Jesus Cristo e não “confia na carne” (cf. Fp 3,3); Mesmo assim o versículo seguinte aponta para o peso e significância de sua formação dizendo: “Ainda que também podia confiar na carne; se algum outro cuida que pode confiar na carne, ainda mais eu” (cf. Fp 3,4).

Hawthorne salienta que a autodescrição de Paulo como fariseu visa compor suas credenciais privilegiadas:

Os Fariseus eram um “pequeno” partido religioso nos tempos de Paulo, mas era a mais severa das seitas judaicas (Atos 26:5) quanto à aderência à Lei. Não satisfeitos meramente em obedecer a Lei de Moisés, os Fariseus orgulhavam-se também em observar cada uma das miríades de mandamentos contidos na Lei oral, as tradições interpretativas das Escrituras (...) “Fariseu” para Paulo não era um termo de reprovação, mas um título de honra, uma declaração de “mais alto degrau de fidelidade e sinceridade no cumprimento do dever para Deus como prescrito pela divina Torá”.<sup>119</sup>

### **Formação sob Gamaliel**

Paulo afirma ter recebido formação de Gamaliel (cf. At 22,3). Isto leva a indagação sobre as características dessa escola farisaica.

Neusner<sup>120</sup> contesta a opinião geralmente aceita de que Gamaliel pertencesse à escola de Hillel e o associa a Shammai.

Wright<sup>121</sup> explica que estas duas escolas farisaicas eram muito empenhadas sobre a libertação de Israel e a conservação da pureza ritual. A escola de Hillel era “satisfeita em deixar as questões para o Deus de Israel” ao passo que a escola de Shammai era “prontamente disposta a ser o agente zeloso da ação divina”.

Mesmo com estas informações, certos textos parecem aproximar Gamaliel mais de Hillel (cf. At 5,34-39), já Paulo, o seu discípulo parece ter sua atitude e ações mais próximas da escola de Shammai (cf. At 8,1-3; Fp 3,5-6).

O rabbi Gamaliel já fora citado anteriormente no livro de Atos (cf. At 5,34-37). Tratava-se de um notório fariseu, *expert* da Torá e que como um membro do Conselho do Sinédrio recomendou uma atitude mais condescendente para com o movimento de Jesus (cf. At 5,35-39).

<sup>119</sup> HAWTHORNE, G. F. **Philippians**. p. 133-134.

<sup>120</sup> NEUSNER, J. **The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70**. Leiden: Brill, 1971, p. 341-376.

<sup>121</sup> WRIGHT, N. T. **The New Testament and the People of God**. London: SPCK, 1992, p. 201-202.

Santala descreve Gamaliel a partir de fontes judaicas:

Rabban Gamaliel há-zaqen foi presidente do Grande Concílio e líder espiritual de seu povo durante as últimas décadas anteriores à destruição do Templo, cerca de 25-50 a. C. . O nome agregado “há-zaqen” ou “o ancião”, lhe foi dado para distingui-lo de seu neto Rabban Gamaliel de Yavneh, que viveu e trabalhou em Jamnia. Na literatura rabínica contam-se cerca de seis eruditos com o nome de Gamaliel. Os judeus também mencionam em suas fontes que Gamaliel “o ancião” foi mestre de Saulo de Tarso. Gamaliel foi o primeiro do Grande Concílio e era chamado de “Rabban” ou “nosso mestre” (...) Gamaliel resolvia problemas legais contemporâneos... Durante a gestão presidencial de Gamaliel no Grande Concílio também se redigiu a famosa “Halaká”, a aplicação da Lei.<sup>122</sup>

Do ponto de vista da cronologia<sup>123</sup> a declaração de Paulo sobre o ser discípulo de Gamaliel é totalmente factível, pois as fontes rabínicas atestam que este rabbi, Gamaliel I o ancião, viveu antes de 70 a. C.. A Mishná<sup>124</sup> dá o honorável título de “rabban”<sup>125</sup> e afirma que ele era um grande sábio, um dos grandes expoentes em seus dias quanto à Torá. Muitas de suas opiniões são expressas na Mishná sobre assuntos diversos em relação à Lei.

Chilton e Neusner comentam sobre a descrição de Gamaliel:

Gamaliel é identificado como parte integrante do Patriarcado, ou seja, a cadeia de tradição patriarcal que teria começado no Sinai e culminado na Mishná bem como no colegiado de sábios. Uma cadeia de tradição oral (...) Se nós tivéssemos que reconstruir componentes do currículo de estudos que Paulo poderia ter seguido aos pés de Gamaliel, isto é, sob os auspícios do patriarca, isto poderia incluir questões de liturgia, lamentação, tratamento dos escravos, observância do sábado, preparação da Páscoa, preparação dos alimentos nas festas, intercalação do calendário, matérias sobre pureza e impureza cultural (...) O que constitui um aprendizado da halaká (...) Há afinidades entre o ensino de Paulo em suas cartas e as posições de Gamaliel articuladas na Mishná, Toseftá e Talmude. Pode-se traçar uma analogia de lógica e

<sup>122</sup> SANTALA, R. Pablo. **El Hombre y El Maestro. A la Luz de las Fuentes Judías**. Heinola: Bible and Gospel Service, 2005, p. 29-30. Tradução minha.

<sup>123</sup> LÉGASSE, S. **Paul's Pre-Christian Career According to Acts**. In BAUCKHAM, R. Ed **The Book of Acts in its First Century Setting. Vol 4. The Book of Acts in its Palestinian Setting**. p. 377.

<sup>124</sup> WILSON, A. N. **Paul. The Mind of the Apostle**. New York: W. W. Norton & Company, 1997, p.48.

<sup>125</sup> FARRAR, F. W. **The Life and Work of St Paul**. New York: Cassel and Company Limited, 1898, p.25. Este autor afirma que somente sete dos rabbis foram nomeados pelos judeus com o título de rabban e três deles eram Gamalieis. Estes, obtiveram a alta distinção de Nazî ou presidente da Escola.

argumentação em que Paulo aplica princípios claros de halaká muito similares aos de Gamaliel.<sup>126</sup>

Heyer<sup>127</sup> assevera que qualquer pessoa que fosse formada aos pés desse venerável mestre poderia ser considerada especialista na Escritura e na tradição. Paulo teria então em sua juventude mudado para Jerusalém para se formar na exegese da Escritura e tradição sob a direção de Gamaliel.

Holzner tece comentários de como seria esta época:

Os teólogos de então se dividiam em duas escolas: a de Hillel, de caráter conciliador e flexível, que sempre conhecia o meio de suavizar a rigidez sufocante da Lei e a de Schammai, fanaticamente apegada à letra. Gamaliel, neto de Hillel, era digno do seu grande antepassado e Paulo era o seu aluno mais fervoroso (...) (cf. Gl 1,14) (...) Os estudantes sentavam-se no chão ou em bancos baixos, em círculo em torno do mestre, que os ensinava do alto da cátedra (...) Paulo sentava-se, pois, literalmente “aos pés de Gamaliel”. (...) O mestre expunha as diversas explicações que a tradição havia acumulado sobre determinado texto e as novas interpretações que se poderiam fazer (...) Os estudos teológicos abrangiam então duas disciplinas: a Halaká, isto é, a grande massa de tradições e prescrições da Lei, e a Haggadá, ou seja, as verdades religiosas, extraídas da história do Antigo Testamento e das lendas tecidas à sua volta (...) Já conhecíamos dois elementos da formação do futuro Apóstolo: a sua educação religiosa e a sua formação helênica em Tarso. Devemos acrescentar agora um terceiro: a sua cultura bíblica e a sua habilidade em manejar o triplo sentido da Escritura, de acordo com os conhecimentos adquiridos na escola de Gamaliel.<sup>128</sup>

Ainda que se conteste<sup>129</sup> a formação de Paulo sob Gamaliel explicando que se trate de um recurso literário de Lucas a fim de solidificar a identificação de Paulo com o farisaísmo e Jerusalém; Parece que os próprios escritos e ensinamentos paulinos demonstram que recebeu forte treinamento farisaico.

Pode-se notar a realidade de Paulo como uma personagem que transita com mabealibilidade no mundo plural de sua época.

Alguém que obtivera uma formação tal que podia ser usado instrumentalmente por Deus para influenciar judeus, gregos e romanos.

<sup>126</sup> CHILTON, B. D.; NEUSNER, J. **Paul and Gamaliel**. In **BBR** vol 14.1, 2004, p. 1-43. England: Eisenbrauns. Tradução minha.

<sup>127</sup> HEYER, C. J. D. **Paulo, um homem de dois mundos**. p. 22-23.

<sup>128</sup> HOLZNER, J. **Paulo de Tarso**. p. 25-28.

<sup>129</sup> BORNKAMM, G. **Paul, Paulus**. p. 11. BECKER, J. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**.

O Apóstolo é uma figura envolta em complexidade: Cidadão Tarsiano e Romano, Fariseu e Cristão. Tem uma evidente formação tanto helenística quanto judaica. É fato que o Paulo histórico existiu e cabe aos pesquisadores continuar tentando decifrar e desfazer o emaranhado biográfico, histórico, cultural, intelectual e hermenêutico do Apóstolo.

Podemos concordar com a conclusão de Schnelle:

Tanto o caminho de formação do apóstolo como a sua capacidade de sintonizar-se com o horizonte intelectual do respectivo interlocutor mostram a amplitude de sua educação. Essas capacidades abriram a Paulo o acesso a amplas camadas e o predestinaram a ganhar pessoas para o Evangelho, transpondo todas as fronteiras sociais e geográficas. Dessa forma, o pano de fundo biográfico religioso e intelectual do pensamento paulino não pode ser definido de modo monocausal ou alternativo. Antes foi marcado por três grandes correntes de tradições: 1) O Antigo Testamento; 2) O judaísmo helenista; 3) As tradições filosófico-populares do helenismo greco-romano. Esses três âmbitos estão numa interligação múltipla e complexa e formam simultaneamente o pano de fundo e o contexto do pensamento paulino. Além disso, um pensador atuante como Paulo estava sempre capaz e parcialmente obrigado a deixar para trás elementos da tradição e a formar algo novo.<sup>130</sup>

### 3.4 O chamado de Paulo

O tratamento do chamado de Paulo mestre destaca ainda mais a multiplicidade temática com a qual se deparam todos que se propõem tratar da pessoa do Apóstolo.

Paulo, em todo o seu ministério, irá fazer uso da proclamação, do empenho querigmático a fim de expor o Evangelho aos seus ouvintes. Muitas vezes fará uso de pregação, exposição e ensino.

Curiosamente a conversão do Apóstolo não parece passar por um processo de recebimento, consideração e posterior acolhimento de uma mensagem.

Sua conversão parece surgir atrelada com a sua vocação. Sua vocação tem matizes variadas e apresenta Paulo como Apóstolo, profeta e mestre.

---

<sup>130</sup> SCHNELLE, U. **Paulo: Vida e pensamento**. p.93.

## Conversão

Pode-se considerar em relação à experiência do Apóstolo, conversão ou vocação? Parece que na trajetória de Paulo isto se dá como um amálgama<sup>131</sup>. Basta considerar o que Paulo estava em vias de fazer, ou seja, continuar em sua perseguição aos cristãos e aquilo que passa a fazer após o evento com o Cristo ressurreto, isto é anunciar Jesus como Messias e o Filho de Deus (cf. At 9,1-22; Gl 1,23).

Ramos comenta sobre a passagem emblemática da conversão de Paulo:

Esta narrativa acabou por tornar-se quase um paradigma e um modelo literário histórico para exprimir o tema das conversões (...) Lucas compôs esta narrativa de conversão, tomando por modelo<sup>132</sup> diálogos de aparição e de vocação, conhecidos no Antigo Testamento (...) Abraão (...) Jacó (...) Moisés (...) O “diálogo de aparição” é um género literário religiosamente familiar no contexto do Antigo Testamento; ele apresenta um duplo chamamento, uma pergunta ao Senhor, a auto-apresentação da personagem que é objecto de visão e, finalmente, o encargo que se pretendia. Foi precisamente neste sentido que se processou o diálogo de Jesus com Paulo, segundo o relato ocorrido na estrada de Damasco.<sup>133</sup>

Haacker<sup>134</sup> diz que o triplo relato Lucano do evento não usa o termo conversão, mas corrobora sua essência através dos meios narrativos. Então Paulo é chamado para servir aquele cuja memória, ele intentava apagar.

Costa enfatiza que o termo “conversão” não é usado por Paulo em relação si mesmo da seguinte maneira:

É significativo que Paulo nunca usa o termo “conversão” (ἐπιστρέφω) para descrever seu chamado quando da Cristofania. Ele usa este termo, contudo, em 1Tss. 1:9 para descrever como sua audiência gentílica em Tessalônica “voltou-se dos ídolos para Deus” (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ

<sup>131</sup> SCHNELLE, U. **Paulo: Vida e pensamento**. p. 101. Este autor é contrário a esta posição: “O termo da “conversão” deve ser estritamente distinguido da vocação. Enquanto, na vocação, Deus é o único ativo e arranca uma pessoa de sua antiga vida (bem sucedida), no caso da conversão, o acento está nos motivos subjetivos que (geralmente no âmbito de um processo) levam a uma mudança de posição”.

<sup>132</sup> Os “modelos literários” descritos certamente encontram-se no Antigo Testamento, mas o autor desta dissertação acredita que Lucas baseia-se no relato histórico de Paulo, o qual apresenta semelhanças no que tange ao chamado do Apóstolo e as outras personagens bíblicas citadas.

<sup>133</sup> RAMOS, J. A. M. **Paulo de Tarso: A conversão como acto hermenêutico em RAMOS, J. A. M., PIMENTEL, M. C. S.; FIALHO, M.; RODRIGUES, N. S., Coord. Paulo de Tarso. Grego e Romano, Judeu e Cristão**. p. 57-59.

<sup>134</sup> HAACKER, K. **Paul’s Life in The Cambridge Companion to ST Paul**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 160.

τῶν εἰδώλων). Paulo também usa (ἐπιστρέφω) em 2Cor. 3:16, mas o contexto (2Cor. 3:14-16) lida com judeus descrentes que continuam a ter um véu em seu coração quando a Lei de Moisés é lida.<sup>135</sup>

Em relação à consideração da citação acima, pode-se responder que realmente a conversão não é mencionada com a palavra específica; Contudo deve-se inferir contextualmente tanto na composição Lucana quanto no *corpus paulinus* o “padrão antes e depois”<sup>136</sup> que aponta claramente para uma mudança na vida de Paulo. Além disso, a segunda referência que o autor usa (2Cor 3,16) é em si mesma uma chave contra seu argumento. Se o texto menciona “judeus descrentes” e “Mas, quando se converterem ao Senhor, (ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον) então o véu se tirará”; Não é exatamente isto que ocorre quando da Cristofania na estrada de Damasco? Na Cristofania, a Lei de Moisés não é lida para Paulo, porém o próprio Verbo encarnado, de quem a Lei e os profetas faziam referência (cf. Jo 1,14; Lc 24,25-32) é que aparece diante deste “judeu descrente” que Jesus era o Messias. No evento de Damasco o véu, portanto é tirado do coração de Paulo e ele se converte ao Senhor.

Morlan explica o evento conversão na vida de Paulo da seguinte forma:

Interessantemente, nós não temos os elementos típicos de conversão no relato de Paulo (...) Não temos uma mensagem teológica. Neste relato Paulo não está em um contexto onde ele está honestamente buscando a Deus como vemos em outros relatos (cf. At 2; 6; 16; 17). Ao invés disto, Paulo perseguia ativamente a família de Deus e em última instância o filho de Deus (cf. At 9,5). Além disso, não há um chamado ao arrependimento como em Atos dos Apóstolos 2; 3; 5; 17 (...) Eu argumento que há três sinais Lucanos de que Paulo era um real convertido. Primeiro, Paulo foi batizado como um sinal de sua conversão religiosa (cf. At 9,18). Segundo, similar à maneira como Lucas narra outros relatos de conversão (cf. 2,37; 17,20) é a própria pergunta de Paulo (cf. At 9,5) “Quem és Senhor?” que precede e que pode até ter levado à sua conversão. Terceiro, pode ser que Paulo tenha compartilhado de uma situação judaica comum em que arrependimento e conversão eram as únicas maneiras de evitar o julgamento divino. Assim, parece claro que Paulo é um convertido

---

<sup>135</sup> COSTA, T. “Is Saul of Tarsus also among the Prophets?” *Paul’s Calling as Prophetic Divine Commissioning* in PORTER, S. E.; PITTS, A. W. *Social in Literary Contexts for the New Testament*. Leiden: Brill, 2013, p.204. Tradução minha.

<sup>136</sup> Este “padrão antes e depois” será mostrado no desenvolvimento desta seção.

verdadeiro, mas para Lucas, a conversão de Paulo é um evento único e não algo ideal e repetido.<sup>137</sup>

Fabris<sup>138</sup> vai nesta mesma linha e afirma que esta representação de Paulo “convertido” tem sua origem nos Atos dos Apóstolos onde por três vezes é descrita a radicalidade da mudança de Paulo; Que de perseguidor da Igreja passa a Apóstolo de Jesus Cristo. Na perspectiva historiográfica Lucana, Paulo, convertido por iniciativa de Deus, se torna o protagonista da missão entre os gentios. O próprio Paulo em suas cartas não usa o termo conversão. Ele recorre sempre a outro modelo, o do “chamado” de Deus (cf. Rm 1,1; 1Cor 1,1; Gl 1,1) e usa esta expressão para legitimar seu apostolado e explicar sua missão. Também comenta que Ananias desempenha um importante papel na narrativa Lucana, pois este serve em uma função mediadora e acolhe Paulo como “irmão” na igreja de Damasco (cf. At 9,17-20).

Everts<sup>139</sup> sumariza ambos os aspectos conversão/vocação a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e aos Filipenses:

### **Gálatas 1,11-17**

Fonte divina do Evangelho (cf. Gl 1,11-12).

Fonte divina da vocação (cf. Gl 1,15-17).

Contraste com a vida anterior (cf Gl 1,13-15). O Apóstolo destaca sua vida anterior no Judaísmo e a contrasta com seu chamado, vocação e missão.

### **Filipenses 3,3-17**

Suas vantagens no Judaísmo (cf. Fp 3,4-6).

A partir de Cristo, com uma visão superior ele considera suas vantagens como perda (cf. Fp 3,7-8).

Paulo muda e já não se encontra na Lei e sim na graça pela fé em Cristo (cf. Fp 3,9).

Vocação: Compartilhar Cristo (cf. Fp 3,10-11).

Processo de resposta ao chamado (cf. Fp 3,12-14).

---

<sup>137</sup> MORLAN, D. S. *Conversion in Luke and Paul: Some Exegetical and Theological Explorations*. Durham: Durham University, 2010, p.139. Tese de doutorado. Tradução minha.

<sup>138</sup> FABRIS, R. *Paulo. Apóstolo dos gentios*. p. 120.

<sup>139</sup> EVERTS, J. M. *Conversão e vocação de Paulo* em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. p. 260-270.

Seu processo de conversão e transformação de vida deve ser imitado (cf. Fp 3,15-17).

O Apóstolo enfatiza a “verdadeira circuncisão” e a legitimidade do Evangelho não submetido à Lei. A experiência de Paulo é apresentada de forma paradigmática da vida sob a Lei ou sob a graça da vida em Cristo.

Sendo assim o tema central das passagens autobiográficas de Gálatas 1 e Filipenses 3 é o contraste entre a antiga vida de Paulo no Judaísmo e sua vida atual em Cristo. Este mesmo contraste encontra-se também nos três relatos de Atos (cf. At 9,1-19; 22,3-16; 26,12-18).

Percebe-se que pelo fato de que conversão e vocação em Paulo ocorrem de maneira incomum e quase que de forma justaposta, é necessário inferir do texto biográfico o sentido de “antes” e “depois” que evidencia a conversão.

Tem-se em Gálatas 1,13: “Ouvistes certamente da **minha conduta de outrora** no judaísmo” (Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ). Esta conduta, comportamento ou modo de vida é exemplificado de duas formas: Intensa perseguição de cristãos (cf. Gl 1,13) e extremo zelo no judaísmo, “extremamente zeloso das **tradições** de meus pais”, (περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων cf. Gl 1,14).

Sobre estas tradições, Silva<sup>140</sup> comenta que não se trata simplesmente da Torá escrita, mas também da Torá oral. Longenecker<sup>141</sup> acrescenta que estas “tradições” referem-se a: 1. Os ensinamentos e práticas desenvolvidos nas escolas farisaicas do judaísmo do Segundo Templo, que posteriormente foram codificadas na Mishná palestina e Gemará babilônica, nos Midrashim e várias coleções rabínicas sobre a Halaká e Hagadá. 2. As interpretações de natureza mais popular que surgiram nas Sinagogas da época de Paulo, representadas nos Targumim.

Em Gálatas 1,15 tem-se: “Mas **quando** aprouve a Deus” (Ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεός), e ainda em Gálatas 1,16 temos: “**Revelar em mim** seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios...” (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν) . O que nós temos entre o antes e depois da conversão? A revelação de Jesus Cristo.

<sup>140</sup> SILVA, M. *Explorations in Exegetical Method. Galatians as a Test Case*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1996, p. 193.

<sup>141</sup> LONGENECKER, R. N. *Galatians. WBC 41*. Waco: Word Books, 1990, p. 30.

Se em Filipenses 3,4-6 pode-se notar todas as vantagens anteriores de Paulo no judaísmo (privilégios, família, herança religiosa, posição) em Filipenses 3,7-8 demonstra-se novamente o padrão “antes e depois” quando o Apóstolo afirma: “Mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor de Cristo” (Ἀλλὰ ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν) Além disso Paulo contrapõe tudo o que adquirira com a “excelência do conhecimento de Cristo” a quem Paulo chama de “seu Senhor”, (διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου).

Portanto, os textos bíblicos apresentam Paulo tanto em sua vida anterior como “antes”, um fariseu perseguidor da Igreja (cf. 1Cor 15,8-10; Gl 1,13; Fp 3,4-11) quanto a sua nova vida em Cristo como “depois” da conversão (cf. Rm 5,10; 6,3; 8,1-2; 15,16; 2Cor 5,17; Gl 1,10-24; 2,16; 3,26-27; Fp 3,2-11).

O padrão “antes e depois” também é enfatizado de forma evidente no registro Lucano. Paulo passa de uma pessoa que “devastava” a Igreja (Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν, cf. At 8,3; 9,1) para uma pessoa que “proclamava” Jesus como Filho de Deus, (ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, cf. At 9,20). Lucas, em dois capítulos, baseado no evento do encontro com o Cristo ressurreto, apresenta Paulo como aquele que passa da perseguição (λυμαίνω) para o anúncio (κηρύσσω, cf. At 8,3; 9,1.20.22.27-29)<sup>142</sup>.

Este padrão de “antes e depois” também pode ser verificado nas convicções teológicas de Paulo, mais especificamente sua associação do evento em Damasco com a “experiência do Espírito”.

Neste aspecto pode-se notar a consideração de Finny:

O evento de Damasco para Paulo foi uma experiência do Espírito... Em luz de (...) 2Cor 3,1-4-6 (cf. 1Ts 1,4-6.9-10; 2Ts 2,13-14; Gl 3,15; 4,4-7; 1Cor 2,4-5; 6,11) nós temos uma distinta probabilidade de que Paulo experimentou o Espírito em Damasco. A experiência de Damasco chocou as convicções farisaicas e pré-cristãs de Paulo sobre o Espírito. Dadas as convicções judaicas de Paulo sobre a centralidade da Torá, especialmente seu papel como um intérprete que tinha uma habilidade de primeira linha com a Torá divinamente concedida; O evento da Cristofania, que ele crê ter acontecido através da agência do Espírito poderia ter induzido Paulo a

<sup>142</sup> Outros verbos além de (κηρύσσω) são usados para descrever a atividade de pregação inicial de Paulo: Demonstrar, provar (συμβιβάζω), (cf. At 9,22); Falar ousadamente, destemidamente (παρρησιάζομαι), (cf. At 9,27-28) ; Falar e argumentar, discutir, debater (ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει), (cf. At 9,27).

reavaliar suas convicções passadas. Para ele o evento messiânico no Espírito providenciou uma nova revelação além e fora da Torá. A revelação de Jesus como o Filho de Deus exaltado (cf Gl 1,15-16) trouxe uma nova autoridade que é superior às suas prévias convicções sobre a Torá. Assim, para ele a revelação do Evangelho, “a lei de Cristo” (τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ cf. Gl 6,2; 1Cor 9,21) e a “palavra do Senhor” (λόγῳ κυρίου cf. 1Ts 4,15; 1Cor 7,10; 9,14; 11,23; 2Cor 12,9) tem se tornado a maior autoridade.<sup>143</sup>

O seguinte comentário de Everts sumariza bem o aspecto multifacetado da experiência do Apóstolo na estrada de Damasco:

Nenhum termo isolado parece descrever as complexidades da experiência paulina na estrada de Damasco. Como fortes contrastes fazem parte de todo relato dela, a experiência paulina com certeza se qualifica como algum tipo de experiência de conversão. Mas é também importante incluir as dimensões reveladoras da experiência paulina e reconhecê-la como experiência de vocação. Em outras palavras, a vocação de Paulo para ser apóstolo dos gentios faz parte de uma experiência profunda e transformadora de conversão. Vocação e conversão são dois aspectos de uma revelação divina de Cristo a Paulo. As mudanças na vida de Paulo e sua missão aos gentios são os resultados dessa experiência profunda de conhecer Cristo.<sup>144</sup>

## Vocação

Como se tem desenvolvido até aqui, a conversão de Paulo relaciona-se de maneira quase que intrínseca com sua própria vocação a qual é desencadeada em seu encontro com Cristo.

Sabugal descreve esta relação entre conversão e vocação:

A origem de tal conversão, vem de uma causa singular, o beneplácito (εὐδόκησεν) e iniciativa de Deus, que lhe separou (cf. Rm 1,1), “desde o seio materno e me chamou mediante a sua graça” (cf. Is 49,1; Jr 1,5), “para revelar em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios” (cf. Gl 1,15-16). Paulo, recordando a vocação divina e a missão aos gentios (ἔθνεσιν) dos profetas Jeremias e Isaías, refere-se explicitamente à mediação da graça, a origem divina exclusiva e a orientação fundamental da própria vocação, para definí-la nestes termos: Uma íntima e pessoal (ἐν ἐμοί) revelação do

<sup>143</sup> FINNY, P. “Apostle to the Gentiles”, the *Origins of Pauline Pneumatology*. Durham: Tese de doutorado apresentada à Durham University, 2003, p. 155-175. Tradução minha.

<sup>144</sup> EVERTS, J. M. *Conversão e vocação de Paulo* em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. p. 267.

Filho de Deus, destinada a ser anunciada como Boa Nova aos gentios... Esta, de fato, qualificou Paulo para a pregação do “Evangelho” e o exercício de sua vocação de apóstolo universal (...) Vocação (καλέσας), revelação (ἀποκαλύψαι) e missão (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν) formando uma unidade indivisível: Três momentos distintos, porém intimamente inter-relacionados e não separáveis cronologicamente. A partir de uma iniciativa livre e gratuita, Ele confronta Saulo, judeu e perseguidor da Igreja; E a ele é dada a graça singular de anunciar aos gentios as inescrutáveis riquezas de Cristo (cf Ef 3,8). Somente Deus é o responsável da sua vocação apostólica e da revelação de seu Evangelho (cf. Gl 1,11-12).<sup>145</sup>

### 3.4.1 O chamado de Paulo como Apóstolo

Lucas relata a trajetória de Paulo em cerca de dois terços de Atos dos Apóstolos e o descreve como Apóstolo (cf At 14,4.14). O próprio Paulo em suas cartas oferece esta designação (cf. Rm 1,1.5.13; 1Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Gl 1,1.15; Ef 1,1; Cl 1,1).

Paulo tem total consciência da autoridade de seu Apostolado e às vezes precisa reivindicar esta sua posição em face de opositores que visam desacreditá-lo.

Kim<sup>146</sup> aponta a carta de 2Coríntios como um exemplo de defesa<sup>147</sup> do Apostolado de Paulo e sugere os seguintes tratamentos em determinados trechos da carta:

2Cor 2,14-7,16 Apostolado.

2Cor 3,7-18 Comparação entre o ministério de Moisés e de Paulo.

2Cor 10,1-13,10 A defesa da autoridade apostólica de Paulo.

Hughes<sup>148</sup> ratifica esta abordagem e defende que o propósito principal da segunda carta aos coríntios é confirmar a genuinidade do apostolado de Paulo.

---

<sup>145</sup> SABUGAL, S. **La Conversioni Di S. Paolo. Esegese, Storia, Teologia.** Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009, p. 25-27. Tradução minha.

<sup>146</sup> KIM, T. H. **The Origin of Paul's Concern for the Gentiles and Paul's Gentile Mission.** South Africa: Tese de doutorado apresentada à University of the Free State, 2007, p.203.

<sup>147</sup> THRALL, M. E. **2 Corinthians 8-13.** In EMERTON, J. A.; CRANFIELD, C. E. B.; STANTON, G. N. Gen Eds. **ICC.** London: T & T Clark, 2004, p.708-738; 946-965. Esta autora apresenta um excelente estudo sobre a apresentação das credenciais apostólicas de Paulo; Bem como um interessante ensaio: “Paulo, o Apóstolo”.

Falsos apóstolos haviam se infiltrado na igreja coríntia e começaram a desacreditar a autoridade de Paulo, sendo assim necessária a sua defesa.

Schnelle<sup>149</sup> se alinha com estes autores e diz que certos textos surgem nas cartas de Paulo devido a contestação de seu apostolado. Assim em termos textual-pragmáticos devem ser lidos como apologias do Apostolado Paulino (cf. 1Cor 9,1ss; 15,1ss, Gl 1,12-16).

Barnett<sup>150</sup> de acordo com esta mesma perspectiva comenta que em determinado ponto de seu ministério se vê à vontade para se referir a Silvano e Timóteo como apóstolos de Cristo (cf. 1Ts 1,1; 2,6). Mas com as contestações e críticas ao seu Apostolado (cf. 1Cor 9,2; Gl 1,1), passa a fazer uma distinção entre ele e seus cooperadores (Rm 1,1; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gl 1,1; Cl 1,1; Fp 1,1).

Além disso, faz questão de registrar as marcas do verdadeiro Apostolado na construção de sua argumentação contra os “eminentes apóstolos” (τῶν ὑπὲρ λίαν ἀποστόλων cf. 2Cor 11,5; 12,11) e “falsos apóstolos” (ψευδαπόστολοι cf. 2Cor 11,13-15). Assim as marcas do verdadeiro Apostolado seriam, entre outras:

1. É Apóstolo pela vontade de Deus (cf. 2Cor 1,1).
2. Usa sua autoridade para a edificação da Igreja (cf. 2Cor 10,8; 13,10).
3. Não falsifica a palavra de Deus (cf. 2Cor 4,2).
4. Prega a justiça divina que vem de Cristo (cf. 2Cor 3,9; 5,19-21).
5. Seu trabalho e frutos ratificam sua autenticidade (cf. 2Cor 3,2-3; 5,11-13; 10,4-7).
6. Cristo fala por seu intermédio (cf. 2Cor 13,4).
7. Os sofrimentos de Cristo são reproduzidos no apóstolo fiel (cf. 2Cor 1,5).

Paulo emprega o termo “enviado”, (ἀπόστολος)<sup>151</sup>, para especificar sua autoridade para o exercício da função. Ele é um mensageiro e representante autorizado do Senhor crucificado e ressuscitado a fim de anunciar o Evangelho (cf. Rm 1,1; Gl 1,15; 2,8; 2Cor 5,19; 1Ts 2,4-9). Paulo enfatiza que ele é “chamado”, (κλητός), de fato “separado” (ἀφωρισμένος) para o serviço de seu

<sup>148</sup> HUGHES, P. E. **The Second Epistle to the Corinthians**. NICNT. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982, p. 26-29.

<sup>149</sup> SCHNELLE, U. **Paulo: Vida e pensamento**. p. 100-101.

<sup>150</sup> BARNETT, P. W. . Verbete **Apóstolo** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. p. 121-128.

<sup>151</sup> BÜHNER, J. A. Verbete **ἀπόστολος** in BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Eds **EDNT vol 1**. . Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1994, p.144-145. Tradução minha.

apostolado. O chamado ocorreu em uma Cristofania (cf. 1Cor 9,1; 15,9; Gl 1,12.16) durante a qual, simultaneamente, o conteúdo do Evangelho foi estabelecido (cf. Gl 1,12). Paulo aponta para a comunicação da vontade divina (θέλημα), que estabelece seu curso independente da vontade humana (cf. 2Cor 3,5; Gl 1,1). Assim lhe é imposto o dever de pregar (εὐαγγελίζω, cf. 1Cor 9,16). Quem lhe envia é seu Senhor, sendo que o Apóstolo é seu “servo, escravo” (δοῦλος, cf. Rm 1,1; 2Cor 4,5; Gl 1,10; Fp 1,1; 1Ts 2,4.6).

O significado de Apóstolo (ἀπόστολος), está ligado ao caráter peculiar que o termo tem obtido em razão de seu uso popular e judicial em seu equivalente no hebraico “enviado”, (חִלְפֵי, cf. verbo “enviar”, שלח)<sup>152</sup>. De acordo com as fontes rabínicas o “enviado” (חִלְפֵי)<sup>153</sup> é o representante direto daquele que o envia e pode agir legalmente e com sua autoridade. Ele possui uma obediência estrita, e sempre age segundo os melhores interesses de quem lhe enviou.

Na LXX<sup>154</sup>, o verbo “enviar” (ἀποστέλλω) é usado mais de 709 vezes, quase sempre traduzindo o equivalente do verbo hebraico “enviar” (שלח); O verbo hebraico transmite de modo geral, a ideia de ser enviado com uma missão, seja por Deus ou por outro agente humano. Interessante<sup>155</sup> notar que no chamado do profeta Isaías, quando Deus questiona “A quem enviarei, e quem há de ir por nós?” E obtém a resposta do profeta “Eis-me aqui, envia-me a mim”; O verbo para “envio” na LXX é ἀποστέλλω e no hebraico שלח.

Segundo Barnett<sup>156</sup>, Paulo usa o termo apóstolo (ἀπόστολος), ao menos de duas formas diferentes:

1. Apóstolo no sentido “não técnico” (cf. 2Cor 8,23; Fp 2,25). Alguém enviado com uma tarefa mais comum do que religiosa. Neste sentido estes apóstolos se identificam com o “enviado” (חִלְפֵי) dos escritos

<sup>152</sup> ROMEROWSKI, S. *Apôtre à Théologie Du Nouveau Testament. Vol. 3, n.1,2004*. Vaux-Sur-Seine: Faculté Libre de Théologie Évangélique, p. 3-22. Verbo utilizado no Antigo Testamento para indicar a origem da missão divina dos profetas (cf. Ex 3,12 ; 2Cr 24,19 ; Jr 7,25 ; 25,4 ; 26,5 ; 29,19 ; 35,15 ; 44,4 ; cf. Mt 23,37).

<sup>153</sup> O próprio Moisés é “enviado” (verbo שלח) por Deus com uma missão (cf. Ex 3,1-15).

<sup>154</sup> BARNETT, P. W. ; KRUSE, C. G. Verbete **Apóstolo** em REID, D. G. Ed **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova; Edições Loyola, 2013, p. 122-139.

<sup>155</sup> COLLINS, J. C. Verbete (שלח) em VANGEMEREN, W.A. Ed, **NDITEAT, vol 4**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011, p.114-124.

<sup>156</sup> BARNETT, P. W. . Verbete **Apóstolo** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. Eds **Dicionário de Paulo e suas cartas**. p. 121-128.

rabínicos. Geralmente o termo é traduzido neste sentido como “embaixadores, cooperadores ou delegados”.

2. Apóstolo com o sentido “técnico e solene”. Apóstolos não enviados por pessoas para tarefas seculares. Antes, é Cristo que os envia diretamente (cf. 1Cor 9,6; 15,5-9; Gl 1,17-19; 2,7-9; 1Pd 1,1).

Estes são considerados por Paulo com proeminência (cf. 1Cor 12,28) pois possuíam um ministério profético e revelador do Evangelho através do Espírito (cf. 1Cor 2,6-16; Ef. 3,1-9); Este ministério era através da palavra ou da escrita (cf. Rm 16,25-26; 1Cor 2,13; Ef 3.3-4).

Neste sentido Paulo teria sido o “último dos Apóstolos”, porque exatamente as aparições de Cristo ressuscitado cessam após ter aparecer para Paulo “em último (ἔσχατος) lugar” (cf. 1Cor 15,5-11).

A conversão de Paulo e seu conseqüente Apostolado mudam todo o sentido de sua existência, Sabugal<sup>157</sup> pontua que Deus faz com que o Apóstolo conheça por revelação, o mistério de seu plano de redenção realizado em Cristo (cf. Ef 3,3-4); Faz-lhe ministro do Evangelho (cf. Ef 3,6-7), da Nova Aliança (cf. 2Cor 3,6); Investe-o deste ministério por misericórdia (cf. 2Cor 4,1); Confia-lhe o ministério da reconciliação (cf. 2Cor 5,18) e o poder de edificar e não destruir (cf. 2Cor 13,10). Comunica-lhe a graça de anunciar aos gentios as insondáveis riquezas de Cristo (cf. Ef 3,8; Cl 1,25), confere-lhe a palavra da reconciliação (cf. 2Cor 5,19). Paulo é um colaborador de Deus (1Cor 3,9; 2Cor 6,1), ministro de Deus (cf. 2Cor 6,4), ministro de Cristo (cf. 2Cor 11,23), ministro da Igreja (cf. Cl 1,24-25). Tem a tarefa premente de anunciar o Evangelho (cf. 1Cor 9,6.23). Hvalvik<sup>158</sup> discorre sobre a prática apostólica de Paulo e afirma que Lucas registra que o Apóstolo, quando em um mesmo lugar sempre visita uma Sinagoga primeiro (cf At 13,14; 14,1; 17,1-2.10.17; 18,4-6.19; 19,8-9). Afirma-se que este era seu costume (κατὰ δὲ τὸ εἶωθός, cf. At 17,1-2). Lucas parece seguir, embora com variações um modelo padronizado: Entrada na cidade, pregação na sinagoga, resposta inicial positiva, oposição dos “judeus” e uma partida “aos gentios”. A história nem sempre é a mesma. Em Chipre (cf At

<sup>157</sup> SABUGAL, S. *La Conversioni Di S. Paolo. Egesesi, Storia, Teologia*. p. 64.

<sup>158</sup> HVALVIK, R. *Paul as a Jewish Believer- According to the Book of Acts in Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. SKARSAUNE, O; HVALVIK, R. Eds. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007, p. 121-127.

13,5), em Beréia (cf. At 17,10-12) em Atenas (cf. At 17,17) e em Éfeso (cf. At 18,19) Lucas registra que Paulo prega na sinagoga sem oposição dos judeus. De fato, a oposição às vezes também vem dos gentios (cf. At 16,19-24; 19,23-40). O padrão não é simplesmente “judeus primeiro” e então gentios. Quando Paulo prega nas sinagogas, é regularmente mencionado que sua audiência consiste tanto de judeus quanto gentios (cf. At 13,16.26; 17,17; 18,4; 20,21), ou se isto não é explicitamente estabelecido pode-se inferir do contexto. Quando Lucas relata a resposta à pregação missionária, ele sempre se refere tanto aos judeus quanto aos gentios (cf. At 13,43; 14,1; 17,4.12; 19,10.17). Isto significa que o interesse de Lucas nas visitas de Paulo às sinagogas não é limitado à evangelização dos judeus, mas também dos gentios.

Este mesmo autor<sup>159</sup> salienta que Lucas apresenta Paulo, como um Apóstolo dos gentios e um mestre de Israel; Isto está em conformidade com a comissão<sup>160</sup> de Paulo mostrada em Atos dos Apóstolos. Em todas as três versões do evento de Damasco há um elemento de comissão. A comissão é apresentada nas palavras do Senhor a Ananias que destaca a tarefa de Paulo em levar seu nome diante dos gentios, reis e os filhos de Israel (cf. At 9,15). As palavras para Ananias mostram que a comissão de Paulo era universal também no segundo relato (cf. At 22,15), Paulo haveria de pregar o Cristo para “todo mundo” ou mais especificamente “para todos os homens” (πρὸς πάντας ἀνθρώπους). Na última versão Paulo também menciona a ordem de Cristo: Eu te livrarei “de seu povo e das nações gentias” (ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν), “às quais te envio” (εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε, cf. At 26,17-18). Nesta expressão o fraseado é ambíguo. O pronome “quais” (οὓς) pode se referir tanto ao “seu povo” e “as nações gentias”. Em luz do que já foi exposto, parece melhor considerar que tanto judeus quanto gentios estejam incluídos. Isto se alinha com o que Paulo diz depois (cf. At 26,20) e o que já dissera em Mileto (cf. At 20,21). Em seus relatórios às comunidades de Antioquia e Jerusalém, Paulo enfatiza seu ministério entre os gentios (cf. At 14,27; 15,3.12; 21,19) mas deve-se lembrar que estes relatos levam a uma preparação para o Concílio de Jerusalém (cf. At 15). Além disso, a comissão apostólica de Paulo está

<sup>159</sup> HVALVIK, R. *Paul as a Jewish Believer- According to the Book of Acts in Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. p. 126-130.

<sup>160</sup> “Comissão” ou “Grande Comissão” é um termo comumente utilizado no Protestantismo bem como no seguimento evangélico e destaca a ordenança e chamado de Cristo (cf. Mt 28,19-20).

amparada nas próprias Escrituras de Israel (cf. Is 42,7; At 26,22-23). Quando Paulo recebe a tarefa mais específica de partir para os gentios, ele está como um judeu piedoso orando no Templo (cf. At 22,17-21). Não há dúvida de que Paulo entendia a si mesmo como um Apóstolo aos gentios; Isto é explicitamente estabelecido (cf. Rm 1,5; 11,13; Gl 1,16; Ef 3,8; 1Tm 2,7; 4,17). Isto, contudo não exclui seu ministério de abraçar os judeus (cf. Rm 11,13-14; 1Cor 9,20).

### 3.4.2 O chamado de Paulo como Profeta

Ainda que não destacado tão diretamente quanto outros títulos de Paulo, o ser profeta também faz parte de seu ministério.

Becker<sup>161</sup> reiteradas vezes menciona que Paulo relata a sua conversão recorrendo à linguagem convencional da vocação profética; E fundamenta sua autoridade como enviado de Deus, destacando o aspecto profético de seu Apostolado. Sem prejuízo da proeminência do título de Apóstolo, Paulo, define sua posição a partir das tradições proféticas.

Kim destaca o aspecto audível<sup>162</sup> do chamado profético de Paulo:

Se Paulo interpreta sua própria experiência em Damasco como um chamado similar a um chamado profético, tal qual Isaías e Jeremias, ele implica alguma forma de comissionamento verbal, devido ao fato que o aspecto auditivo estava presente em ambos os casos: Note a expressão (אֶת־קוֹל אֲדֹנָי אֹמֵר) “Então eu ouvi a voz do Senhor dizendo” (cf Is 6,8) e a expressão (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר) “A palavra do Senhor veio para mim, dizendo” (cf. Jr 1,4). Ele interpreta sua própria experiência em Damasco como um chamado equivalente ao chamado profético. Os três relatos de sua experiência em Atos mostram que Paulo ouviu uma voz diretamente. Em Gl 1,15-16 também temos a indicação de uma voz o que corresponde a Atos 26,17-18.<sup>163</sup>

<sup>161</sup> BECKER, J. *Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia*. p. 113-124.

<sup>162</sup> FINNY, P. “Apostle to the Gentiles”, *the Origins of Pauline Pneumatology*. p. 158-160. Este outro autor destaca tanto o aspecto audível quanto o visual salientando o sentido do verbo (ὄραω) “ver” (cf. 1Cor 9,1) quanto o substantivo (ἀποκάλυψις) “revelação” (cf. Gl 1,12).

<sup>163</sup> KIM, T. H. *The Origin of Paul’s Concern for the Gentiles and Paul’s Gentile Mission*. p. 232.

Em outras palavras, nota-se o caráter profético alusivo de forma marcante na construção retórica das cartas de Paulo. Sua autocompreensão como profeta é evidenciado pelos termos que ele escolhe na composição de seus relatos autobiográficos sobre sua conversão e vocação.

Segal<sup>164</sup> também relaciona a conversão/vocação de Paulo com os profetas de Israel. Ele comenta que Lucas tinha a intenção em sua redação que a conversão de Paulo fosse entendida como um chamado profético. A descrição da conversão de Paulo, como relatada por Lucas pode ser traçada até a Bíblia Hebraica e os temas dos chamados proféticos, fazendo paralelos com o comissionamento de Jeremias (Jr 1,5-11) e Isaías (Is 6,1-9). Estes temas incluem um encontro com Deus, um comissionamento divino, uma resistência do profeta, confirmação divina e preparação para a tarefa através de sinais e maravilhas. Este mesmo autor faz um paralelo muito interessante entre Paulo e Ezequiel:

O paralelo com o relato de Lucas sobre a conversão de Paulo mais intrigante é o comissionamento do profeta Ezequiel, cujo chamado foi muito especial em muitos aspectos. Ezequiel teve uma visão<sup>165</sup> de uma figura na forma de homem, o qual é chamado “a semelhança da imagem da Glória de Deus”. Quando Ezequiel vê a Glória de Deus, ele relata: “Caí sobre o meu rosto, e ouvi a voz de quem falava” (Ez 1:28). O Senhor então ordenou a Ezequiel para levantar-se, dizendo: “Filho do homem, põe-te em pé, e falarei contigo (...) Filho do homem, eu te envio aos filhos de Israel, às nações rebeldes que se rebelaram contra mim; eles e seus pais transgrediram contra mim até este mesmo dia.” (cf. Ez 2:1-3). De acordo com Lucas, Paulo também tem uma revelação da Glória de Deus. Paulo ouve uma voz falando e isto é claramente uma voz revelatória porque Paulo reage como o fez Ezequiel: ele cai ao chão. Paulo em Lucas então se levanta, mas com uma modificação significativa: Ele recebe a tarefa para ir às nações estrangeiras para proselitizar uma nação de rebeldes, gentios mais do que judeus como em Ezequiel (...) Noções religiosas ocidentais de conexão entre conversão e vocação são baseadas sobre a história de Lucas sobre Paulo, mas esta história mostra que o fenômeno religioso e emocional da conversão foi entendido pela geração contemporânea de Paulo, tanto de judeus quanto cristãos como um comissionamento profético para divulgação da palavra de Deus para uma determinada audiência.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> SEGAL, A. F. **Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee.** London: Yale University Press, 1990, p. 9.

<sup>165</sup> (cf. Ez 1,26-28; 2,1-7).

<sup>166</sup> SEGAL, A. F. **Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee.** p. 9.

Para o autor<sup>167</sup> acima, Lucas apresenta explicitamente Paulo tanto como Apóstolo quanto Profeta e discorre mais sobre o paralelo entre Paulo e Ezequiel. Salaria a preponderância e intersecção da expressão “Glória do Senhor” com referência a Cristo nos escritos paulinos (cf. Rm 6,4; 9,23; 8,17-18.29; 1Cor 2,8; 15,49; 2Cor 3,16-4; 6.15-17; Ef 1,17-18; 3,16; Fp 3,21; 4,19; Cl 1,27; 3,4). Afirma que a conexão feita por Lucas entre o chamado de Ezequiel pode ser visto claramente nos próprios escritos do Apóstolo. Lucas apresenta a primeira interpretação da conversão de Paulo, configurando-a em termos do comissionamento profético de Ezequiel: Como uma conversão, comissão ou vocação. O movimento de Paulo em direção a Cristo e seu seguimento é interpretado como resultado de uma revelação da imagem da Glória de Deus. Paulo, de fato, conhecia profundamente os registros proféticos das Escrituras de Isreal e valeu-se destas muitíssimas vezes. O uso paulino da expressão “palavra do Senhor” (λόγου κυρίου), concernente a seus ensinamentos sobre a volta do Senhor (cf. 1Ts 4,15-17), é semelhante ao uso formal da expressão equivalente no Antigo Testamento “palavra do Senhor” (דְבַר־יְהוָה, cf. Jr 1,2; Ez 1,3; Os 1,1; Jl 1,1).

Aune<sup>168</sup> demonstra que no judaísmo rabínico do Segundo Templo, a profecia era geralmente entendida como subordinada à Torá. Moisés foi designado como um legislador e profeta; Profetas posteriores, inclusive profetas escatológicos eram considerados como especialmente capacitados para a interpretação da Torá (cf. 1Mc 4,46).

Ciampa descreve Paulo como consciente de um Apostolado que tem um fundamento profético:

A maneira de Paulo revelar sua própria pessoa na aura e glória de Deus e seu Cristo também é remanescente da prática de identificar a autoridade e mensagem de alguém com Deus (...) A pregação do Evangelho pode em si mesma ser entendida como um ministério profético, baseada, como de fato o é na proclamação profética da restauração escatológica do povo de Deus. Neste sentido, o conceito do Evangelho em si mesmo está carregado de promessas e conceitos proféticos. Ao

<sup>167</sup> SEGAL, A. F. **Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee.** p. 10-11.

<sup>168</sup> AUNE, D. E. **Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World.** Grand Rapids, Michigan: W. Eerdmans Publishing Co., 1983, p. 97-100.

ênfatizar que toda a sua vida e ministério gira ao redor da ministração da palavra das boas novas da restauração escatológica, Paulo já tem sugerido que seu ministério também é profético.<sup>169</sup>

Paulo, portanto, segundo Evans<sup>170</sup>, entendia o Apostolado em termos da tradição profética véterotestamentária. A relação é nítida porque tanto Moisés (cf. Ex 3,10-15) quanto os profetas são os que foram “enviados” pelo Senhor (cf. Is 6,8; Jr 1,7; 7,25; Ez 2,3). No Novo Testamento o Senhor Jesus emprega terminologia evidentemente semelhante ao chamado e incumbência profética em relação aos Apóstolos (cf. Mt 23,37; Mc 1,2; Lc 9,2; 10,3; 13,34; 22,35).

Evans analisa esta ligação entre profetas e apóstolos a partir do tratamento que Paulo faz de Isaías em sua carta aos Romanos:

De interesse ao presente estudo é o entendimento de Paulo quanto às “boas novas” (...) Há mais de vinte anos Ferdinand Hahn fez uma sugestão intrigante de que o conceito de Cristianismo do apóstolo é traçado desde Is 61:1 (...) No contexto de Rm 10:15, onde parte de Is 52:7 é citado, nós temos provavelmente alusões a Is 61:1. No v. 8 Paulo se refere à palavra da fé “a qual nós pregamos” (κηρύσσομεν). Novamente no v. 14 ele pergunta “como ouvirão se não há quem pregue?” (κηρύσσοντος). No v. 15 ele pergunta “como eles pregarão (κηρύξωσιν) se não forem enviados? (ἀποσταλώσιν). A combinação de (κηρύξωσιν) e (ἀποσταλώσιν) provavelmente faz alusão a Is 61:1 “...para proclamar boas novas aos pobres ele tem me enviado (ἀπέσταλκέν)... para pregar (κηρύξαι) liberdade aos cativos”. A ocorrência de (εὐαγγελίσασθαι) na citação de Is 52:7 provê, naturalmente, uma ligação com Isaías 61 onde o mesmo verbo (εὐαγγελίζω) ocorre.<sup>171</sup>

Evans<sup>172</sup> prossegue afirmando a probabilidade do entendimento que Paulo tinha de si mesmo como um profeta dos últimos dias, devido ao seu chamado, visões, maneira de falar sobre si mesmo e seu ministério, seu uso das Escrituras e apresentação de si mesmo como um embaixador de Deus. A ligação entre apóstolo e profeta é em si mesma importante. Se um profeta deve

<sup>169</sup> CIAMPA, R. E. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. WUZNT 102. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p.235.

<sup>170</sup> EVANS, C. A. *Paulo como profeta* em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. Eds *Dicionário de Paulo e suas cartas*. p. 1018-1021.

<sup>171</sup> EVANS, C. A. *From Gospel to Gospel: The Function of Isaiah in the New Testament* in BROYLES, C. C.; EVANS, C. A. *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition. Vol 2*. Leiden: Brill, 1997, p. 687-689.

<sup>172</sup> EVANS, C. A. *From Gospel to Gospel: The Function of Isaiah in the New Testament*. Leiden: Brill, 1997, p. 687-689.

proclamar as “boas novas” (como é explicitamente expresso em Is 61,1-2), então o entendimento dos apóstolos como profetas provê a garantia necessária para a proclamação apostólica das boas novas.

O Apóstolo tanto tinha ciência que a palavra profética era fruto de revelação divina que assim configura o Antigo Testamento como o fundamento, e o Evangelho que prega e suas cartas como cumprimento e revelação do mistério (cf. At 13,22-41; Rm 16,25-26; 1Cor 4,1; 15,15; Ef 3,3-4; Cl 4,3). A identificação de Paulo como profeta se dá concomitantemente com sua conversão e vocação. “O profeta (נְבִיא) do Antigo Testamento foi também chamado de vidente (רֹאֶה), devido ao papel significativo que as visões desempenhavam com frequência na atividade profética”<sup>173</sup> (cf. 1Sm 9,9; Is 1,1; 6,1-13; Ez 1,1; 8,4; Na 1,1). E o Apóstolo também participa deste processo fenomenológico (cf. At 9,3-7; 16,6-10; 18,5-11; 20,20-23.25.29; 27,22-44; 1Cor 2,10; 14,37; 2Cor 12,1-7; Gl 1,12.16; 1Ts 4,15); E exatamente devido à sua experiência profética inerente à sua missão, Paulo é descrito como aquele que pratica o discernimento quanto a possibilidade da atuação de falsos profetas, tal qual os profetas de Israel (cf. Ez 13,6-9; At 13,6-11; 16,16-18; 1Cor 14,3-5.29-33.37-40; Gl 1,6-9; 1Ts 5,19-22; 2Ts 2,2). Neste caso o Apóstolo pronuncia anátema contra a falsa profecia conforme a prescrição da Lei (cf. Dt 13,1-18; 20,17-18; Gl 1,8-9).

Ciampa comenta o texto de Gálatas 1,6-10 e sugere que há um conceito de apostasia que governa esta unidade:

Quando se aponta que os gálatas tão rapidamente passaram daquele que os tinha chamado à graça de Cristo para outro evangelho sinaliza-se que estes seguiram o exemplo dos israelitas no Sinai. No texto e cenário do Êxodo há certa ambiguidade no relacionamento entre o abandonar o caminho de Deus ordenara, abandonar o próprio Deus e o se voltar aos ídolos. O que Deus os acusa de estar fazendo é abandonar o caminho que Ele ordenara. A descrição do que eles fazem é que os mesmos se voltaram à idolatria. (...) Similarmente, abandonar a revelação de Deus é frequentemente descrito ou entendido na tradição judaica como o deixar a Deus e se voltar aos ídolos (cf. Ex 32,8; Dt 9,12.16; 11,28; 31,16.18.20.29; 32,16-17.21; Jz 2,17; Mt 2,11; Jt 5,7-8.18). À luz deste contexto

<sup>173</sup> ROBECK JR, C. M. Verbete **Profecia, profetizar** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. Eds **Dicionário de Paulo e suas cartas**. p. 1008-1018. Neste parágrafo houve adaptação e reelaboração de pontos pertinentes à pesquisa.

o relacionamento em Gálatas entre deixar a Deus e voltar-se para outro evangelho que eles não conheciam é similar à ambiguidade encontrada em Êxodo e nos textos relacionados. Ao falar sobre abandonar o Deus verdadeiro ou a sua divina mensagem e ir para deuses e mensagens religiosas falsas eles agem como os israelitas. Para os oponentes de Paulo, pregar, pregar um evangelho que eles não conheciam anteriormente, um evangelho que de fato não é evangelho, evoca o material escriturístico sobre a pregação de deuses que os israelitas não conheciam, que de fato não eram deuses. (...) À luz de todo este entendimento contextual escriturístico sobre a descrição de Paulo quanto a situação em Gálatas, parece que os novos mestres da Galácia são descritos como que atuando no papel de falsos profetas que estão seduzindo o povo para a apostasia. Devido ao fato que a proclamação do evangelho é um ministério profético e os oponentes de Paulo estão pregando um falso evangelho, assim eles podem ser categorizados asperamente como um tipo de falsos profetas.<sup>174</sup>

Sandnes também salienta o chamado apostólico de Paulo (cf. Gl 1,15-16) contrastado e usado de forma apologética contra a falsa profecia e destaca o pano de fundo vétero-testamentário para tanto:

Paulo utiliza seu chamado apologeticamente, a fim de legitimar sua reivindicação como apóstolo. Há uma correspondência interessante com as narrativas de chamado do Antigo Testamento. O chamado de Isaías (cap. 6) introduz a história do conflito entre o profeta e o rei, e legitima a autoridade do profeta. Amós, em seu conflito com o sacerdote Amazias, recorre ao seu chamado para demonstrar sua autoridade (Amós 7:14-15). Isto pode ser mais claramente visto em Jeremias. Jeremias foi comissionado diante de um povo que odiava suas profecias (Jr. 1:8.18). Seu chamado foi repetidamente contestado em seus encontros com falsos profetas. Na polêmica contra os falsos profetas, Deus nega que eles tenham sido enviados (שָׁלַח), e que Ele tenha lhes falado (דִּבֶּר), (Jr. 23:18.21). Este vocabulário se refere a um chamado (Jr. 1:7) que aqui é rejeitado. Eles não são chamados. O mesmo vocabulário é negado, em relação aos falsos profetas, em Jr 14:14-15; 23:32; Ez. 13:6-9. No coração da polêmica está o fato de que os falsos profetas não foram chamados. O próprio Jeremias foi acusado de ser um falso profeta. Ao predizer a queda do Templo ele suscitou a ira do povo e teve que se defender (Jr. 26:12-15). Sua apologia começa com a declaração de que fora chamado (Jr. 26:12) e também conclui com a mesma ênfase “na verdade, o SENHOR me enviou a vós” (בְּאֵמַת שְׁלַחְנִי יְהוָה) cf. Jr. 28:9.15). Além disto, ele foi desafiado por pregar, (Jr. 43:2), um termo frequentemente usado para as falas dos falsos profetas (Jr. 5:31; 23:22: 1Rs

<sup>174</sup> CIAMPA, R. E. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. p. 243-244. Tradução minha.

22:22-23). Isto mostra que a negação do envio do profeta é uma maneira de lhe declarar um falso profeta (Jr. 28:15-16). Bem próximo quanto esta questão de legitimidade de envio pode ser visto em Zc. 2:12.13.15; 6:15, onde se encontra o mesmo critério para a distinção da verdadeira e falsa profecia.<sup>175</sup>

Os paralelos que podem ser traçados entre o Apóstolo e os profetas de Israel são diversificados:

1. A missão de Paulo como enviado de Deus: (cf. Is 49,6 e At 13,47; Is 42,7.16; 61,1 e At 26,17-18; Jr 1,7-8,19 e At 26,17).
2. A autoridade<sup>176</sup> de Paulo (cf. 2Cor 10,8; 13,10 e Jr 1,10).
3. A compulsão para a pregação (cf. At 20,26; 1Cor 9,16-19; 1Ts 2,4 e Jr 4,19; 6,11; 20,7-9; 23,9.29; Ez 3,17-19; 33,7-9; Am 3,7-8).
4. A oposição ao seu ministério (cf. 1Cor 9,3; 1Tes 2,3.5-6 e Jr 16,1-4).
5. O agir pneumatológico no ministério do Apóstolo (cf. At 13,2; 16,6-10; 20,22-23; 1Cor 2,4.13; 7,40; 1Ts 1,5; Rm 15,17-19 e Is 48,16; 59,21; Jr 1,4; Ez 2,2; 3,12; Mq 3,8; Zc 7,12).

Também se pode notar a identificação de Paulo como profeta no relato de Lucas quanto aos líderes da Igreja em Antioquia, Paulo é mencionado entre os “profetas e mestres” (προφῆται καὶ διδάσκαλοι) que ministravam ali (cf. At 13,1). Parece que o autor de Atos conserva certa intercambialidade entre os termos, pois no contexto maior Barnabé e Paulo são descritos em sua tarefa de mestres em Antioquia (διδάσκω, cf. At 11,26). No versículo seguinte são mencionados profetas (προφῆται) advindos de Jerusalém também para Antioquia (cf. At 11,27). Em um capítulo próximo, novamente em Antioquia os dois termos são mencionados em conjunto<sup>177</sup> (προφῆται καὶ διδάσκαλοι) e uma

<sup>175</sup> SANDNES, K. O. **Paul- One of the Prophets?** WUZNT, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, p. 67. Tradução minha.

<sup>176</sup> SANDNES, K. O. **Paul- One of the Prophets?** P. 9. Este autor também comenta sobre a autoridade e o “auto-entendimento profético de Paulo” (*Zum prophetischen Selbstverständnis des Paulus*) e afirma que Paulo, como os profetas exerce o juízo da autoridade divina, pois atua como mediador da mensagem, veredito e juízo divino. Ele divide esta autoridade em três aspectos: “Exortação profética” (*prophetischer Mahnrede*), (cf. Rm 13,11-14; 1Ts 5,1-11; 1Cor 7,29-31); “Pregação profética de juízo” (*prophetische Gerichtspredigt*), (cf. Rm 16,17-20; Fp 3,17-4,1; Gl 1,6-9); “Anúncio profético de salvação” (*prophetische Heilsvorkündigung*), (cf. 1Ts 4,13-17; Rm 11,25-26). Tradução minha.

<sup>177</sup> Deve-se notar que na tradição paulina os termos são destacados separadamente (cf. 1Cor 12,28; Ef 4,11).

possível tradução seria “profetas mestres”<sup>178</sup> assim como temos “pastores mestres” (ποιμένας καὶ διδασκάλους) em Efésios (cf. Ef 4,11). Esta possível intercambialidade<sup>179</sup> utilizada por Lucas fica mais evidente quando Paulo, que já fora mencionado como mestre e profeta (cf. At 11,26; 13,1), pronuncia juízo contra o falso profeta (ψευδοπροφήτης) Elimas. Neste relato Paulo que fora chamado pelo Espírito Santo e comissionado pela igreja (cf. At 13,2-3) age como os profetas de Israel, sobrenatural e pneumatologicamente, “Paulo Cheio do Espírito Santo”, (Παῦλος πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου), e rebate a atuação maligna do falso profeta (cf. At 13,8-11).

Miller concorda com a posição de que o confronto com Elimas indica que Barnabé e Paulo estavam inclusos entre os profetas:

A identificação de Elimas como um falso profeta não é coincidente. Nós temos aqui um conflito clássico entre profetas falsos e verdadeiros. A combinação da terminologia (προφήτ-) e a caracterização profética leva à conclusão de que Lucas esperava que seus leitores considerassem Paulo e Barnabé como profetas (...) Uma vez que se reconheça que Lucas tenha incluído Paulo e Barnabé entre os profetas de Atos 13:1, é possível identificar outras características atribuídas a Paulo e Barnabé (...) Como os profetas do AT, Paulo foi escolhido por Deus (cf. At 9:15; 22:14; 26:16) e enviado para proclamar uma mensagem (cf. At 26:16-17); Ele experimentou perseguição (cf. At 9:16); teve visões (cf. At 16:9; 18:9; 22:17-21; 27:21-25), predisse o futuro (cf. At 27:10); Exerceu discernimento sobrenatural (cf. At. 14:9); Realizou milagres que são descritos como “sinais e maravilhas” (cf. At 14:8-11; 15:12; 16:16-18; 19:11-12; 20:7-12; 28: 3-10). Barnabé também é caracterizado como “um homem bom, cheio do Espírito Santo e fé (cf. At 11:24).<sup>180</sup>

<sup>178</sup> PARSONS, M. C. *Acts*. PARSONS, M. C.; TALBERT, C. H.; Gen Eds. **PCNT**. Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2008, p. 184. Este autor menciona que a liderança da congregação de Antioquia consistia de “**mestres-profetas**”, que expressavam exortações e instruções inspiradas pelo Espírito; Também menciona a combinação entre profetas e mestres presente no Didaquê.

<sup>179</sup> BARRETT, C. K. *Acts*. London: T & T Clark, 2002. p. 24,177,191. Este autor admite a possibilidade de que os cinco nomes mencionados da liderança da igreja em Antioquia, atuassem tanto como profetas quanto mestres (cf. At 13,1).

<sup>180</sup> MILLER, D. *Luke’s Conception of Prophets Considered in the Context of Second Temple Literature*. Tese apresentada à Escola de Estudos Graduados como cumprimento parcial dos requerimentos para o grau de Doutor em Filosofia. MacMaster University. Hamilton, October, 2004, p. 117-118. Tradução minha.

Bonneau<sup>181</sup> não tem dúvidas sobre a necessidade de contar Paulo tanto entre os apóstolos quanto entre os profetas que desempenharam um papel essencial, não somente na fundação do cristianismo, mas, ainda mais na sua expansão no território helenístico.

Pode-se contestar como equivocada a afirmação de Comblim sobre a compreensão que Paulo tinha de si mesmo como profeta:

Alguns perguntam se Paulo se considerava profeta. Ora, ele sempre reivindicou o título de apóstolo e nunca falou de si mesmo como de um profeta. Por sinal, se todos os cristãos podem profetizar, todos têm o aval de ser profetas (...) Paulo pode também profetizar, mas não é profeta (...) No entanto, ele enxerga a sua vocação de apóstolo na linha das vocações dos profetas Jeremias (cf. Jr 1,4-5) ou Isaías (cf. Is 49,1-6). Ele recebeu a missão de realizar a esperança dos profetas quanto à chegada das nações no povo de Deus (cf. Rm 1,5-6.13-15; 11,13; 15,7-21).<sup>182</sup>

Em um único parágrafo, o autor acima citado coloca ideias contraditórias, pois tenta democratizar uma missão que é específica. Aliás, ele mesmo cita textos que são bem claros sobre o papel singular do Apóstolo Paulo.

Quanto à possibilidade de “todos os cristãos poderem profetizar”, deve-se observar a distinção entre profetizar como termo “não técnico” no sentido de “falar das grandezas de Deus”, neste aspecto a profecia é para todos; Profetizar como carisma do Espírito Santo (cf. Rm 12,6; 1Cor 12,10.28; 14,1.3.29-32; 1Pd 4,11). Neste sentido, Paulo ensina sobre as funções específicas na Igreja e faz a pergunta retórica: “são todos profetas?” (μη πάντες προφήται; cf. 1Cor 12,27-29), na construção de seu argumento, ele espera uma resposta negativa. E profetizar como um portador da revelação divina, neste sentido a profecia é bem singular (cf. Gl 1,12).

Moon<sup>183</sup> desenvolveu um estudo sobre os “profetas por excelência” em que verifica Moisés, Samuel e Elias, como profetas extraordinários que executam a tarefa sacerdotal, bem como a tarefa legisladora da renovação da Aliança. Estas personagens fundamentariam, segundo ele, o papel do próprio Jesus e

<sup>181</sup> BONNEAU, G. **Profetismo e Instituição no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 229.

<sup>182</sup> COMBLIM, J. **A profecia na Igreja**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 79.

<sup>183</sup> MOON, S. **Jesus and his Apostles as Prophets Par Excellence in Luke-Acts**. Stellenbosch: Thesis presented in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Theology in the Faculty of Theology at Stellenbosch University, December 2013.

seus apóstolos como profetas tanto no Evangelho de Lucas quanto nos Atos dos Apóstolos. Ele discorre sobre o tema da distintividade entre os agentes de profecia tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento. Comenta que a própria Escritura especifica diferenças entre profetas comuns<sup>184</sup> e profetas por excelência (cf. Dt 18,15-19; 34,10-12; 2Rs 2,9.15; Lc 4,18-19; At 1,21-22; 9,15-16). Por exemplo, Moisés é descrito como um protótipo de “profeta por excelência” e esta superioridade teria as seguintes causas:

1. Seu relacionamento íntimo com Deus (cf. Ex 19,20; 20,20-21; 24,15-28).
2. A recepção e revelação da Torá no Sinai (cf. Nm 12,6-8; Dt 18,15-22; 34,10-12).

Segue-se uma conexão intertextual de Moisés com Samuel e Elias, sendo que estes também exercem o papel de sacerdotes bem como tem sua ligação com a Torá através da renovação da Aliança (cf. Ex 19,24; Dt 29-33; 1Sm 7,2-12; 11,15-12,25; 1Rs 18,20-46). Assim, a revelação e renovação da Aliança sempre estiveram atreladas ao início de uma nova fase da história progressiva do povo de Deus. O autor propõe que no Novo Testamento se dá esta mesma configuração em Jesus e seus Apóstolos. Eles são escolhidos e ungidos para missões especiais. Ainda faz uma interessante associação entre a entrega da Lei no Sinai e o evento do Pentecostes, inferindo na legitimação dos Apóstolos como profetas, devido sua ligação com a sua unção e ligação com a palavra do Senhor.

Miller vai nesta mesma linha e apoia a caracterização profética dos discípulos/apóstolos, principalmente após o Pentecostes:

O Evangelho de Lucas às vezes atribui características proféticas aos discípulos (...) Em Lucas 9:61-62, a resposta de Jesus sobre que poderia ser discípulo ecoa a resposta de Elias para Eliseu em 1 Rs 19:20. Em Lucas 9:52-56, o pedido dos discípulos para evocar fogo dos céus como Elias fez, sugere que eles associaram a si mesmos com o papel de Elias. Em Lucas 10, a missão dos Doze é estendida à missão dos setenta enviados por Jesus para curar enfermos e proclamar que “o reino de Deus é chegado a vós” (Lc. 10:9). A missão é tão intimamente relacionada a própria obra de Jesus, que aqueles que rejeitam os mensageiros também o rejeitam (Lc. 10:16). Se

---

<sup>184</sup> O referido também pode ser constatado no Novo Testamento onde também são apresentados “profetas comuns” (cf. At 11,27-28; 13,1-3; 15,32; 21,10-11). Deve-se salientar, entretanto, que entre estes “profetas comuns” é mencionado Paulo que já fora vocacionado de maneira especial por Jesus e agora separado pelo Espírito para a execução de sua missão Apostólica e profética (cf. At 9,6.15.17.20; 13,1-3).

Jesus foi um profeta e os discípulos compartilharam de sua missão, então uma comparação dos apóstolos com a “companhia dos profetas” das narrativas de Elias e Eliseu é coerente (...) Jesus chamou os discípulos abençoados porque eles viram coisas que os profetas almejavam ver (Lc. 10:21-24); A eles também foi permitido conhecer os segredos do Reino (Lc. 8: 9-10).<sup>185</sup>

Miller<sup>186</sup> prossegue com seu argumento afirmando que após o Pentecostes, os doze apóstolos são retrados de maneira a corresponder ao retrato que Lucas faz dos profetas:

1. A função primária dos apóstolos é testemunhar da vida e ressurreição de Jesus (cf. At 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31).
2. Proclamar a palavra de Deus (cf. At 2,41; 4,4.29.31; 6,2.4.7; 8,25; 11,21).
3. Fazer milagres (cf. At 2,43; 3,1-10; 5,12; 4,33).
4. Ser perseguidos por falar a palavra de Deus (cf. At 5,29-32.40-42).
5. Falar sob a inspiração do Espírito Santo (cf. At 4,8).
6. Discernir pensamentos (cf. At 5,3.9).
7. Ter visões (cf. At 10,10-17).
8. Ser instruídos sobre o que falar pelo Espírito Santo (cf. Lc 10,19-20).

Os argumentos apresentados acima ratificam a relação muito próxima entre profetas e os Apóstolos. Realmente como foi abordado no capítulo dois, Jesus é O profeta como Moisés (cf. Dt 18,15-22). Jesus é profeta e ungido para tanto (cf. Is 61,1; Lc 4,16-21). Jesus anuncia a chegada de um novo tempo, inclusive o estabelecimento da “Nova Aliança” (cf. Jr 31,31-34; Lc 22,20), portanto uma nova etapa no desenvolvimento da história do povo de Deus. Mas o Senhor ascende aos céus como prometera, não sem antes delegar poder aos Apóstolos e instruir sobre o cumprimento da promessa do Espírito (cf. Mt 28,18-20; Jo 14-16; At 1,6-9).

No evento do Pentecostes nos vemos o início de uma nova fase, a descida e unção do Espírito e o estabelecimento dos “últimos dias” (cf. At 2,1-19).

---

<sup>185</sup> MILLER, D. *Luke's Conception of Prophets Considered in the Context of Second Temple Literature*. p. 146-147. Tradução minha.

<sup>186</sup> MILLER, D. *Luke's Conception of Prophets Considered in the Context of Second Temple Literature*. p. 148-149. Tradução minha.

A partir daí a Igreja é edificada na doutrina dos apóstolos (τῆ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, cf. At 2,42).

Tudo isto fundamenta e está em conformidade com a autoconsciência apostólica e profética (1Cor 1,1;13,9;14,6) de Paulo, “Paulo, apóstolo de Jesus Cristo pela vontade de Deus” (Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεου cf. Ef 1,1). Ele é um arauto do descobrimento do mistério da vontade de Deus (μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, cf. Ef 1,9) e o faz através de revelação (ἀποκάλυψις, cf. Ef 1,17). A Igreja é edificada sobre Jesus que é a “pedra angular”, mas também sobre o “fundamento dos apóstolos e profetas” (τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, cf. Ef 2,20; 4,11-12).

E mais uma vez, os profetas são portadores da revelação, “como agora tem sido revelado pelo Espírito aos seus santos apóstolos e profetas” (ὥς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, cf. Ef 3,5-6).

Na carta aos Romanos o Apóstolo mescla os termos “seu Evangelho” (τὸ εὐαγγέλιόν μου) “revelação do mistério” (ἀποκάλυψιν μυστηρίου) e “Escrituras dos profetas” (γραφῶν προφητικῶν, cf. Rm 16,25-26). Paulo coloca estas expressões de maneira justaposta expressando a consciência que as Escrituras de Israel contituiam o fundamento e os escritos apostólicos o cumprimento. O Apóstolo tem ciência que sua pregação e ensino de fato são a Palavra de Deus como diziam os profetas do Antigo Testamento: “Assim diz o Senhor” (cf. 1Ts 1,5; 2,2.4.8-9.13.15).

Aune concorda com este aspecto escatológico da profecia do Novo Testamento:

Para Paulo e o autor de Lucas-Atos, este *insight* poderia ser aplicado ao Antigo Testamento (2 Cor 3:14-18; Lc 24:45). Em 1 Cor 2:6-16, Paulo declara que o Espírito de Deus capacitava cristãos para entenderem a secreta e escondida sabedoria de Deus (isto é, o Evangelho de Cristo) que havia sido revelada para aqueles que receberam o Espírito. A noção de um “mistério de Deus escondido por épocas, mas agora revelado” tem sido chamado de “esquema da revelação” e ocorre com alguma frequência na literatura paulina (Cl 1:26-27; Ef 3:5.9-10; Rm 16:25-26). Este “esquema da revelação” é especialmente ligado ao entendimento cristão do Antigo Testamento em Rm 16:25-26: “Ora, àquele que é poderoso para vos confirmar segundo o meu evangelho e a pregação de Jesus Cristo, conforme a revelação do mistério (ἀποκάλυψιν μυστηρίου) que desde tempos eternos esteve oculto, Mas que se manifestou

(φανερωθέντος) agora, e se notificou pelas Escrituras dos profetas, segundo o mandamento do Deus eterno, a todas as nações para obediência da fé”. Aqui o termo grego traduzido por “manifestou” está na voz passiva, e funciona como um circunlóquio usado para evitar mencionar Deus como sujeito de um verbo finito e, portanto pode ser traduzido como “Deus tem manifestado”.<sup>187</sup>

Ellis<sup>188</sup> destaca que a interpretação das Escrituras, geralmente nas sinagogas, é uma característica chave da missão dos profetas do Novo Testamento e cita, entre outros, Paulo como exemplo (cf. At 9,20-22; 13,5.16-41; 17,2ss.17.22-31; 18,4; 19,8;26,22ss; 28,23).

O Apóstolo demonstra-se convicto de seu chamado profético também pela forma que considera seu papel na “nova fase” do desenvolvimento do plano de Deus, a partir da ressurreição de Cristo (cf. 1Cor 15,20) e seu encontro com Ele. Paulo aponta para “a plenitude dos tempos” (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, cf. Gl 4,4) e também para “nós que fomos atingidos pelo fim dos tempos” (εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν, 1Cor 10,11). Também destaca “o tempo” que torna nossa salvação mais próxima (τὸν καιρόν, cf. Rm 13,11). Estas expressões são paralelas com o modo pelo qual os profetas de Israel se referiam aos tempos do fim, isto é, “nos últimos dias” (בְּאַחֶרֶת הַיָּמִים, cf. Is 2,2; Jr 23,20; 30,24; Ez 38,16; Dn 2,28; 10,14; Os 3,5; Mq 4,1).

Myers e Freed<sup>189</sup> mencionam sete pontos que apontam para o relacionamento de Paulo e os profetas:

1. Paulo tem uma predileção pelos profetas e frequentemente os cita.
2. Os profetas do Antigo Testamento são chamados de “servos do Senhor” e Paulo chama a si mesmo de “servo de Cristo”.
3. Ele fala favoravelmente sobre o fenômeno da profecia cristã.
4. Muito da linguagem que ele emprega tem uma qualidade poética.
5. Ele experimentou um “período de deserto”.
6. Ele tal qual os profetas de Israel teve visões.
7. Ele discordou e confrontou os falsos profetas como alguns profetas do Antigo Testamento fizeram.

<sup>187</sup> AUNE, D. E. *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity*. WUZNT 199. Tübingen, Mohr, 2006, p. 295. Tradução minha.

<sup>188</sup> ELLIS, E. E. *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity: New Testament Essays*. Tübingen: Mohr, 1978, p.132.

<sup>189</sup> MYERS, J. M.; FREED, E. D. *Is Paul also among the Prophets?* Int 20, 1966, p. 40-53.

Aernie<sup>190</sup> analisa o relacionamento de Paulo com a tradição profética do Antigo Testamento, tanto literária quanto teologicamente. Após fundamentar seu estudo discorrendo sobre o desenvolvimento da tradição profética; começa a traçar paralelos entre o chamado de Paulo como Apóstolo e profeta com personagens das Escrituras de Israel. Também examina o material em 2Coríntios no qual apresenta várias dimensões do auto-entendimento apostólico de Paulo em termos de figuras proféticas específicas, isto é: Moisés (cf. 2Cor 2,16-3,18), o Servo em Isaías (cf. 2Cor 5,14-6,2) e Jeremias (cf. 2Cor 3,1-6; 10,8.17; 13,10). Também investiga a influência profética do desenvolvimento de Paulo em certas porções de seu argumento retórico na epístola (cf. 2Cor 2,14-16; 4,1-6; 6,14-7,1; 12,1-10).

Costa também encontra um paralelo entre o chamado dos profetas<sup>191</sup> (mais especificamente Elias<sup>192</sup>) e o chamado apostólico de Paulo em que ambos também visavam os gentios:

Paulo via a si mesmo nos termos proféticos como Elias, que apareceu (...) Em um tempo quando a nação de Israel praticava extensa apostasia de Yavé e adorava a Baal. O ministério de Elias implicava um chamado para que Israel retornasse a Yavé. Como nos dias de Elias, somente um pequeno remanescente cria em Yavé (1Rs 19:18), assim também Paulo vê seus próprios dias como análogos aos de Elias (Rm 11:2-5), em que somente um pequeno remanescente de Israel creu em Jesus como Messias (Rm 9,27). Paulo justifica sua teologia de um remanescente no profeta Isaías, que também falou de um remanescente fiel em seus dias (Is 1:9; 10:22) (...) Se nós retornarmos à analogia de Elias notaremos que ele também teve contato com os gentios (1Rs 17:7-24). Paulo pode, portanto, ter visto sua missão aos gentios proporcional ao ministério profético de Elias (...) Sua visão estava enraizada na visão escatológica dos profetas que antecipavam o tempo quando os gentios poderiam vir a reconhecer Yavé como único Deus verdadeiro a ser adorado (Is 2:1-4; Zc 8:20-23). Paulo poderia ver a si mesmo como

---

<sup>190</sup> AERNIE, J. W. **Is Paul also among the Prophets? An Examination of the Relationship between Paul and Old Testament Prophetic Tradition in 2 Corinthians**. London, T & T Clark International, 2012, p. 2-192.

<sup>191</sup> Reiteradas vezes os profetas de Israel também se pronunciaram às nações gentias (cf. Is 13-23; Jr 1,5; Ez 25-32; Am 1-2,3).

<sup>192</sup> Eliseu também constitui um paralelo (cf. 2Rs 5,1-18). O Senhor Jesus se referiu às narrativas de Elias e Eliseu em contato com os gentios ao fazer um paralelo ao seu próprio ministério profético (cf. Lc 4,24-27).

cumprimento destas visões proféticas do conhecimento de Yavé chegando aos gentios.<sup>193</sup>

Este mesmo autor<sup>194</sup> também comenta que outra semelhança que pode ter influenciado o Apóstolo seria a missão do Servo em Isaías (cf. Is 49,1). O Servo se dirige aos gentios (ἔθνη). Sua missão também é descrita como sendo a seguinte: “te dei para luz dos gentios, para seres a minha salvação até à extremidade da terra” (εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, cf. LXX Is 49,6). Paulo também descreve sua missão com este propósito: “para que o pregasse entre os gentios” (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, cf. Gl 1,16). Enquanto o Servo em Isaías proclama o SENHOR (κύριος na LXX) aos gentios, Paulo proclama o Filho de Deus, o Senhor (κύριος), aos gentios. O ministério aos gentios também encontra paralelo no chamado de Jeremias. Paulo via seu chamado como uma designação para proclamar as boas novas aos gentios, ou nações (τοῖς ἔθνεσιν). Jeremias, de igual forma, também foi consagrado para ser um “profeta para as nações” ou gentios (προφήτην εἰς ἔθνη, cf. Jr,1,5).

Quanto às personagens específicas descritas acima Wagner descreve de maneira detalhada e abrangente os paralelos da carta de Paulo aos Romanos com a descrição do Servo em Isaías. Aqui temos um breve resumo:

Em Romanos, Paulo apela explicitamente para à Escritura a fim de explicar e justificar aos cristãos de Roma seu trabalho missionário e evangelístico “Primeiro do judeu e também do grego” (Rm 1:16). Ao longo da carta Paulo argumenta e alista múltiplos testemunhos da Torá, Profetas e Salmos para atestar o fato que a justiça divina (sua aliança de fidelidade) está sendo revelada através do Evangelho que Paulo prega. Particularmente importante para o entendimento de Paulo de seu próprio papel no ativo propósito redentivo de Deus, são as três citações de Isaías 52-53. Isaías 52:7 (Rm 10:15); Isaías 53:1 (Rm 10:16); Isaías 52:15 (Rm 15:21). A maneira pela qual Paulo usa estas citações sugere que esta seção de Isaías

---

<sup>193</sup> COSTA, T. “Is Saul of Tarsus also among the Prophets?” *Paul’s Calling as Prophetic Divine Commissioning* in PORTER, S. E.; PITTS, A. W. *Social in Literary Contexts for the New Testament*. p. 231-233. Tradução minha.

<sup>194</sup> COSTA, T. “Is Saul of Tarsus also among the Prophets?” *Paul’s Calling as Prophetic Divine Commissioning* in PORTER, S. E.; PITTS, A. W. *Social in Literary Contexts for the New Testament*. p. 231-233.

exerceu uma profunda e formativa influência sobre a concepção de seu ministério apostólico.<sup>195</sup>

Evidencia-se, portanto de maneira categórica que o Apóstolo possuía um auto-entendimento do caráter profético de sua pessoa, missão e mensagem. Vê-se como um elemento fundante desta nova fase escatológica do povo de Deus e detentor da revelação do mistério do plano de Deus (cf. Ef 2,17.20; 3,2-10). Identifica-se plenamente com o *modus operandi* profético como descrito nas Escrituras de Israel; Em que é chamado e enviado diretamente por Deus, registra a Escritura de maneira inspirada pelo Espírito, tem um profícuo ministério de pregação, confronta e pronuncia palavras de juízo contra a falsa profecia, realiza sinais e maravilhas, exorta seu povo para a prática da piedade e é também enviado às nações.

### 3.5 A Pedagogia de Paulo

Primeiramente é necessária uma definição do contexto cultural onde Paulo ministrava, mais especificamente sobre o termo “educação, formação” (παιδεία)<sup>196</sup>.

Vilanou sobre o intercâmbio entre a παιδεία grega e o cristianismo:

A cultura grega deu origem a grandes pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles entre outros, além disso, produziram e criaram grandes pensamentos que se utilizam atualmente com bases epistemológicas das ciências e dos conhecimentos que circulam nossas sociedades. Uma dessas ideias que teve origem na Grécia foi a concepção de paideia, termo que compreendia o processo educativo que encaminha o homem para a virtude (areté) sinônimo de excelência humana, mas a paideia foi interpretada a partir de dois contextos. Um é

<sup>195</sup> WAGNER, J. R. **The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul. An Investigation of Paul's use of Isaiah 51-55 in Romans** in BELLINGER JR, W. H.; FARMER, W. R. **Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins**. Harrisburg: Trinity Press International, 1998, p.194. Tradução minha.

<sup>196</sup> WIERCINSKI, A. **Hermeneutic Education to Understanding: Self-Education and the Willingness to Risk Failure** in FAIRFIELD, P. Ed. **Education, Dialogue and Hermeneutics**. London: Continuum International Publishing Group, 2011, p.107. Este autor afirma: “A palavra grega paideia conecta aprendizado com ethos, o hábito de viver a boa vida... A paideia filosófica de Sócrates é preocupada com a auto-consciência através do pensamento, tornar-se desperto e fortalecido através da argumentação”. Tradução minha.

o helenismo, fundamentado pela filosofia desenvolvida em Atenas que centra seus argumentos a partir da razão e o pensamento, como os meios de desenvolvimento dela e o judaísmo que tem bases religiosas centradas em Deus, considerando que é Deus quem permite o desenvolvimento humano (...) Seguindo assim com estas duas interpretações da paideia, surge na antiguidade a “Paideia Christi” que é uma combinação da paideia clássica caracterizada pela busca da excelência humana e o cristianismo que vê em Jesus o autêntico e verdadeiro pedagogo.<sup>197</sup>

Jaeger<sup>198</sup> comenta que a proclamação cristã não se deteve no mar morto nem na fronteira da Judeia. Superou sua exclusividade e seu isolamento local e se propagou nos arredores, mundo dominado pela civilização e língua grega. Este foi um fato decisivo no desenvolvimento da missão cristã e sua expansão na Palestina e além de suas fronteiras. A missão foi precedida por três séculos de expansão mundial da civilização grega durante o período helenista.

É claro que em vista da ideia do autor acima precisamos lembrar que a expansão do cristianismo não é somente devido a um fator sociológico e sim preponderantemente uma obra do Espírito (cf. At 1,8). Porém, certamente Deus preparou o período mais adequado para a expansão do Evangelho (cf. Gl 4,4); E obviamente isto envolveu todas as conjunturas históricas, sócio-políticas, religiosas e culturais da época.

Swancutt resume o que seria a formação no pensamento greco-romano:

O modelo greco-romano de (παιδεία) visava a educação cultural do “bom homem” para o futuro da cidade-estado (...) O termo (παιδεία) se referia à criação de crianças mediante treinamento em leitura, escrita, matemática, ética e história. Com o tempo veio a representar o sistema grego clássico de educação e treinamento que abrangia ginástica, poesia, música, matemática, astronomia, geografia, virtudes éticas e até retórica e filosofia. Não se referia somente ao treinamento básico de crianças, mas também tinha a conotação de um curso pedagógico de estudo completo, necessário para produzir um cidadão culto e totalmente educado. A (παιδεία) era uma prática de inculturação. Também era uma ferramenta do imperialismo. Como é bem conhecido, a expansão do império macedônio sob e após Alexandre, trouxe com ele a (παιδεία) como uma ferramenta de helenização. Reconhecendo esta

<sup>197</sup> VILANOU, C. **De la paideia a la bildung: hacia una pedagogia hermenêutica**. Revista Portuguesa de Educação XIV (002), 2001, 1-27.

<sup>198</sup> JAEGER, W. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. Carretera Picacho, México: Fondo de cultura económica, 2012, p.12. Tradução minha.

capacidade para inculturar, a Roma imperial também abraçou a (παιδεία) grega e seus poderes civilizadores enquanto esticava os braços de seu império e assimilava até os helênicos.<sup>199</sup>

São três os termos relacionados etimologicamente à pedagogia: pedagogo (παιδαγωγός), professor, intrutor (παιδευτής) e formação, educação (παιδεία) e o Apóstolo usa todos (cf. Gl 3,24; Rm 2,20; 1Cor 4,15; Ef 6,4; 1Tm 1,20; 2Tm 2,25; 3,16; Tt 2,12). Quando Paulo se utiliza desses termos, faz exatamente de acordo com o contexto e desenvolvimento histórico que lhe era conhecido. À sua época, parece que o termo “pedagogia” ainda não desfrutava do *status* de hoje, ainda que sua conotação estivesse em progresso, chegando mesmo a ser usado como uma expressão pejorativa. O Apóstolo usa os termos diversificadamente, pode tanto usar a palavra para descrever a função educativa da Lei (cf. Gl 3,24) quanto usar o termo retoricamente e de maneira subordinada (cf. 1Cor 4,15).

White em seu abrangente estudo sobre a *paidéia* nas cartas aos coríntios, faz uma definição básica:

A comunidade cristã, em muitos aspectos, assemelhava-se a um tipo de escola que ensinava a (παιδεία) cristã (...) Não que Paulo sempre e explicitamente apresentava-se à Igreja e transmitia a mensagem do Evangelho neste formato, mas que, em muitos aspectos, a comunidade cristã assemelhava-se às escolas do primeiro século. Tipicamente, (παιδεία) denotava o processo da educação antiga. Este era o meio pelo qual a criança era treinada e desenvolvida a fim de ser um cidadão culto. Porque a (παιδεία) era um processo de desenvolvimento de cidadania, também era entendido como “cultura” (...) O termo (παιδεία) também tinha a conotação de algo pelo qual a pessoa podia ser estimada (...) Como um meio de conseguir uma vida virtuosa e honrada (...) A (παιδεία) significava muito mais do que educação, isto é, tratava-se do processo de inculturação cívica.”<sup>200</sup>

<sup>199</sup> SWANCUTT, D. M. **Scripture ‘Reading’ and Identity Formation in Paul: Paideia among Believing Greeks.** Paul and Scripture Seminar- SBL- Washington D. C. November 2006, p. 4. Tradução minha.

<sup>200</sup> WHITE, A. G. **Where is the Wise Man? Graeco-Roman Education as a Background to the divisions in 1 Corinthians 1-4.** Thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy. Sydney: MacQuarie University. Department of Ancient History. 2013, p. 7-36. Tradução minha.

Hock<sup>201</sup> argumenta que o imaginário educacional e a linguagem usada nas cartas do Apóstolo são uma prova a mais de sua experiência com a educação (παιδεία, cf. 1Cor 9,24-27; 2Cor 11,6; Gl 1,14; 3,1.24-25; Tt 1,12).

Moffatt comenta sobre a possibilidade de inteiração entre o cristianismo e a παιδεία grega:

Paidéia, em seu sentido completo, como os gregos a concebiam, era o processo de educação pelo qual tudo o que é peculiarmente humano sobre a pessoa é invocado. Através da paidéia o homem busca suas mais nobres auto-realizações. A paidéia grega pressupõe portanto, certas ideias sobre a natureza e objetivo último dos homens. Consequentemente quando cristãos ensinaram sobre um renascer através do Espírito Santo e sobre uma totalidade em Cristo, eles deram uma nova substância aquelas ideias básicas (...) A filosofia influenciou o cristianismo até no período pré-cristão através do judaísmo e posteriormente através de Fílon.<sup>202</sup>

Spicq<sup>203</sup> comenta que os dois termos παιδευτής e παιδεία, não são sinônimos. Etimologicamente, o παιδαγωγός seria aquele que mostrava o caminho para a criança, que ensinava a criança a como se comportar. Até os seis anos uma criança grega era criada pela mãe, a partir dos sete ela era confiada a um παιδαγωγός que a levava para a escola, protegendo-a de possíveis acidentes e perigos. Chegava até a levar o seu material. Também fiscalizava sua rotina de lições, jogos e vários deveres da criança. Geralmente eram escravos e não eram queridos das crianças quando estas cresciam e queriam mais independência. Com o passar do tempo o papel do παιδαγωγός se expandiu, tornando-se mais nobre. Sua proteção não tinha somente uma conotação negativa. Ele formava o caráter e moralidade da criança e era um tutor professor. Tanto persas quanto egípcios se valiam destes tutores. Assim só em períodos posteriores é que o παιδαγωγός se aproximou do significado do outro termo “professor, instrutor” (παιδευτής, cf. Os 5,2 LXX; Rm 2,20; Hb 12,9). Este corrige, pune e também é um exemplo e um professor de vida e sabedoria

<sup>201</sup> HOCK, R. F. **Paulo e a educação greco-romana em SAMPLEY, J.P. org. Paulo no mundo greco-romano.** p. 171-196.

<sup>202</sup> MOFFATT, M. A. **The Christian Form of the Greek Paideia in the Fourth Century A.D.** Canberra: Thesis submitted for the degree of Master of Arts, Australian National University, 1965, p. 2,101.

<sup>203</sup> SPICQ, C. verbetes: παιδαγωγός, παιδευτής in **Theological Lexicon of the New Testament.** Peabody: Hendrickson Publishers, Inc. 1994, p.1-3.

mais do que conhecimento. Final e posteriormente o “pedagogo” (παιδαγωγός) se aproxima do “mestre” (διδάσκαλος) em sua tarefa de treinamento e ensino.

São 23 ocorrências de palavras deste grupo no Novo Testamento. Lucas usa o termo de maneira variada, mas em duas oportunidades relaciona o verbo παιδεύω ao sentido do ensino e instrução (cf. At 7,22; 22,3).

Gross destaca a gênese de uma nova forma de *paidéia*:

Cedo no Cristianismo evidenciou-se a necessidade de se estabelecer nexos entre a fé cristã, conhecimento e educação, dentro do contexto de crer e aprender e da integração da fé com o ensino. Contrapondo-se à *Paidéia* anterior, determinista, seletiva e elitista, surge agora a *Paidéia cristã- Paidéia Christi*, a todos aqueles que a ela estivessem dispostos a aderir. Na história das ideias pedagógicas, este é o momento decisivo, pois indica uma virada de perspectiva educacional (...) A articulação pedagogia-fé cristã se faz no eixo central da questão do significado de uma vida plena (...) A fé: (João 10:10). “E a vida eterna é esta: Que te conheçam a Ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste” (João 17:3) (...) E o conhecimento cristão: (Salmo 111:10). Os apóstolos receberam uma missão pedagógica: “Ide, pois e ensinai a todas as nações...” (Mateus 28:19) (...) Sabe-se que desde seu início a Igreja nascente envolveu-se com educação. Costume provavelmente herdado do judaísmo, já que na sinagoga (lugar de culto), ensinavam-se aos (...) hebreus os preceitos da Torá.<sup>204</sup>

Como se constata na citação acima, o Cristianismo tem sua herança judaica e como já se tem afirmado, desempenha o papel de cumprimento e continuidade de todo o fundamento edificado pelas Escrituras de Israel. A Igreja é uma instituição ensinadora por que Deus o mestre revelou sua Torá, que foi ensinada através da mediação de agentes escolhidos, esta Torá serviu como instrutor (παιδαγωγός) do caminho para chegar ao cumprimento que é o Evangelho (cf. Gl 3,24), que é o caminho de Cristo (cf. Jo 14,6).

Hinson vai nesta mesma linha:

O ensino foi o elemento vital da igreja cristã primitiva. O mundo helênico, no qual a igreja nasceu, ressaltava orgulhosamente os seus grandes mestres. O judaísmo, antecedente histórico do cristianismo, era uma religião de mestres. Jesus de Nazaré, através de quem e por causa de quem a igreja foi fundada, era

<sup>204</sup> GROSS, R. *Fé cristã, conhecimento e educação: Paidéia ao alcance de todos*. Diálogo Educ., Curitiba, v. 6, n.19, p. 143-145, Set./Dez. 2006.

o mestre dos mestres. Tornou-se natural, então, que o ensino devesse, e na realidade assim o fez, ocupar um lugar eminente no ministério da igreja primitiva. No centro do currículo da sinagoga e da escola estavam os conceitos de monoteísmo e religião revelada, bem como ênfase em moralidade. Esses conceitos eram inculcados através do estudo de três corpos – *Midrash*, a exegese das Escrituras; *Halakah*, o código do judaísmo, precisamente formulado; e *Haggadah*, os ensinamentos não jurídicos das Escrituras, resultantes de estudos mais profundos dos ensinamentos religiosos, morais e históricos contidos nas Escrituras.<sup>205</sup>

Naturalmente a mensagem cristã deveria ser divulgada através da formação, do ensino (*διδασχῆ*, cf. At 2,42; 13,12; 17,19). Paulo, tal qual os mestres do Antigo Testamento era capacitado pelo próprio Senhor para este ensino (cf. Gl 1,12). Em contrapartida, Paulo iria além de sua cultura; Note-se que no início de seu ministério de pregação e ensino, ele ousadamente convenciu muitos judeus que Jesus era o Messias prometido (cf. At 9,20-22). Porém, como Apóstolo aos gentios, ele prosseguiria em espalhar a doutrina de Cristo em muitas outras regiões (cf. At 9,15; Rm 1,16; 2,10-11; 15,20-24). Portanto, sabiamente, o Apóstolo iria passar pelo processo de contextualização de sua mensagem missionária. Ele encontraria pessoas com tipos de formação diversificados. Em outras palavras, a mensagem cristã deveria pervadir a educação e cultura vigentes, neste caso, a greco-romana.

Saunders aborda este tema como segue:

Eu não tenho dúvidas de que Paulo poderia ter gasto muitas horas ouvindo às conversas no *agora* e na *taverna*, bem como lendo inscrições públicas, a fim de entender a mentalidade do povo a quem ele estava apresentando Cristo (...) Além disso, desde que a maioria dos convertidos de Paulo eram gregos mais do que judeus, ele poderia confrontar com força total a *paidéia* grega na qual ele havia sido educado enquanto discutia sua *paidéia* cristã com eles (...) A *paidéia* cristã é declarada (...) Na ajuda para a alma transformada visando a maturidade, assim resultando em um modo de vida que é aprovado por Deus. Educadores clássicos criam que a transformação da natureza humana poderia ser trazida à tona através do uso estrito da *paidéia*. Assim, enquanto que o comportamento humano resultante pode ser similar e os ideais carreguem alguma semelhança externa, os meios adquiridos são diferentes (...) Como a maioria de seus convertidos são

---

<sup>205</sup> HINSON, E. G. **O ensino cristão na Igreja primitiva** em HINSON, E. G.; SIEPIERSKI, P. **Vozes do cristianismo primitivo**. São Paulo: SEPAL, SD, p.144-146.

firmemente educados nos ideais da *paidéia* grega –ideais frequentemente diferentes dos ideais do reino de Deus- não é de se admirar que Paulo tivesse que gastar muito tempo e energia em virtualmente reeducá-los (...) Conduzindo todos os ideais humanos à natureza de Deus e ao exemplo de Jesus. No *corpus* paulino, *paidéia* não é usada para educação como entendida naquele tempo, no sentido clássico, mas a educação no Senhor, isto é, o treinamento na vida cristã, com as Escrituras provendo o currículo (...) Estes ideais de *paidéia* não são ignorados por Paulo, eles são reconhecidos e transformados na *paidéia* do reino.<sup>206</sup>

A abordagem do autor acima é fundamentada no estudo de uma inscrição em um centro comercial de Éfeso no qual Attalus de Pérgamo elogia uma pessoa, Aristo, pela *paidéia* de seu filho, Attalus II. Na inscrição há similaridades de vocabulário com os escritos de Paulo, por exemplo: “tradição”, “disciplina” e “dignidade”.

Horne comenta sobre a necessidade de se explorar mais a Escritura sobre o assunto da “sabedoria educacional” principalmente no que tange a figura de Paulo:

Ele se tornou o expositor e intérprete do cristianismo. Paulo não colocou outro fundamento doutrinário que não fosse Cristo. Paulo ajudou a dar ao cristianismo o que era essencial para que este se tornasse um sistema de pensamento e obra organizacional para ensinar a vida de Deus para a alma do homem (...) Não é de se surpreender que encontremos instrutivas “situações de ensino” em sua carreira, e.g. em Antioquia da Pisídia e em Atenas, de onde se pode aprender com proveito como ele notava os problemas, encontrava pontos de contato, assegurava interesse e captava a atenção; Como ele estruturava e fazia as questões; Como ele chegava às conclusões e moldava seus apelos. Em resumo, certos princípios da pedagogia moderna são discerníveis em seus contatos (...) As influências educacionais que formaram o pensamento de Paulo podem ser mencionadas como: Uma paixão pela educação universal entre o seu povo, a preeminência da posição de mestre, alto padrão de ensino e a concepção exaltada quanto ao mesmo (...) As influências raciais que formaram e qualificaram a pedagogia de Paulo são originadas em uma história notável e são preservadas em uma literatura única. Ele herdou de sua raça uma forte natureza didática e um ideal educacional singular.<sup>207</sup>

<sup>206</sup> SAUNDERS, R. **Attalus, Paul and Paideia: The Contributions of I. Eph. 202 to Pauline Studies** in HILLARD, T. W.; JUDGE, E. A.; NIXON, C.; NOBBS, A. Eds **Ancient History in a Modern University**. Grand Rapids, Michigan: W. Eerdmans Publishing Co., 1998, p. 175-183. Tradução minha.

<sup>207</sup> HORNE, H. H. **A Selection from the Pedagogy of St. Paul by Howard Tilman Kuist. TJIBS vol 1, n.2, Fall 2014**. Wilmore, Kentucky: First Fruits Press, 2014, p. 142-173. Tradução minha.

As fontes da pedagogia de Paulo são, portanto, privilegiadas: Sua formação helênica e judaica, o seu aderir ao farisaísmo, suas habilidades retóricas e hermenêuticas. O Apóstolo tem uma formação diversificada devido ao trânsito cultural que Deus providencialmente lhe concede a fim de cumprir sua missão. O método de sua formação é uma combinação de teoria e prática, pois as culturas em que viveu primavam por esta interação holística<sup>208</sup> e isto é passado para a sua forma de ensinar (cf. Pr 1,7; 1Ts 5,23).

Paulo, de Tarso à Jerusalém aprende métodos variados de ensino: Discussão, argumentação, princípios de associação, memorização bem como interpretação. Esta formação lhe serviria como uma base a ser usada pelo Espírito diante de públicos variados a quem proclamaria o Evangelho.

Seid segue outro viés e tece observações entre o vocabulário de Paulo e a semelhança com os termos usados nas escolas filosóficas da época:

Após Paulo formar os grupos nas casas em comunidades de seguidores de Jesus, ele parte, mas lhes escreve cartas nas quais usa a mesma linguagem das escolas filosóficas, para encorajar seus irmãos e irmãs a permanecerem fieis. Ele quer que eles continuem a imitá-lo (1Cor 11:1; Fp 3,17) como ele imita a Cristo, para fazer progresso na virtude e se tornarem completos, perfeitos, maduros (τέλειος). Paulo não descreve a si mesmo como um filósofo, ainda que haja como tal na maneira que forma a comunidade (...) Paulo até usa a linguagem técnica das escolas filosóficas. Nós encontramos nas cartas de Paulo palavras como paixão (πάθος Rm 1:26; 7:5; Gl 5:24; 1Ts 4:5), desejo (ἐπιθυμία Rm 1:24; 6:12; 13:14; 1Cor 10:6; Gl 5:16; 1Ts 4:5), apetite (ὄρεξις Rm 1:27); Deveres (τὰ καθήκοντα Rm 1:28), prudência (σωφρονέω Rm 12:3), auto-indulgência (ἀκρασία 1Cor 7:5), auto-controle (ἐγκράτεια Gl 5:23; 1Cor 7:9; 9:25); Virtude (ἀρετή Fp 4:8), auto-suficiência (αὐτάρκεια 2Cor 9:8. Fp 4:11; 1Ts 4:12), progresso (προκοπή Fp 1:25), objetivo, alvo (τέλος Rm 6:22, Fp 3:19; σκοπός Fp 3:14), percepção (αἴσθησις Fp 1:9). O vocabulário de Paulo parece ser derivado de seu uso da versão grega da Bíblia hebraica, mas a linguagem também é uma parte da filosofia grega e às vezes Paulo a usa daquela forma.<sup>209</sup>

<sup>208</sup> PROTA, L. **Refundar a educação: Educação brasileira contemporânea, situação e perspectivas.** Londrina: Edições Humanidades, 2002, p.15. Segundo este autor Paidéia é um conceito que na Grécia antiga significava a educação plena do homem.

<sup>209</sup> SEID, T. W. **Psychagogy in Paul: What is it, How does it Help Us Understand Paul, and Why it Matter?** Article for Earlham School of Religion, Richmond, Indiana, SD, p. 9-10. Tradução minha.

Na verdade o vocabulário de Paulo transita muito bem tanto na cultura judaica como na greco-romana, até mesmo por ter vivido entre estes dois mundos. Como já se observou anteriormente, faz parte da missão e estratégia paulina a adaptação ao seu meio afim de melhor comunicar o Evangelho.

Peerbolte na tentativa de entender Paulo como um judeu helenístico que usou o modelo filosófico de educação (παιδεία) para formar e comunicar o Evangelho afirma:

Ele identifica seu evangelho como um “ensino” (διδασκία), e fala do “aprendizado” de seus seguidores que aceitam o evangelho como (μαθητεύω). Em seu ensino do evangelho Paulo cerca-se por um grupo de pessoas a quem designa como “colaboradores” (συνεργοί)<sup>210</sup> e que podem ser vistos como a “escola de Paulo” (...) A noção teológica central da unidade de todos os seres humanos em Cristo é altamente comparável com a noção estoica de igualdade de todos os homens o que é contra a lei natural. Estes pontos conectam Paulo com filósofos helenísticos de seus dias (...) Em Rm 6:17; 16:17, Paulo se refere à instrução que aquele grupo cristão em Roma havia recebido com a mesma palavra (διδασκία). Em 1Cor 4:17 Paulo chama sua atividade “em cada grupo” (ἐκκλησία) como “ensino” (διδάσκω). Este ensino leva a um caminho (ὁδός) que Paulo tem ensinado aos coríntios e é a tarefa de Timóteo lembrar aquele grupo sobre este ensino. Os seguidores de Cristo a quem Paulo escreve suas cartas tem “aprendido” esta “instrução” (τὴν διδασκίαν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε Rm 16:17; 1 Cor 4:6; 14:35; Fp 4:9). Tanto em sua concepção de vida ideal dos seguidores de Cristo quanto em sua forma de comunicar esta visão, Paulo foi aparentemente influenciado pelo modelo da filosofia grega, o modelo da paideia (...) Paulo tornou-se convencido de que Cristo era o centro da mensagem da Bíblia judaica e muitos dos argumentos de suas cartas indicam que ele a lia a partir de uma hermenêutica centralizada em Cristo (...) O fato de Paulo em sua pregação do evangelho se referia às Escrituras antigas que possuíam uma verdade revelada cuja natureza só podia ser elucidada em Cristo, lhe aproxima dos filósofos antigos. Visto desta perspectiva, o que Paulo fez deve ter sido considerado pelos gregos como o ensino de um filósofo.<sup>211</sup>

Peerbolte<sup>212</sup> também comenta sobre a παιδεία judaica do primeiro século e cita Josefo. Este menciona os três grupos principais do judaísmo de sua época:

<sup>210</sup> Cf. Rm 15,3.21; 1Cor 3,9; 2Cor 1,24; 8,23; 1Ts 3,2; Fp 2,25; 4,3. Desde que Paulo notadamente instruí estas pessoas e as mesmas por sua vez instruem outras, é justificável sugerir uma escola paulina.

<sup>211</sup> PEERBOLTE, B. J. L. **Paul and the Practice of Paideia** in BUITENWERF, R.; HOLLANDER, H. W.; TROMP, J. **Jesus, Paul and Early Christianity**. Leiden: Brill, 2008, p. 261-273. Tradução minha.

<sup>212</sup> PEERBOLTE, B. J. L. **Paul and the Practice of Paideia** in BUITENWERF, R.; HOLLANDER, H. W.; TROMP, J. **Jesus, Paul and Early Christianity**. p. 273.

Fariseus, saduceus e essênios. O uso que Josefo faz do termo grego αἱρεσις é muito próxima do uso Lucano em sua apresentação dos saduceus (cf. At 5,17), fariseus (cf. At 15,5; 26,5) e nazarenos (cf. At 24,5.14; 28,22). Josefo parece apresentar estes grupos da mesma forma das escolas filosóficas da época e é provável que seus leitores tivessem esta compreensão.

Tanto Winter<sup>213</sup> quanto Carhart sugerem a leitura de Paulo como um sofista cristão. Resumidamente, pode-se notar a proposta de Carhart que apresenta as credenciais sofistas de Paulo:

Lucas inscreve Paulo no papel de sofista que viaja na eminência dos sofistas daquele período. Esta construção de Paulo como sofista é vista claramente nas apologias (defesas) destacadas nos capítulos finais de Atos (...) Lucas emprega esta estratégia literária e retórica para apresentar Paulo como a encarnação simbólica da paidéia do movimento cristão (...) A caracterização emblemática de Paulo na última metade de Atos apresenta muitas semelhanças à literatura e retórica comumente características na literatura sofista (...) A linha entre “sofista” e “filósofo” podia ser muito tênue durante aquele período (...) A máscara de filósofo foi usada consistentemente por figuras sofistas para propósitos estabelecidos, especialmente na construção da (παιδεία) e “confiança, ousadia” (παρρησία). Atos consistentemente apresenta Paulo como um orador eficaz (At 13:15-43; 14:1; 19:8; 28:31)... A invocação da (παρρησία)<sup>214</sup> de Paulo, ou “ousadia” é uma invocação simbólica de uma forma prevaiente de capital cultural durante a era sofista... Este termo inicialmente se referia ao direito de falar na democracia de Atenas e foi transformado ao longo do tempo nas mãos dos filósofos para denotar a coragem para falar livremente diante de um tirano, a despeito das consequências. Assim com (παρρησία) era um símbolo da (παιδεία) e tornou-se parte do repertório dos sofistas (...) Para acentuar a (παιδεία) pública de Paulo, Atos 19:9 coloca Paulo com seus discípulos “disputando todos os dias na escola de um certo Tirano” (καθ’ ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου), onde eles debatiam com os residentes de Éfeso; Esta cena mostra a habilidade de Paulo em competir

<sup>213</sup> WINTER, B. W. **Philo and Paul among the Sophists**. SNTS. Monograph series n. 96. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

<sup>214</sup> DUPERTUIS, R. R. **Bold Speech, Opposition, and Philosophical Imaginary in Acts** in DUPERTUIS, R. R.; PENNER, T. **Engaging Early Christian History. Reading Acts in the Second Century**. New York: Routledge, 2014, p.153-168. Dupertuis defende neste capítulo a ideia de que a palavra (παρρησία) ocorre em Atos de forma análoga ao uso e função do termo no imaginário filosófico dos primeiros dois séculos da era cristã.

retoricamente em público neste espaço de aprendizado junto a um centro público intelectual do leste grego.<sup>215</sup>

Malherbe é outro autor que faz paralelos entre o ministério de Paulo e as semelhanças com os filósofos:

Os eruditos do NT têm mostrado que muitos aspectos da vida e cartas de Paulo são iluminados e elucidados quando examinados à luz da cultura greco-romana. Não há qualquer dúvida que Paulo era totalmente familiar com o ensino, métodos de operação e estilo de argumentação dos filósofos do período, dos quais ele adotava e adaptava para seus próprios propósitos... Os filósofos com quem Paulo podia ser comparado (...) eram pregadores e mestres que visavam como seu objetivo principal a reforma da vida das pessoas que eles encontravam em uma variedade de contextos, desde a corte imperial os salões dos ricos até as esquinas das ruas (...) Como os filósofos Paulo objetivava ser um exemplo a ser imitado e estabelecer um relacionamento com seus seguidores que lhes desse segurança (...) Paulo também era mais confiante do que os filósofos quando chamava seus convertidos a imitá-lo e a natureza desta confiança o distinguia deles notadamente. Paulo não exige que seus convertidos olhem para ele como um paradigma que alguém pode se equiparar através de seu próprio esforço como os filósofos faziam (1Ts 1:5-6). Paulo chama a atenção para o evangelho e o papel divino deste em sua conversão. É somente devido ao poder divino que é exibido em seu ministério, que ele se torna um exemplo a ser seguido<sup>216</sup>. Paulo também difere das filosofias em seu objetivo de formar comunidades<sup>217</sup> de crentes (...) Paulo faz uso de elementos da tradição moral greco-romana, mas as adapta a fim de expressar seu entendimento teológico na formação das comunidades.<sup>218</sup>

Swancutt salienta o vocabulário usado em 2Timóteo 3,10-17: “Ensino” (διδασκαλία), “aprendeste” (ἔμαθες), “sabedoria que conduz à salvação” (σοφία εἰς σωτηρίαν), “perfeitamente instruído para toda boa obra” (πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος). Trata-se de termos mencionados frequentemente nas Pastorais e também são usados com relativa consistência entre os filósofos gregos e romanos para se referirem aos diversos tipos de instrução que juntos

<sup>215</sup> CARHART, R. *The Second Sophistic and the Cultural Idealization of Paul in Acts* in DUPERTUIS, R. R.; PENNER, T. *Engaging Early Christian History. Reading Acts in the Second Century*. New York: Routledge, 2014, p.187-193. Tradução minha.

<sup>216</sup> Cf. 1Cor 4,16; 11,1; Gl 4,12; Fp 3,17; 1Ts 1,5-6; 2Ts 3,7-9.

<sup>217</sup> Cf. 1Cor 2,1-5; 3,6-10; 4,15; 2Cor 1,18-19; Gl 4,12-13; Fp 4,1-3; 1Ts 1,9-2,13.

<sup>218</sup> MALHERBE, A. J. *Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor?* In HOLLADAY, C. R.; FITZGERALD, J. T.; THOMPSON, J. W.; STERLING, G. E. *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity*. Leiden: Brill, 2013, p.198-200. Tradução minha.

compreendem a παιδεία em virtude. As epístolas pastorais evocam a autoridade de Paulo como mestre das nações, definindo a vida cristã como um alto grau, uma educação “filosófica” na justiça que era baseada em grande parte na vida comunitária, leitura, exortação e ensino de textos sagrados (cf. 1Tm 4,13).

Thompson<sup>219</sup> afirma que se a transformação dos crentes é o objetivo último da obra de Paulo também é o ponto focal de sua teologia como suas cartas indicam. Paulo frequentemente emprega a linguagem da formação para descrever o progresso moral dos convertidos. Este mesmo autor também comenta que o Apóstolo reconhece que seus convertidos serão “conformados (σύμμορφος) segundo a imagem do Filho” (cf. Rm 8,29; Fp 3,20-21) no dia final somente se eles estão “sendo transformados (μεταμορφώω) nesta imagem” (cf. 2Cor 3,18). Paulo descreve a si mesmo como uma mãe pronta para dar a luz até que Cristo seja formado (μορφώω) neles (cf. Gl 4,19). Introduzindo a seção sobre a conduta moral, Paulo diz “não se conformeis com este mundo, mas transformai-vos (μεταμορφώω) pela renovação da mente” (cf. Rm 12,2). Assim Paulo provê o vocabulário que seria conhecido posteriormente como “formação espiritual”, e usa a transformação moral, uma metamorfose no presente que é um prelúdio da última transformação no fim. O papel central desta transformação moral para Paulo é refletido na forma de suas cartas, todas as quais contém instruções para a conduta adequada. Esta metamorfose na conduta irá separar a comunidade criando uma contracultura moral.

Swancutt entende este processo de formação como uma inculturação da παιδεία Cristã:

Tanto Paulo quanto seus colaboradores usaram as Escrituras judaicas em um ambiente cultural greco-romano e em um relacionamento dialético com as práticas educacionais para ensinar e inculturar as comunidades étnicas gregas (...) Paulo estava engajado no processo de inculturação educacional (...) ele fez isso, usando muitos meios nas comunidades: Descrevendo a si mesmo como mestre das nações e as Escrituras como fonte da real sabedoria; Retratando ele mesmo e Timóteo como exemplos de sua παιδεία a serem imitados; Descreve Cristo como o conteúdo e voz da Escritura; Usa as Escrituras para refutar os pedagogos rivais; Ensina os crentes o significado cristão das histórias sagradas de Israel

---

<sup>219</sup> THOMPSON, J. W. **Moral Formation According to Paul: The Context and Coherence of Pauline Ethics**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011, p.2-3.

nas cartas; Exorta os crentes a cantar as Escrituras (principalmente os Salmos) juntos e instruir uns aos outros na fé; Tudo isto para formá-los individual e coletivamente no bom homem em Cristo.<sup>220</sup>

Deve-se lembrar de que no ambiente helênico onde Paulo ensinava, o que era valorizado era a sabedoria (σοφία) humana, esta era adquirida através da παιδεία. O Apóstolo aponta para a παιδεία cristã, isto é, aquela que depende da pedagogia divina. Esta sabedoria é espiritual (πνευματικός) e é ensinada pelos mestres que receberam e possuem o Espírito mestres “espirituais” (πνευματικοί, cf. 1Cor 2,13-15) em contraste com os mestres que representam o “homem natural” (ψυχικός cf. 1Cor 2,14). Sobretudo, a παιδεία cristã tem como sua fonte principal aquele que possui toda a sabedoria e autoridade: Cristo, que é o poder de Deus e sabedoria de Deus (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν: cf. 1Cor 1,24.30; Cl 2,10).

Além das passagens já alistadas acima a respeito da sabedoria, pode-se ainda categorizar os usos do termo “sabedoria” por Paulo, da seguinte forma:

Sabedoria humana σοφίαν τοῦ κόσμου, παιδεία, σοφία λόγου, τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, σοφία ἀνθρώπων, ψευδωνύμου γνώσεως (cf. 1Cor 1,17-22; 2,1.4-6; 3,19; Cl 2,4.8.23; 1Tm 6,20). Também chamada de “sabedoria carnal” (σοφία σαρκικῆ cf. 2Cor 1,12).

Sabedoria de Deus θεοῦ σοφίαν, πνευματικός, παιδεία, καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ, πνεῦμα σοφίας (cf. Rm 11,33; 1Cor 1,24; 2,6-8.13; 12,8; 2Cor 1,12; Ef 1,8.17; 3,10; Cl 1,9.28; 2,2-3; 3,16; 4,5).

Scott discorre sobre o tema nos seguintes termos:

A “sabedoria do mundo” (τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου) é de fato tolice porque ela falha em reconhecer a mensagem que constitui “o poder de Deus” (δύναμις θεοῦ ἔστιν), (1:18-21) (...) Seu ponto parece ser que a forma de sabedoria que muitas pessoas valorizam tanto é na realidade de nenhuma valia na busca da salvação. Aquela salvação somente é efetivada pela mensagem do evangelho da cruz de Cristo (...) A sabedoria do mundo pode permanecer competente na esfera das questões comuns, mas Deus tem projetado tudo de forma que a sabedoria do mundo não pode discernir o que é verdade no

<sup>220</sup> SWANCUTT, D. M. *Scripture ‘Reading’ and Identity Formation in Paul: Paideia among Believing Greeks*. p. 7. Tradução minha.

relacionamento da humanidade com o criador. O poder eficaz e salvífico do Evangelho (aparentemente “tolice”) força uma reconsideração de todos os padrões comuns de racionalidade (...) E assim fazendo sua “incapacidade” é revertida e confronta os valores deste mundo (...) Em nenhum lugar nestes versículos o Apóstolo realmente condena a razão e o entendimento. É a sabedoria do mundo que é feita fútil não a sabedoria em si mesma (...) A mensagem da cruz assim, não é anti-racional. Ela é calculada para subverter as tendências essencialmente idólatras que pervertem todo o pensamento humano decaído, ao forçar o crente a abandonar seus padrões usuais de avaliação.<sup>221</sup>

Em outras palavras, Deus estabelece a sua παιδεία na história e para tanto se utiliza da instrumentalidade de seus servos: Líderes, profetas, escribas, família, sábios e mestres. Esta παιδεία de Deus tem como objetivo o “perfeito” o “pleno” (τέλειος) cujo modelo é o próprio Cristo o Mestre (διδάσκαλος) por excelência. A παιδεία de Deus também é refletida na ordem de Jesus de “fazer discípulos” (μαθητεύσατε cf. Mt 28,19); Uma das formas de efetivar este seguimento seria através do ensino, “ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado” (διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν: cf. Mt 28,20). Este “seguimento” ou “discipulado” é delegado à Igreja a partir da doutrina de Cristo, daí o papel essencial do ensino para o cumprimento desta missão.

### 3.5.1 Os mestres no Novo Testamento

Lopes expõe os verbos para “educar e aprender” em Paulo e aqui mencionamos o verbo “ensinar” (διδάσκω):

Paulo emprega διδάσκω 16 vezes em seus escritos (...) O emprego que Paulo faz do termo permite algumas observações. “Ensinar” era o principal método de Paulo instruir as igrejas (1Cor 4.17; Cl 1.28). O termo διδάσκω significa claramente para ele prover instrução, transmitir conteúdos (Cl 2.7). As tradições do evangelho, isto é, suas doutrinas, eram transmitidas por ele oralmente ou por escrito, através de suas cartas (Gl 1.12; 2Ts 2.15; 2Tm 2.2). As verdades e conceitos do evangelho podem e devem ser ensinados a todos. É isso que os fará perfeitos em Cristo. Essa era a missão que Paulo

<sup>221</sup> SCOTT, I. W. **Paul's Way of Knowing. Story, Experience and the Spirit.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009, p. 24-28. Tradução minha.

havia recebido da parte de Deus como apóstolo (Cl 1.28). Paulo emprega διδάσκω para designer o ensino formal e normativo a ser feito nas igrejas pelos presbíteros (1Tm 2.12; 4,11; 2Tm 2.2) (...) Essa relação entre ensino e autoridade transparece nessa mesma carta, quando Paulo manda que Timóteo “ordene e ensine” aos fiéis as coisas que o apóstolo lhe transmitiu (1Tm 4.11) (...) Em resumo, διδάσκω expressa a transmissão autorizada de conteúdos visando à transformação intelectual e prática dos ouvintes.<sup>222</sup>

Assim o Apóstolo Paulo, grande pedagogo e promotor da παιδεία Cristã é referenciado tanto diretamente quanto por implicação como mestre (διδάσκαλος)<sup>223</sup> no Novo Testamento.

Rackham comenta sobre a importância dos mestres no Novo Testamento a partir da assunção de Cristo:

Quando o Senhor foi assunto aos céus, os doze apóstolos ocuparam seu lugar. Eles se tornaram os rabbis do novo ensino ou escola, e eles foram formalmente reconhecidos como tais pelo povo e governantes (...) O novo ensino tinha como assunto: 1. Primeiramente os fatos sobre a crucificação e ressurreição. 2. O retrato de tudo o que Jesus disse e fez bem como a tradição oral se torna a base dos Evangelhos. 3. O ensino moral de Jesus, a nova e expandida interpretação dos mandamentos. 4. Os apóstolos decidiam questões práticas sobre adoração e observâncias. 5. Por último, ser ministrado gradualmente um ensino mais aprofundado sobre a pessoa do Senhor, o que Paulo chega a aludir. É óbvio que muito desse ensino poderia ser desenvolvido por outros, e a igreja poderia necessitar de mais mestres do que doze. Assim nos podemos traçar o crescimento de uma classe de mestres. A função apostólica é exercida por Paulo e Barnabé que ensinavam (At 11:26; 15:35; 28:31). Paulo chama a si mesmo de “mestre (rabbi) dos gentios”, assim como os doze foram os rabbis da circuncisão. Assim em Atos 13:1 nós lemos de cinco profetas e mestres em Antioquia. Em Atos 15:1 certos profetas que vieram de Jerusalém ensinavam e assim também o fez Apolo (At 18:25). Fora dos Atos dos Apóstolos os mestres surgem mais definitivamente como uma classe. Em 1Cor 12:28 eles são alistados após os profetas. Mais tarde em Ef 4:11 são alistados com pastores. Parece que podemos notar que aqueles que ensinavam tinham uma posição definida entre os presbíteros (1Tm 5:17; 2:2; Tt 1:9).<sup>224</sup>

<sup>222</sup> LOPES, A. N. **Ensinar e Aprender em Paulo. Fides reformata- v. 1, n. 1 (1996)**. São Paulo: Editora Mackenzie, 1996, p. 113-123.

<sup>223</sup> (cf. At 13,1-3; 15,35; 1Cor 4,17; 12,28; Ef 4,11; 1Tm 1,10-11; 2,7; 2Tm 1,11 ).

<sup>224</sup> RACKHAM, R. B. **The Acts of the Apostles**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1964, p. 52-54. Tradução minha.

Rackham<sup>225</sup> também comenta que no início os Apóstolos eram os únicos mestres autorizados e o ensino deles era o teste de fé das igrejas (cf. At 2,43). Porém como a função foi mais e mais delegada a outros, divergências de ensino poderiam surgir (cf. At 15,1-27; 20,28-30) e surgiriam falsos mestres, bem como falsos apóstolos e falsos profetas. Este autor argumenta que estes problemas explicam a posição privilegiada designada ao ensino na função do presbiterado e o fato de que o ensino verdadeiro devia ser preservado assegurando a tradição em uma sucessão autorizada (cf. 2Tm 2,2).

Araújo comenta sobre a posição e função do mestre no Novo Testamento e situa Paulo neste contexto:

Os mestres cristãos possuem a sua origem na tradição dos mestres e escribas de Israel (...) Os verdadeiros mestres cristãos sabiam bem que jamais os seus alunos seriam seus discípulos, pois o único mestre por excelência é o Senhor Jesus Cristo (cf. Mt 23,8). Os apóstolos, bispos e presbíteros exercem a função de mestres na comunidade cristã nascente e possuem a grande responsabilidade de conservar a pureza do “Depósito da Fé” recebido (cf. 1Tm 6,20; 2Tm 1,14) (...) Paulo põe a trilogia apóstolo-profeta-mestre como fundamento dos ministérios pelo qual Deus há dotado a Igreja (cf. 1Cor 12,28). Contudo, se trata de uma trilogia de funções, não ministérios rigidamente distintos entre si hierarquicamente. Em efeito, as três funções não podem ser consideradas incompatíveis entre si, pois uma mesma pessoa podia possuir dois ou mais carismas. Apóstolo- profeta- mestre são igualmente ministérios dados pelo Espírito e são igualmente ministérios da Palavra.<sup>226</sup>

Ridderbos também explica sobre a posição e atividade do mestre em relação à igreja:

Os mestres são mencionados em 1Coríntios 12.28 em “terceiro lugar” e em Efésios 4.11 juntamente com os pastores. Assim como Paulo confere a si mesmo o dom da profecia (1Co 14.6), também o faz quanto ao de mestre (cf. 1Co 4.17; 2Ts 2.15; Cl 1.28; 1Tm 2.7; 2Tm 1.11). Em 1Coríntios 14 (cf. Rm 12), o “ensino” aparece como um dom que se manifesta livremente na igreja (1Co 14.26). Contudo, assim como no caso dos apóstolos e profetas, aparentemente, quanto aos mestres também deve-se considerar um grupo delimitado de pessoas com uma qualidade espiritual definida (1Co 12.28; cf. Ef 4.11).

<sup>225</sup> RACKHAM, R. B. *The Acts of the Apostles*. p. 52-54.

<sup>226</sup> ARAÚJO, G. L. De. *Os ministérios na Bíblia*. *Revista de Cultura Teológica*, vol 16, n.64, 2008. São Paulo, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2008, p. 29-45.

Como tal, têm direito a certo reconhecimento e contam com a generosidade dos outros (Gl 6.6). Isso indica uma atividade contínua e metódica. Não lemos sobre um cargo distinto de mestre, isto é, de uma nomeação como mestre na igreja e por ela. Requer-se das figuras de liderança da igreja, como por exemplo dos bispos, que eles sejam διδασκτικός, aptos a ensinar (1Tm 3.2; cf. 2Tm 2,24; Tt 1.9) e dos presbíteros que sejam considerados mercedores dos mais elevados honorários aqueles que são encarregados especialmente da pregação e ensino (1Tm 5.17; cf. 1Ts 5.12; 2Tm 2.2) (...) Seu ensino parece originar-se menos do que a profecia na inspiração direta e ímpeto do Espírito, constituindo, sim, uma instrução e transmissão da tradição apostólica, tanto no que se refere ao seu conteúdo histórico-redentor, quanto à parênese dele originada. Uma vez que “ensino” e “tradição” são conceitos que estão muito próximos um do outro em Paulo (cf. Rm 6.17; Gl 1.12; 2Ts 2.15; Cl 2.6-7).<sup>227</sup>

Ridderbos<sup>228</sup> também explica que o ensino destes mestres parece originar-se menos do que a profecia na inspiração direta e ímpeto do Espírito, constituindo, sim, uma instrução e transmissão da tradição apostólica, tanto no que se refere ao seu conteúdo histórico-redentor, quanto à parênese dele originada. Uma vez que “ensino” e “tradição” são conceitos que estão muito próximos um do outro em Paulo (cf. Rm 6,17; Gl 1,12; 2Ts 2,15; Cl 2,6-7). É necessário entender “mestres” como aqueles que têm competência para instruir outros na tradição e nos preceitos cristãos (cf. 1Cor 4,17; 2Tm 2,2). Assim não se deve restringir a atividade destes mestres a certas partes da doutrina cristã, como, por exemplo, a parênese, mas sim, estendê-la a todo conteúdo da proclamação. Este autor também enfatiza que em uma época em que a tradição oral ainda era a principal fonte de conhecimento para a fé cristã, os mestres exerciam um ministério importante para a propagação desta tradição. Com relação a isso o mestre judaico do Antigo Testamento também tinha a tarefa de transmitir o material fixo da tradição.

Zuck concorda com o que foi sobre a natureza do dom de ensino:

O dom de ensino é de primeira importância no ministério da educação cristã na igreja local. Ele é um dos maiores dons e por isto é mencionado especificamente em cada uma das três listas de dons no Novo Testamento (Rom. 12:7; I Cor. 12:28; Ef. 4:11). (...) O ensino foi intimamente associado com a

<sup>227</sup> RIDDERBOS, H. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013, p. 507-508.

<sup>228</sup> RIDDERBOS, H. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. p 507-58.

pregação (At. 5:42; I Tm. 2:7; II Tm. 1:11) e fortemente associado com o dom do pastorado. Em Efésios 4:11 as palavras gregas para “pastores” e “mestres” estão unidas proximamente (ποιμένας καὶ διδασκάλους).(...) Uma forma pela qual o pastor cuida do rebanho é através do ensino. O pastor mestre se compara ao “sacerdote mestre” (כהן מורה) do Antigo Testamento (II Cr. 15,3). (...) Mas o que é o dom de ensino? Como os outros dons espirituais, trata-se de uma habilidade sobrenatural. O dom do ensino é uma capacidade sobrenatural provida pelo Espírito para expor (explicar e aplicar) a verdade de Deus (...) O ensino é dom da instrução sistemática e aplicação nas doutrinas das verdades de Deus.<sup>229</sup>

Fitzmyer aborda o tema do ministério e do ensino a partir das cartas pastorais:

“Paulo” escreve tanto para Tito quanto para Timóteo, a quem ele não somente considera seus “verdadeiros filhos na fé” (cf. Tt 1,4; 1Tm 1,2) mas também os considera como seus delegados nas igrejas de Creta e Éfeso respectivamente (...) Ao escrever para estes sucessores, “Paulo” visa garantir que o Evangelho apostólico continuará a ser pregado sem contaminação ou perversão (...) Timóteo é instruído a “desafiar, dirigir, ordenar” os outros na comunidade de Éfeso (cf. 1Tm 1,3.18; 4,11; 5,7; 6,13.17) e, acima de tudo, “ensinar” (cf. 1Tm 4,11.16; 6,2; 2Tm 2,2.24). Isto significa que ele enfrentará a nobre batalha de guardar a fé e uma boa consciência (cf. 1Tm 1,18-19); Exercitar-se na piedade (cf. 1Tm 4,7). Dar um bom exemplo na linguagem, conduta, amor, fé e pureza (cf. 1Tm 4,12), repreender pecadores publicamente (cf. 1Tm 5,20); Não negligenciar o dom (χάρισμα) dado a ele através da palavra profética e com a imposição de mãos do presbitério (cf. 1Tm 4,14) ou pelo próprio “Paulo” (cf. 2Tm 1,16) e assim guardar o depósito (cf. 1Tm 6,20; 2Tm 1,13-14). (...) Tito de forma similar é instruído a exercitar sua “autoridade” (ἐπιταγή cf. Tt 2,15). (...) “Paulo” dá exemplos da ação curativa a ser realizada: O silenciar e repreender dos insubordinados (ἀνυπότακτοι cf. Tt 1,10-11.14) e dos desobedientes (cf. Tt 1,16). Tito também é orientado a “ensinar o que concerne à sã doutrina” (ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία cf. Tt 2,1.7).<sup>230</sup>

Fitzmyer<sup>231</sup> também comenta sobre o papel de primeira importância do ministério de ensino nas igrejas (διδασκαλία cf. 1Tm 4,13.16; 5,17). Este ensino é caracterizado como “boa doutrina” (ἡ καλὴ διδασκαλία cf. 1Tm 4,6), “sã

<sup>229</sup> ZUCK, R. B. **The Holy Spirit in your Teaching**. Wheaton: Scripture Press Publications, 1963, p. 63-64.

<sup>230</sup> FITZMYER, J. A. **The Structured Ministry of the Church in the Pastoral Epistles**. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, The CBQ. Vol. 66, No.4/October 2004, p. 584-585. Tradução minha.

<sup>231</sup> FITZMYER, J. A. **The Structured Ministry of the Church in the Pastoral Epistles**. p. 585-586.

doutrina” (ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία cf. Tt 1,9; 1Tm 1,10; 2Tm 4,3), “a verdade” (ἡ ἀλήθεια cf. Tt 1,14), assim que em todos os aspectos “sejam ornamento da doutrina de Deus nosso salvador” (cf. Tt 2,10). A norma para esta sã doutrina nada mais é do que o Evangelho confiado a Paulo (cf. 1Tm 1,11), afinal a Escritura é proveniente da revelação e inspiração divina e útil para a tarefa do ensino (cf. 2Tm 3,16). Desta forma, salienta-se que ninguém deve “ensinar diferentemente” (ἑτεροδιδασκαλεῖν cf. 1Tm 1,3; 6,3), isto é, não de acordo “com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo e de acordo com a piedade (cf. 1Tm 6,3). Tal ministério deve ser contrário aos mitos, genealogias e especulações e blasfêmias (cf. 1Tm 1,4.20; 4,7) e o ensino na base de lucro (cf. Tt 1,11). Nota-se, portanto, a evidência do caráter apologético do ensino e pode-se destacar também a pessoa de Paulo como mestre apologeta.

### **Paulo apologeta**

Outro aspecto do ministério de ensino de Paulo é a defesa do Evangelho. O apóstolo declara: “... que fui posto para a defesa do evangelho...” (ὅτι εἰς ἀπολογίαὶν τοῦ εὐαγγελίου κείμεαι cf. Fp 1,16).

Ou seja, ele fora constituído (κείμεαι cf. Lc 2,34; 1Ts 3,3) para defender e confirmar o Evangelho (cf. Fp 1,7). Hawthorne<sup>232</sup> ao comentar este versículo, diz que Paulo não tem em mente “aquela defesa e vindicação geral” sobre o Evangelho, que vence as objeções à mensagem cristã e é confirmada pela pregação. Afirma que o Apóstolo usa os termos técnicos e legais de defesa vigentes no primeiro século (cf. At 25,16; 2Tm 4,16) e está se referindo a uma defesa pública em particular (cf. At 22,1). Todavia a explicação posterior deste autor é interessantíssima:

O quadro que emerge, portanto, é o seguinte. Paulo, o prisioneiro, coloca as evidências em sua própria causa. Isto permite a ele a oportunidade de defender não somente a si mesmo, mas também o evangelho, e, neste processo, vindicá-lo. Sua fala de defesa era uma extraordinária oportunidade para proclamar o evangelho. A proclamação do evangelho era o meio pelo qual as pessoas eram ganhas para a fé (cf. At 26,29) (...) ao fazer sua própria defesa, portanto, age como um

<sup>232</sup> HAWTHORNE, G. F. **Philippians**. WBC 43. Waco: Word Books, 1983, p. 23-24.

**advogado** para o evangelho, e ele congratula os filipenses por serem parceiros neste privilégio.<sup>233</sup>

Obviamente o Apóstolo se viu em situações de fato jurídicas e em tribunais literais. Porém a defesa do Evangelho é um fato intrinsecamente ligado ao seu chamado (cf. At 9,15). Além disso, o Evangelho quando anunciado sempre apresenta a dualidade de resposta (cf. 2Cor 2,14-16; 4,3).

Esta característica da defesa do Evangelho também pode ser notada no livro dos Atos dos apóstolos onde Paulo dialoga com filósofos.

A partir da estrutura desta perícopa (cf. At 17,15-33) pode-se fazer algumas descrições e apontamentos textuais:

1. Atos 17,15: Chegada em Atenas.
2. Atos 17,16: Paulo encontra uma cidade “cheia de ídolos” (θεωροῦντος κατείδωλον οὔσαν τὴν πόλιν).
3. Atos 17,17: A obra da pregação na sinagoga e na praça. Paulo “discutia, persuadia, raciocinava” (διαλέγομαι cf. At 18,4; 19,8) com judeus, tementes a Deus e com quem mais chegasse.
4. Atos 17,18-20: A perspectiva dos filósofos sobre Paulo: Ele era um “palrador, paroleiro” (σπερμολόγος); Ele pregava “ de deuses estranhos, estrangeiros” (ξένων δαιμονίων); Ele pregava uma “nova doutrina” (καινὴ διδαχὴ) e trazia “coisas estranhas” (ξενίζοντα γὰρ τινα εἰσφέρεις)
5. Atos 17,22-23: A perspectiva de Paulo sobre os filósofos: Eles eram “muito religiosos, supersticiosos” (δεισιδαιμονεστέρους). Eles honravam “O Deus Desconhecido”, mas não o conheciam (ἄγνοέω), aqui Paulo se vale de um acontecimento histórico entre os gregos.
6. Atos 17,24-31: Paulo fala do Evangelho recorrendo às Escrituras de Israel, a poesia grega, a contestação da idolatria, o juízo de Deus e a ressurreição de Cristo.
7. Atos 17,32-33: Após Paulo defender o Evangelho, pois o mesmo fora diretamente questionado; Aparentemente três resultados são verificados: Oposição, adiamento e crença.

---

<sup>233</sup> HAWTHORNE, G. F. **Philippians**. WBC 43. Waco: Word Books, 1983, p. 24. Tradução minha.

A passagem descrita nos mostra um viés apologético bastante acentuado. É interessante notar que os filósofos vêem Paulo como portador de um ensino estranho, então o Apóstolo apologeticamente apresenta o Evangelho. No tribunal da razão, Paulo faz a defesa da verdade de Deus.

Little<sup>234</sup> em uma pesquisa sobre a apologética no livro dos Atos dos apóstolos enfatiza três pontos da estratégia apologética paulina:

1. Um ponto de partida lógico em que Paulo e seus ouvintes concordam sobre o conteúdo básico ontológico da questão: Judeus (O Deus de Israel cf. At 13,17), filósofos (O Deus desconhecido cf. At 17,22-23) e pagãos (O Deus vivo cf. At 14,15).
2. Um terreno comum. Um fator epistemológico a ser explorado na base da concordância inicial: Judeus (Raça judaica, leis e profetas cf. At 13,17.26.38), filósofos (Raça humana, poesia grega cf. At 17,26-28), pagãos (Revelação geral, graça comum cf. At 14,15-17).
3. O relacionamento entre fé e razão, tanto para judeus quanto para gregos. Paulo traça uma explanação clara, de maneira argumentativa sobre o que Deus estava fazendo no mundo e esperava uma resposta dos ouvintes: Judeus (O juízo e a revelação cf. At 13,30-36), filósofos (revelação geral e juízo cf. At 17,30-31) e pagãos (revelação geral cf. At 14,15-17).

Este mesmo autor explica a perspectiva de Paulo sobre o relacionamento entre fé e razão:

Paulo não estava comprometendo a autoridade da revelação, mas ele apelava aos seus ouvintes de forma significativa com formas de pensamento que tinham conteúdo objetivo a fim de que eles pudessem ver a racionalidade do que Deus estava fazendo e havia feito (...) De forma racional e lógica, Paulo demonstrava como os eventos na história, inclusive a crucificação e a ressurreição se alinhavam com o que a Escritura diz. Paulo não apelava para a razão a fim de julgar a veracidade da revelação, mas somente para mostrar o relacionamento racional entre o que Deus disse e os eventos

---

<sup>234</sup> LITTLE, B. A. **Apologetics and the Apostle Paul in the Book of Acts: An Agenda for a Viable Apologetic methodology.** Lynchburg, 1984, p.48-95. A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Apologetics. Liberty Baptist College.

na história. (...) Tanto a forma de sua mensagem quanto a resposta de seus ouvintes indicam que Paulo não era averso a apelar à razão humana no contexto de compartilhar as reivindicações de verdade do Cristianismo.<sup>235</sup>

O Apóstolo Paulo como mestre apologeta trata sobre o conceito da verdade em suas cartas para refutar os oponentes.

Gonzaga<sup>236</sup> afirma que a noção de “verdade” (ἀλήθεια) para os gregos é a concordância entre o pensamento e a realidade, a clareza, a compreensão teórica e intelectual, a adequação do pensamento à realidade, é a captação da mente quanto a um objeto em sua autenticidade. Também explica que a noção bíblica da verdade é mais do que simples noção teórica e sim uma concepção existencial. O conceito bíblico do Antigo Testamento de “verdade” (אמת) é o conceito tipicamente semítico que focaliza mais a relação prática e não o conceito abstrato. A verdade é, pois, a qualidade do que é estável, comprovado, aquilo sobre o que se pode apoiar. Diz ainda que a maioria das vezes o termo “verdade” (אמת) pertence à linguagem religiosa. Neste sentido a אמת de Deus não é uma noção abstrata da sua essência, mas uma característica da sua intervenção na história da salvação. Quando se trata dos homens a אמת se refere a ideia de fidelidade.

Este mesmo autor comenta sobre a conceituação paulina de verdade:

Na literatura paulina, que, aliás, é a que mais nos interessa, encontramos a noção de ἀλήθεια basicamente como nós a encontramos na LXX. Paulo a usa no sentido de “sinceridade” (2Cor 7,14; 11,10; Fl 1,8; 1Cor 5,8) ou no sentido de “dizer a verdade” (Rm 9,1; 2Cor 12,6; Ef 4,25; 1Tm 2,7). Paulo deu à Igreja a grande contribuição teológica ao ligar o conceito de verdade, de um lado, com a pregação de Cristo e, do outro, com a revelação de Deus (...) Talvez a noção de verdade mais tipicamente cristã seja realmente a de (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου). É um dos usos mais distintivos que Paulo faz no NT, ou seja, quando usa o termo “a verdade” para designar o próprio Evangelho. (...) Fala-se da firmeza da verdade (Gl 2,5) e se exige uma obediência à verdade (Gl 2,14; Rm 2,8); (...) Por isso mesmo, a verdade em Paulo está em contraste com a mentira e o logro. A verdade divina existe em contraste com a idolatria, precisamente porque a idolatria é logro e ilusão (Rm

<sup>235</sup> LITTLE, B. A. *Apologetics and the Apostle Paul in the Book of Acts: An Agenda for a Viable Apologetic methodology*. p. 57. Tradução minha.

<sup>236</sup> GONZAGA, W. “A verdade do Evangelho” e a autoridade na Igreja (Gl 2,5.14). Santo André: Editora Academia Cristã, 2014, p. 78-81.

1,25; 9,1; 2Cor 7,14). (...) Chegar ao conhecimento da verdade nas epístolas posteriores, seria o mesmo que aceitar o evangelho ou tornar-se cristão (1Tm 2,4; 2Tm 3,7; Hb 10,26). É claro que para tornar-se cristão são necessárias a conversão e a aceitação do evangelho pela fé (Rm 2,8; Gl 5,7; 2Ts 2,13; Tt 1,1). Aqui a verdade ganha a matiz de sã doutrina (1Tm 1,10; 4,6; 2Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1). Paulo é aquele que crê profundamente no poder da verdade. Ela desmascara a mentira (Rm 3,4).<sup>237</sup>

O Apóstolo é bem consciente de seu papel de mestre apologeta, pois o Evangelho lhe fora confiado: “Conforme o evangelho da glória de Deus bem-aventurado, que me foi confiado” (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ, ὃ ἐπιστεύθη ἐγώ. 1Tm 1,11). Sendo assim, não deixa de alertar sobre o perigo do desvio doutrinário (cf. At 20,27-31). Nesta perícopé Paulo lembra primeiramente a sanidade de seu ensino e a coerência deste com seu exemplo pessoal e o iminente surgimento da falsa doutrina.

García aborda esta passagem de Atos do Apóstolos com segue:

A imagem dos pastores (ποιμαίνειν) e do rebanho (ποίμνιον) dá impressão de que todo o discurso do v.28 e v.31 surge com a insistência sobre a vigilância (γρηγορεῖτε). Estes pastores foram constituídos (ἔθετο) pelo Espírito Santo como ἐπισκόποις, ou seja como “vigilantes com responsabilidade”. (...) Paulo confia os pastores de Éfeso a Deus e a palavra de sua graça (v.32), ou seja o evangelho, que não somente contém a mensagem que se há de anunciar mas também que comunica e dá a graça da salvação. É importante notar que Paulo não confia a palavra aos pastores, como se esperaria daqueles que tem recebido a missão de proclamá-la, mas que confia a pessoa dos pastores à proteção, ao senhorio e à força salvífica (τῷ δυναμένῳ) da palavra. Isto é o que indica a ênfase do v.30, onde Paulo lhes explica que não deveriam inventar palavras à margem do senhorio da palavra da graça ensinando “doutrinas perversas” (διεστραμμένα). Ao invés disso, nos situa justamente na perspectiva de “anunciar todo o conselho” (ἀναγγεῖλαι πᾶσαν), o desígnio de Deus (v.27). Guardar e proteger a unidade da palavra, é o que os teólogos chamaram *depositum fidei*, é algo sagrado para os pastores de Mileto.<sup>238</sup>

Mais tarde em uma carta também com o foco na comunidade de Éfeso, o cuidado com outras doutrinas também é destacado como o diz Mounce:

<sup>237</sup> GONZAGA, W. “A verdade do Evangelho” e a autoridade na Igreja (Gl 2,5.14). p. 85-86.

<sup>238</sup> GARCÍA, A. M. *Constituidos pastores por el Espíritu Santo: El discurso de Mileto (HCH 20,17-38)*. Madrid: Estudios Bíblicos n. 62 (2004), p. 27-48. Facultad de Teología San Dámaso. Tradução minha.

διδασκαλίαις δαιμονίων, “ensinos de demônios”, têm duas interpretações: Doutrinas ensinadas por demônios (genitivo subjetivo) ou doutrinas que são demoníacas em natureza (genitivo atributivo). Ambas as interpretações entendem que Satanás e seus demônios estão na raiz daquela heresia, embora a primeira faz a conexão mais direta e quase pessoal. Porque Satanás é visto como tendo um papel ativo em Éfeso, a declaração mais forte é preferida: No coração do problema estão os ensinos ativos de demônios. Isto concorda com 2 Tm. 2:26, que declara que os oponentes têm sido enganados por Satanás para fazerem sua vontade. Embora estas duas designações- espíritos enganadores e ensino de demônios- estejam intimamente relacionadas, elas não constituem uma heresia; a devoção é aos espíritos e para o ensino. O termo διδασκαλία, “ensino” é frequente nas pastorais, descrevendo o Evangelho, e portanto seu uso aqui providencia um contraste surpreendente. Como oponentes da sã doutrina de Paulo, os opositores estão promulgando uma heresia mórbida e doente que é demoníaca em sua origem e se espalha como gangrena (cf. 1 Tm. 1:10). διδασκαλίαις δαιμονίων não significa que os próprios oponentes seja possuídos por demônios; se assim o fosse nós poderíamos esperar que Paulo o dissesse. Ao invés disso, a expressão está dizendo que os oponentes são os agentes dos demônios (cf. 2 Cor. 11:14-15: “E não é maravilha, porque o próprio Satanás se transfigura em anjo de luz. Não é muito, pois, que os seus ministros se transfigurem em ministros da justiça”).<sup>239</sup>

Evidencia-se, portanto fortemente o viés apologético do ministério de ensino de Paulo. Esta característica lhe era essencial por que como um mestre da sã doutrina sempre haveria de contrapor o falso ensino (cf. Ef 4,14).

### 3.5.2 Os métodos de ensino de Paulo

Paulo παιδαγωγός e διδάσκαλος cristão é apresentado em sua tarefa de ensino no relato Lucano e nas epístolas em um amplo espectro de contextos. A diversidade dos públicos aos quais fala e ensina confirma o chamado de Cristo (cf. At 9,15-16).

Pode-se alistar tanto os ambientes quanto pessoas as quais Paulo ensinou:

<sup>239</sup> MOUNCE, W. D. **Pastoral Epistles**. WBC. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 2000, p. 237.

1. Paulo ensina em sinagogas (cf. At 9,20; 13,5.14; 14,1; 17,1.17; 18,4.19.26; 19,8; 2Cor 11,24).
2. Ensina à beira de um rio (cf. At 16,13).
3. Na praça (cf. At 17,17).
4. No Areópago (cf. 17,22).
5. Em uma escola (cf. 19,9).
6. Em um cenáculo (cf. At 20,6-8).
7. Nas escadas de uma fortaleza (cf. At 21,37-40).
8. Na câmara do Conselho (cf. At 22,30-23,1ss).
9. Em um tribunal (cf. At 25,6.23).
10. Em uma embarcação (cf. At 27).
11. Em público (cf. At 20,20; 18,28; 19,9).
12. Em particular (cf. Gl 2,2).
13. De casa em casa (cf. At 16,15.40; 17,5; 18,7; 20,20; Rm 16,23; 1Cor 1,16; 14,20-25; 16,5.19; Cl 4,15, Fm 2 ).
14. Ensinou a indivíduos (cf. At 26,27ss).
15. Ensinou multidões (cf. At 14,11; 17,22ss).
16. Grupos de homens (cf. At 15,4).
17. Grupos de mulheres (cf. At 16,13).
18. Grupos mixtos (cf. At 21,5).
19. Ensinou no Sábado judaico (cf. At 13,14; 16,13).
20. Ensinou no primeiro dia da semana (cf. At 20,7).
21. Ensinou de manhã até à noite (cf. At 28,23).
22. Ensinou até à meia noite e até o amanhecer (cf. At 16,25; 20,7-11).
23. Paulo ensinou a judeus (cf. At 13,16ss; 19,10; 22,1ss).
24. Ensinou a gregos (cf. At 17,16ss).
25. Ensinou a romanos (cf. At 20,30).
26. Paulo ensinou a bárbaros (cf. At 28,1).
27. Paulo ensinou a amigos (cf. At 20,7-37; Gl 2,9).
28. Ensinou a opositores (cf. At 23,1-10).
29. Ensinou a desconhecidos (cf. At 17,20).
30. Ensinou a filósofos (cf. At 17,18).
31. Ensinou a advinhos (cf. At 16,16).
32. Ensinou a oradores (cf. At 24,1).
33. Paulo ensinou a carcereiros (cf. At 16,19-34).
34. Ensinou a prisioneiros (cf. At 16,25).
35. Ensinou a um escravo (cf. Fm v. 10).
36. Ensinou a doentes (cf. At 14,8ss).
37. O Apóstolo ensinou a soldados (cf. At 28,16).
38. O Apóstolo ensinou a marinheiros (cf. At 27,21).
39. O Apóstolo a mulheres devotas (cf. At 13,50).
40. Paulo ensinou a nobres (cf. At 17,12).
41. Paulo ensinou a comerciantes (cf. At 16,14).
42. Paulo ensinou a magistrados (cf. At 16,35).
43. O Apóstolo ensinou a líderes (cf. At 13,7).
44. O Apóstolo a governadores (cf. At 23,33; 24,10).
45. O Apóstolo ensinou a um rei e uma rainha (cf. At 25,13).

Ferreira<sup>240</sup>, nesta mesma linha também comenta sobre a heterogeneidade dos auditórios paulinos e alista várias categorias:

1. Velhos e jovens (cf. 1Tm 5,1; Tt 2,2.6).
2. Casados e solteiros (cf. 1Cor 7,27.32-33).
3. Pais (cf. 1Tm 3,1.4).
4. Casados com mulheres não cristãs (cf. 1Cor 7,12).
5. Circuncidados e não circuncidados (cf. 1Cor 7,18).
6. Leigos, bispos e aspirantes (cf. Fp 1,1; 1Tm 3,1-4).
7. Diáconos e aspirantes (cf. 1Tm 3,8).
8. Neófitos e maduros na Fé (cf. 1Tm 3,6).
9. Mulheres jovens e idosas (cf. 1Tm 5,2; Tt 2,3).
10. Casadas e solteiras (cf. 1Cor 7,34; 1Tm 5,14).
11. Mães (cf. Tt 2,4).
12. Mulheres casadas com homens não cristãos (cf. 1Cor 7,13).
13. Viúvas (cf. 1Cor 7,8).
14. Escravos (cf. Cl 3,22-24; Tt 2,9-10).
15. Alforriados (cf. 1Cor 7,21-22).
16. Aos proprietários de escravos (cf. Cl 4,1; Fm 1,1-10).
17. Ricos e pobres (cf. Gl 2,10; 1Tm 6,17).
18. Poderosos e nobres e aos seus contrários (cf. 1Cor 1,26).
19. Artesãos e comerciantes (cf. 1Ts 4,11).
20. Violadores de normas (cf. 1Cor 5,1.9-11; 6,16-18).

Horne destaca o papel de Paulo como mestre e suas habilidades múltiplas:

Ele foi um mestre mundial. Sua voz foi silenciada séculos atrás e ainda assim seu tom é distintamente ouvido ao redor do mundo até hoje (...) Seu conhecimento da natureza humana deve ser visto em seu reconhecimento das diferenças individuais e raciais entre os homens e sua habilidade para distinguir entre diferentes disposições e temperamentos (cf. 1Cor 9: 20-22). Este fato condicionou seus pontos de contato e moldou seus métodos de abordagem. Por exemplo, entre os judeus ele usou a história que lhes era tão querida (cf. At 13:16-23ss) a fim de remover qualquer barreira e criar uma atitude favorável para com ele. Ele usou a linguagem e os costumes que eles tanto amavam para conciliá-los (cf. At 21:40; 22:1ss); Ele usou o nome de seu mestre e chamou a atenção para seu treinamento para obter autoridade (cf At 22:3); Ele recorreu ao seu alinhamento com os fariseus para ganhar apoiadores e criar uma disputa ao seu favor (cf. At 23:6-7ss; 24:15ss). Ele citou suas experiências pessoais para corrigir as impressões erradas sobre ele (cf. Gl 1:12-24; 2:1-

---

<sup>240</sup> FERREIRA, M. O. *A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo. As estratégias de convencimento e persuasão frente à diversidade de auditórios*. Tese apresentada à Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Doutor em Letras. São Paulo: USP, 2011, 625 p..

21). Entre os romanos ele usou o fato de sua cidadania para ganhar prestígio (cf. At 16:37ss), para criar simpatia (cf. At 22:25-29) e realizar seu propósito (cf. At 25:10-12; 28:19). Ele apelou para a curiosidade dos gregos através do debate na praça sobre o seu “novo ensino” e conseqüentemente ganhou sua atenção; Então adaptou seu discurso ao modo de pensar deles, ganhou seu interesse e os preparou ao ponto de citar sua literatura (cf. At 17.16-34). Este conhecimento dos homens foi reforçado por sua habilidade de perceber (cf. At 17:22; 27:10), recordar (cf. At 16:1-3; 20:37), imaginar (cf. At 26:26-29), compreender (cf. Gl 4:20), discernir (cf. At 14:9 e raciocinar (cf. At 24:25).<sup>241</sup>

Paulo, portanto, tem qualificações singulares como mestre. Deve-se destacar que estas habilidades foram colocadas à disposição de Cristo. Assim, o Apóstolo é um mestre das Escrituras de Israel bem como um mestre do Evangelho, sobretudo é o mestre que apresenta Cristo. Jesus é o principal conteúdo de seu ensino, este é o cerne de seu chamado. Ele foi enviado para evangelizar e seu tema básico era a cruz de Cristo, a palavra da cruz (cf. 1Cor 1,17; 2Cor 2,2).

### **Paulo e o ensino sobre Jesus**

Segundo<sup>242</sup> comenta sobre a dificuldade de transferência do contexto original de Jesus a outro. A tarefa de tirar uma personagem de seu contexto histórico preservando seu sentido e proposta. Diz que o Novo Testamento tem esta proposta de fazer válida a transposição de valores e significação da existência de Cristo. Assevera que Paulo de Tarso através de suas cartas está inserido neste contexto e o faz profunda e ricamente.

Bratton<sup>243</sup> nota e apoia a ideia de uma continuidade direta entre Jesus e Paulo<sup>244</sup> e assume o conhecimento e dependência de Paulo quantos aos fatos da vida de Cristo bem como seu ensino. Este autor organiza e apresenta toda

---

<sup>241</sup> HORNE, H. H. **The Qualifications of St. Paul as a Teacher in A Selection from the Pedagogy of St. Paul by Howard Tilman Kuist.** TJIBS vol 2, n.2, Spring 2015. Wilmore, Kentucky: First Fruits Press, 2015, p. 64-99. Tradução minha.

<sup>242</sup> SEGUNDO, J. L. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré dos sinóticos a Paulo.** São Paulo: Editora Paulus, 1997, p. 363-364.

<sup>243</sup> BRATTON, F. G. **Divergence and Continuity in Jesus and Paul.** A dissertation submitted in partial fulfillment of requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Boston: Boston University Graduate School, 1927, p.180-203.

<sup>244</sup> FURNISH, V. P. **Theology and Ethic in Paul.** Nashville: Abingdon Press, 1968. Esta é uma obra muito bem documentada e também aborda as fontes do ensino ético de Paulo, sobretudo o ensino de Jesus.

uma evidência literária sobre este conhecimento de Paulo sobre Jesus, como se pode ver em seguida:

1. Conhecimento de Paulo quanto às palavras de Jesus: Cf. 1Cor 7,10-12 com Mc 10,11-12; 1Ts 4,15-16 com Mc 9,1 e Mt 16,28; 1Cor 9,14 com Lc 10,7 e Mt 10,16; 1Cor 11,23 com Mc 14,22 e Lc 22,19; At 20,35.
2. Outras alusões às palavras de Cristo: Cf. 1Cor 11,24-25; 1Ts 4,8 com Lc 10,18; Gl 4,17 com Mt 23,13; Gl 6,2 com Mc 9,35; 1Cor 4,12-13 com Lc 6,28 e Mt 6,11; 1Cor 5,4 com Mt 18,20; 1Cor 1,22 com Mt 12,38ss; 1Cor 1,21; 2,8 com Mt 11,25; 1Cor 2,7; 4,1 com Mt 13,11 e Mc 4,11; 1Cor 6,16; 11,11 com Mt 19,5; 1Cor 6,20; 10,31 com Mt 5,16; 1Cor 6,5 com Mt 5,39-40; 1Cor 8,11-13 com Mt 5,29; 18,6; 1Cor 10,27 com Lc 10,8; 1Cor 13,2 com Mt 17,20; 1Cor 15,52 com Mt 24,31; Rm 1,16 com Mc 8,38; Rm 2,1ss com Mc 7,1-5; Rm 2,19 com Mt 15,14; Rm 12,4 com Lc 6,28; Rm 12,17 com Mt 5,39; Rm 14,14 com Mt 15,11; 1Ts 2,16 com Mt 23,13; 1Ts 5,1-2 com Mt 24,36-43; Gl 4,4 com Mc 1,15; Gl 5,14 com Mc 12,31; Fp 2,15 com Mt 5,14.
3. Paulo e a oração do Senhor: Cf. Ef 4,32 com Mt 6,12; 2Tm 3,3 com Mt 6,13.
4. Paulo usa o “Evangelho de Cristo” (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ): Cf. 1Ts 3,2; Gl 1,7; 1Cor 9,12-13; 10,14; Rm 15,19; Fp 1,27.  
Também usa “a palavra do Senhor” (ὁ λόγος τοῦ κυρίου): Cf. 1Ts 1,8; 2Ts 3,1 e “palavra de Cristo” (ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ): Cf. Cl 3,16.
5. Alusões aos fatos sobre o Jesus histórico: Paulo escreve de Jesus como homem (cf. 1Cor 15,21); Jesus nasceu era “nascido da semente de Davi de acordo com a carne” (cf. Rm 1,3); Jesus nasceu de uma mulher e sob a Lei (cf. Gl 4,4); Jesus foi irmão de Tiago (cf. Gl 1,19 com Mc 6,3); Jesus foi obediente ao Pai (cf. Rm 5,19); Paulo conhecia a expressão “Os Doze” (cf. 1Cor 15,5); Jesus era humilde (2Cor 10,1); Jesus não viveu somente para si (cf. Rm 15,3); Jesus se humilhou (cf. Fp 2,8);

Jesus amou os que crêem (cf. Gl 2,20); Paulo imitava a Jesus (cf. 1Cor 11,1; 1Ts 1,6); Paulo sabia sobre os sofrimentos de Cristo (cf. 2Cor 1,5; Fp 3,10; Cl 1,24); Paulo conhecia detalhes da traição e da última ceia (cf. 1Cor 11,23-28); Paulo associou a última ceia e a morte de Jesus com a festa da Páscoa (cf. 1Cor 5,7-8); Paulo sabia sobre a morte, sepultamento e ressurreição de Jesus (cf. 1Cor 15,3ss; 2,2; 2Cor 13,4).

6. Fontes do conhecimento de Paulo sobre as palavras e vida de Jesus: Pedro e Tiago (cf. Gl 1,18-19; 2,11; At 9,27; 12,25); Barnabé (cf. At 13,2-4ss; 11,22-26); Marcos (cf. At 12,25; 13,5); Andrônico e Júnias (cf. Rm 16,7); Filipe (cf. At 21,8); Mnason (cf. At 21,16); Lucas (de acordo com as “sessões nós” em Atos dos Apóstolos); A comunidade cristã em Damasco (cf. Gl 1,17).

Grandmaison comenta sobre as muitas características semíticas e helenísticas nos escritos de Paulo e sobre a grandeza de sua educação e relaciona este fato em relação aos questionamentos sobre o testemunho do Apóstolo quanto ao Cristo histórico:

Mas esta mesma superioridade do Apóstolo e a força criativa de seu gênio não o fazem suspeito, ou menos admissível na apresentação dos fatos evangélicos? Existe uma certa continuidade entre o Mestre de Nazaré e o Cristo da glória que Paulo mostra em suas cartas? A dúvida sobre isso já foi insinuada com muitos tons e formas (...) desde então, a sugestão levantada aparece com um viés mais acusativo através de vários escritores. Eles voluntariamente insistem a respeito do caráter extático e visionário do autor das epístolas: O seu testemunho, em questão da história seria desclassificado. Devemos reconhecer que São Paulo de fato era um espiritual. Mas ele pertencia àquela elite mística cujo poder das intuições divinas não desfaz o sentido das realidades mais humildes. Ele era tanto um organizador como iniciador, o Apóstolo sabe refletir sobre contingências concretas. Uma parte considerável de sua correspondência é dedicado a questões de pessoas, solução de casos de consciência, planejamento de itinerários das viagens e a preparação de coletas para as igrejas mais pobres, incluindo a igreja mãe em Jerusalém. Seus seguidores, seus adversários, seus ouvintes, estão longe de ser para ele seres concebidos somente na razão ou entidades metafísicas vagas, são homens vivos que ele ama ou combate com todo ardor de seu coração. (...) Os termos de comparação entre a pregação do Apóstolo e

o que fora fixado nos Sinóticos são abrangentes. De fato, Paulo está bem ciente: “Ou seja eu ou sejam eles (os outros apóstolos), assim pregamos (a ressurreição do Senhor) e alguns haveis crido (1Cor 15,11).<sup>245</sup>

Nota-se que o Apóstolo tinha tanto o conhecimento sobre o Jesus histórico quanto o conhecimento místico através de seu encontro com o Senhor ressuscitado. De fato o Apóstolo teve experiências místicas, mas mesmo estas não ocorreram no campo das abstrações e das ideias. O misticismo de suas experiências partiu da própria pessoa de Deus que lhe aparece através de Cristo. Deve-se salientar que não era Paulo que estava buscando uma experiência mística, ele estava engajado, muito pelo contrário, em sua tarefa de perseguição dos cristãos. Pode-se lembrar de como Campbell<sup>246</sup> salienta que Paulo deve ter tido alguma interação social com seguidores de Cristo antes de perseguí-los. A fim de contrapor suas ideias ao ponto executar a perseguição religiosa, o Apóstolo necessitaria estar familiarizado com a fé dos discípulos.

Certamente Paulo teve muitas fontes que puderam ser consultadas sobre a pessoa de Jesus. Mas, sobretudo, sua principal fonte para o Evangelho que pregava era a própria inspiração divina e ciência obtida a partir do próprio Cristo.

Cristo, o Mestre por excelência, não deixou cartas ou livros, assim, são os evangelistas e Paulo que servem como sistematizadores de seus atos e ensinamentos. Como pode ser visto na afirmação de Melo:

Apesar da proposta pedagógico-doutrinária do cristianismo. Cristo não chegou a expor os fundamentos teóricos de sua “pedagogia”. O primeiro a assumir essa missão foi Paulo de Tarso, que fez dos ensinamentos de Jesus um fato pedagógico universal. Sob o direcionamento paulino, a formação do homem cristão passava necessariamente pela imitação de Cristo, conforme orientação, segundo seu magistério do próprio redentor.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> GRANDMAISON, R. P. **Jésus Christ. Sa Personne, Son Message, Ses Preuves.** Paris: Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1928, p. 26-28. Tradução minha.

<sup>246</sup> CAMPBELL, W. S. **Paulo e a criação da identidade cristã.** São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 70-71.

<sup>247</sup> MELO, J. P. **O Cristianismo e a cultura clássica.** Maringá: DFEI/PPE, 2002, p.4

Sabatier comenta sobre a gênese do Evangelho de Paulo e a unidade entre Jesus e o pensamento paulino:

A origem de seu evangelho deve ser verificada em seu encontro com Cristo. Paulo tem definido bem naquelas palavras pelas quais ele caracteriza o conteúdo essencial da revelação divina: “Revelar seu filho em mim” (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί cf. Gl 1,16). O objetivo desta revelação, portanto, era simplesmente a pessoa de Cristo...Um véu escondia dos olhos dos fariseus a glória divina do crucificado. A cruz para ele era um mistério e um escândalo (cf. 1Cor 1,18-24.26; 2,9-10). Este véu agora estava removido (...) Mas há mais nestas palavras “Revelar seu filho em mim” (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί). Nesta mesma epístola, Paulo ao desejar descrever sua vida desde o encontro com Cristo, declara: “Já não sou eu quem vive, mas é Cristo quem vive em mim” (cf. Gl 2,2; Fp 1,21; Cl 3,3-4) (...) Se a teologia de Paulo tivesse sido meramente um sistema abstrato, ela poderia ter desaparecido há muito tempo. Mas ela ainda é frutífera, porque ela é a manifestação da vida imortal do próprio Cristo (...) Assim, desde o começo, toda a vida cristã de Paulo dependia da morte e ressurreição de Jesus... Toda a vida de Jesus e o Evangelho inteiro pode ser resumido na cruz. Sua pregação nada mais é do que “ a palavra da cruz” (Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ), ele não queria saber nada mais do que Jesus e este crucificado (cf. 1Cor 1,18.23-24; 2,2). Para este objeto todos os pensamentos de Cristo estavam ligados como a um centro orgânico; Este era seu ponto de partida, do qual tudo avançava em todas as direções sob o vigoroso impulso de sua dialética. A ressurreição de Jesus foi a prova de que este homem crucificado era o Messias e o Filho de Deus.<sup>248</sup>

Wagner resume bem esta entranhável ligação entre os ensinamentos e vida de Cristo e o Apóstolo:

A missão de Paulo nada mais é do que a continuação da própria missão de Cristo. Isto pode ser verificado na concepção de Paulo em Rm 15 quanto à sua missão como uma construção e desenvolvimento da missão de Cristo. Deve-se notar também as suas declarações sobre “cumprir, completar” o resto das aflições de Cristo (Cl 1:24ss; Fp 3:10; 2Cor 4:10-12). O senso de participação nas aflições de Cristo está na raiz de seu próprio entendimento de seu papel como apóstolo e missionário.<sup>249</sup>

<sup>248</sup> SABATIER, A. *The Apostle Paul. A Sketch of the Development of this Doctrine*. London: Hodder and Stoughton, 1903, p. 71-75. Tradução minha.

<sup>249</sup> WAGNER, J. R. *The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul. An Investigation of Paul's use of Isaiah 51-55 in Romans*. p. 198.

## Paulo e a Parênese

Artifício recorrente nos escritos paulinos é o uso da chamada “parênese”, a qual segundo Schenelle<sup>250</sup> é caracterizada pela intenção de uma narrativa. Tipos de parênese seriam as frases sapienciais, frases de comparação, metáforas, narrativas de parábolas e mandamentos. A parênese foi transmitida predominantemente no contexto da instrução catequética. Mediante as palavras do Mestre objetivava-se proporcionar temas e regras para a vida cristã. A parênese<sup>251</sup> visava, sobretudo, inculcar as obrigações morais que derivam da fé em Cristo. Esses dois momentos do desenvolvimento do cristianismo, a catequese e a parênese, emergem claramente de todos os livros do Novo Testamento.

Johnson comenta sobre a preocupação de Paulo com a estabilidade e integridade de suas igrejas:

Ele fora o fundador das comunidades (1Cor 4:15; Gl 4:13; 1Ts 1:5) e gastou suas energias em seu favor. Ele cita seu “cuidado diário pelas igrejas” em sua lista climática de tribulações (2Cor 11,28). Quando ausente de suas igrejas, Paulo visava visitá-las (1Cor 4:18; 1Ts 2:17-18). Quando não podia visitá-las, mantinha-se em contato através de seus delegados (Fp 2:19; 1Ts 3:2) e envio de cartas (...) O foco central de suas cartas não são indivíduos e sim as comunidades (...) Ele empregava técnicas de teoria epistolar e usava de retórica e meios filosóficos nas mesmas. Por exemplo, em 1Tessalonicenses pode-se notar o uso de parênese. Parênese era um estilo de exortação usado vastamente pelos filósofos morais que visavam mudar a conduta de suas audiências. A parênese salientava o que era tradicional, evidentemente bom e geralmente aplicável. Este estilo tinha a intenção de confirmar a audiência ou leitores do que eles já sabiam e relembra-los, cumprimentando-os pelo que já haviam realizado, encorajando-os a confirmar sua prática e oferecer modelos de virtude para ser imitado. A suposição que governa a parênese é de um relacionamento amigável, frequentemente descrito como “entre um pai e seu filho”, existente entre o exortador e o exortado. Paulo usa este estilo do começo ao fim de 1Tessalonicenses. (...) O uso destas características estilísticas faz de 1Tessalonicenses um dos melhores exemplos de cartas parenéticas antigas.<sup>252</sup>

<sup>250</sup> SCHNELLE, U. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 92.

<sup>251</sup> MORALDI, L. **O início da era Cristã. Uma riqueza perdida**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p.76.

<sup>252</sup> JOHNSON, L. T. **Paul's Ecclesiology in** DUNN, J. D. G. Ed. **The Cambridge Companion to ST Paul**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 200-205. Tradução minha.

Thompson<sup>253</sup> também comenta sobre a parênese como a exortação moral tradicional preocupada com as questões práticas do modo de vida. Segundo este autor o ensinamento parenético paulino reflete a influência das tradições judaica, helenística e cristã. Consiste em material ético tradicional, que expressa a sabedoria convencional aprovada pela sociedade, é de natureza geral, aplicável a muitas situações. É exemplificada pelo uso de exemplos e modelos de virtude. A parênese judaica quase sempre incluía o tema dos “dois caminhos” (cf. Pr 4,18-19; Sl 1,6). Esse dualismo ético se reflete na linguagem paulina de andar no Espírito (versus “na carne”) ou na luz (versus “nas trevas”) e na exortação para livrar-se de certas características e revestir-se de outras (cf. Rm 13,4; Cl 3,8-17; Ef 4,22-24). A halaká que Paulo hedou como fariseu e o exemplo e ensinamentos de Cristo propiciaram a orientação para a parênese paulina.

### **Paulo e a influência do contexto pessoal em seu ensino**

Santala destaca a importância do exemplo pessoal nos ensinamentos de Paulo:

Os ensinamentos do apóstolo Paulo se relacionam intimamente com as experiências práticas e com a vida. Sua interpretação particular da Lei nada mais é do que a aplicação Hillelita da Torá judaica aplicada para uma nova situação messiânica. De maneira similar, suas instruções às igrejas sempre culminavam em atos práticos. Desta perspectiva devemos entender suas instruções para Timóteo: “Não permita que ninguém menospreze a tua mocidade; Antes sê um exemplo dos fieis na palavra, conduta, amor, fé e pureza- tenha cuidado de ti mesmo a da doutrina” (cf. 1Tm 4,12-16). O movimento de avivamento farisaico pretendia providenciar um exemplo para os outros. O Salmo 69,6 é muito apropriado como oração de todo o que crê: “Não sejam envergonhados por minha causa aqueles que esperam em ti, ó Senhor, Deus dos Exércitos. Não sejam confundidos por minha causa aqueles que te buscam, ó Deus de Israel”. Paulo também disse: “Antes rejeitemos as coisas que por vergonha se ocultam, não andando com astúcia nem falsificando a palavra de Deus” (cf. 2Cor 4,2). Isto significava que a doutrina e a vida se confirmavam mutuamente. Paulo desejava ser exemplo dos crentes.<sup>254</sup>

<sup>253</sup> THOMPSON, M. B. *Ensino/Parênese* em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. p. 457-458.

<sup>254</sup> SANTALA, R. *Pablo. El Hombre y El Maestro. A la Luz de las Fuentes Judías*. Heinola: Bible and Gospel Service, 2005, p. 116.

Ferreira segue esta mesma linha ao explicar Paulo como “modelo”:

Outro lugar importante de onde o enunciador tira argumentos para fundamentar ou intensificar os objetos de acordo relativos ao preferível é o da essência, que valoriza o indivíduo por ser o seu adequado representante. Paulo exorta os seus leitores a terem uma vida cristã semelhante à sua; ele é – tanto quanto os que andam desse modo – o representante apto da essência, é o τύπος (tipo, marca, molde, modelo) ao qual o “vós” deve se conformar (...). É digno de nota que nas epístolas paulinas há uma grande ênfase nesse aspecto. Paulo parece preocupado com o tipo que as igrejas gentílicas por ele fundadas seguiriam, o que certamente indica ter havido alguma “competição” nesse sentido (com os da circuncisão, com os outros pedagogos, com os falsos apóstolos etc). Entretanto, o argumento de ser ele o modelo funda-se no fato de ser imitador de Cristo, o modelo padrão reconhecido. Como os modelos humanos comportam características repreensíveis (e mesmo os antimodelos podem manifestar algumas dignas de imitação), para que a argumentação não seja enfraquecida, ele apela ao ser único e perfeito.<sup>255</sup>

Ao longo das epístolas, portanto, o Apóstolo orienta às igrejas a esta prática mimética em cadeia: Cristo, Paulo e os irmãos (cf. 1Cor 4,16-17; 11,1; 2Cor 2,17; 4,5; 6,6-7; 8,21; Gl 4,14; Fp 1,30; 3,17; 4,9; 1Ts 1,6-7; 4,1; 2Ts 3,7; 1Tm 1,16; 2Tm 1,13).

Matera comenta que Paulo demonstra que esta cadeia mimética de fato pode realizar-se e dá exemplos concretos na carta aos filipenses:

Paulo implicitamente aponta o exemplo de sua própria vida ao informar os filipenses de sua atual situação (1,12-26). Na última parte da carta, porém, convida explicitamente os filipenses a juntarem-se a outros na sua imitação: “Sede meus imitadores, irmãos, e observai os que andam segundo o modelo que tendes em nós” (3,17). Entre os imitadores de Paulo estão Timóteo e Epafrodito. Ao anunciar que vai enviar ambos a Filipos (2,19-30), Paulo descreve o caráter de cada um de maneira a recordar o exemplo de Cristo que acabou de propor (2,5-11). Paulo diz, por conseguinte, que não dispõe de nenhum outro como Timóteo. Todos os outros buscam seus próprios interesses, mas Timóteo está verdadeiramente interessado pelo bem estar da comunidade filipense (2,20-21). Entende-se por si sua personalidade: ele serve a paulo como o filho serve a seu pai. Quanto a Epafrodito, esteve perto da morte (μέχρι θανάτου 2,30, a mesma frase encontrada no hino a

---

<sup>255</sup> FERREIRA, M. O. *A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo. As estratégias de convencimento e persuasão frente à diversidade de auditórios.* p. 320-323.

Cristo 2,8) pela obra de Cristo. Epafrodito e Timóteo, pois, uniram-se na imitação de Paulo, conformando-se ao modelo da autodoação de Cristo: Timóteo não mais busca seus próprios interesses, e Epafrodito deu-se de si a ponto de quase perder a sua vida. Enviando esses cooperadores a Filipos, Paulo apresenta à comunidade exemplos concretos que encarnam sua exortação moral.<sup>256</sup>

### **Paulo e o contexto judaico de interpretação e ensino**

Anteriormente já foram abordados todos os elementos helenísticos do ensino e cartas do Apóstolo. Deve-se lembrar contudo, que além de suas habilidades retóricas Paulo também obteve treinamento rabínico e estes elementos da hermenêutica judaica também transparecem em seu ensino.

Farrar menciona exatamente esta influência rabínica na hermenêutica de Paulo:

A forma de cultura tradicional quanto a explanação das Escrituras, que Paulo que Paulo aprendera aos pés de Gamaliel não foi somente de extremo valor em todas as controvérsias com os judeus, mas também enriqueceu o seu estilo (...) Embora os métodos de Paulo quanto ao manuseio das Escrituras, indubitavelmente, em suas características gerais, assemelham-se ao método predominante do Talmude, ainda assim a força prática, a sabedoria inspirada, a intuição clara do grande Apóstolo, preservou-o dos abusos extravagantes... De toda tentativa de exceder feitos exegéticos marcantes (...) É fácil para qualquer leitor das epístolas de Paulo que reflita, verificar seu método e uso das Escrituras. Ele adota o modo de citação (...) Que ele não considere este método universalmente aplicável é claro em sua omissão nas epístolas dirigidas principalmente aos gentios cristãos bem como em suas falas para assembleias pagãs. Mas para os judeus ele podia naturalmente se referir a um estilo de argumentação que estava totalmente de acordo com seu método dialético (...) Como os judeus eram mais afeitos a adotar qualquer conclusão que lhes fosse apresentada na base das Escrituras, Paulo, provido deste treinamento, naturalmente o usava em seu estilo e na ilustração de seu ensino com as Escrituras.<sup>257</sup>

Somente com a iluminação e inspiração do Espírito é que o Apóstolo poderia mesclar habilidades retóricas e estilos literários helenísticos, constantes referências às Escrituras de Israel e a tradição judaica de interpretação e

<sup>256</sup> MATERA, F. J. *Ética do Novo Testamento. Os legados de Jesus e de Paulo*. São Paulo: Editora Paulus, 1999, p. 236-237. Esta obra apresenta os ensinamentos de Jesus e discorre sobre Paulo carta a carta.

<sup>257</sup> FARRAR, F. W. *The Life and Work of St Paul*. p. 23-25.

exegese; E além de tudo valer-se de todo este material para interagir com a vasta gama de peculiaridades dos contextos variados a quem se dirigia e as comunidades bíblicas que fundara ou entrara em contato.

### Hagadá

Farrar<sup>258</sup> também aponta para a total familiaridade de Paulo com a Hagadá. Pode-se confirmar isto nas cartas de Paulo onde são citados vários exemplos:

1. James e Jambres (cf. 2Tm 3,8).
2. A noção de o Adão de Gênesis I era o ideal, espiritual e o Adão de Gênesis II era o concreto e pecador (cf. 1Cor 15,47).
3. A concepção da última trombeta (cf. 1Cor. 15,52; 1Ts 4,16).
4. A entrega da Lei pelos anjos no Sinai (cf. Gl 3,19).
5. Satanás como deus deste mundo e príncipe das potestades do ar (cf. Ef 2,2).
6. Hierarquias de anjos e demônios (cf. Ef 1,21; 3,10; 6,12; Cl 1,16; 2,15).
7. O conceito do uso de véu pelas mulheres “por causa dos anjos” (cf. 1Cor 11,10).
8. Abraão como um idólatra antes de seu chamado (cf. Rm 4,5.13).
9. A rocha no deserto (cf. 1Cor 10,4).

Belleville vai nesta mesma direção e também comenta sobre o uso da Hagadá por parte de Paulo, principalmente em referência a Moisés:

Os estudiosos chegam cada vez mais à conclusão de que Paulo recorreu ao vasto campo de tradição judaica extrabíblica que se desenvolveu em torno das principais figuras veterotestamentárias. Essa dependência é percebida claramente quando examinamos as referências mosaicas paulinas. Paulo inclui essa tradição mosaica como a oposição de James e Jambres a Moisés (2Tm 3,8; cf. CD 5,17-19), os anjos que entregam a lei a Moisés (Gl 3,19; cf. Jub 1,27-29), a incapacidade de Israel olhar para a glória do rosto de Moisés quando ele desceu do Monte Sinai (2Cor 3,7; cf. Fílon, Vit Mos 2,70), o caráter efêmero do resplendor facial de Moisés (2Cor 3,7; cf. Zohar 3,58<sup>a</sup>), a razão de Moisés cobrir o rosto (2Cor 3,13; cf. AntBíb 12,1-3) e o rochedo que seguiu Israel durante

---

<sup>258</sup> FARRAR, F. W. *The Life and Work of St Paul*. p. 701-703.

quarenta anos de andanças no deserto (1Cor 10,4; cf. Ant Bíb 11,15).<sup>259</sup>

Dos exemplos acima, nota-se que a inspiração divina ora atesta certos fatos das Escrituras de Israel (cf. Rm 4,5.13 com Js 24,14), ora não cerceia o Apóstolo quanto ao uso das tradições de Israel<sup>260</sup> como material ilustrativo de seu ensino, sobre o qual pode elaborar com sua autoridade apostólica e inspiração do Espírito (cf. 1Cor 10,4).

Assim como ele usava como referência ilustrativa certos poetas e filósofos gregos quando seu público era constituído de gentios, também recorria ao seu conhecimento das tradições judaicas quando falava com judeus. Com estes últimos, devido a sua familiaridade com as Escrituras, com a Lei, o Apóstolo também necessitaria usar, conduzido pelo Espírito, todos os recursos que aprendera em seu treinamento rabínico farisaico.

### Métodos Exegéticos

Outro autor, Ellis<sup>261</sup> desenvolve o tema dos métodos exegéticos<sup>262</sup> do judaísmo usados na literatura Paulina que se pode resumir como segue:

1. Fórmulas introdutórias: Servem para especificar a autoridade de uma citação, são bastante usadas no judaísmo. A fórmula “assim diz o Senhor” (λέγει κύριος) ocorre nas cartas paulinas e é característica da proclamação profética do Antigo Testamento (cf. Rm 12,19; 14,11; 2Cor 6,16-18).

<sup>259</sup> BELLEVILLE, L.L. **Moisés** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008, p. 847.

<sup>260</sup> GARLAND, D. E. **1 Corinthians**. BECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003, pp. 455-458. Este autor apresenta várias interpretações adotadas para este versículo. Afirma que as tradições rabínicas ensinam que uma rocha literal seguia Israel. Diz que os israelitas não poderiam realmente se servir de água somente por duas vezes em quarenta anos (cf. Ex 17,1-7; Nm 20,2-13). Como Paulo ainda acrescenta que a rocha era Cristo, faz-se necessária uma busca mais elaborada pela interpretação correta deste versículo. Deve-se ainda lembrar que o tema da “Rocha” é recorrente na Escritura como uma referência ao próprio Deus (cf. Dt 32,4.15.18.30-31; Sl 19,14; 78,35; 89,26; 92,15; 94,22; 95,1; Is 30,29; 44,8; Hab 1,12) e sua obra de miraculosa provisão (cf. Dt 8,15; Ne 9,15; Jó 29,6; Sl 81,16; 105,41; Is 48,21). Cristo então pode ser considerado como a fonte divina de provisão e salvação.

<sup>261</sup> ELLIS, E. E. **The Old Testament in Early Christianity**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992, p. 79-91.

<sup>262</sup> LONGENECKER, R. **Biblical Exegesis in the Apostolic Period**. p. 104-132. Nesta obra o autor tem um capítulo específico para o uso de Paulo quanto ao Antigo Testamento e mais especificamente descreve outras abordagens de Paulo quanto ao texto bíblico tais como **alegoria** e a interpretação **peshet**.

2. Terminologia exegética: Muito usada na exposição judaica. A fórmula “fiel é a palavra” (πιστὸς ὁ λόγος). Parece ser uma expressão favorita de Paulo e seus amanuenses (cf. 1Tm 1,15; 3,1; 4,9; 2Tm 2,11; 1Cor 1,9; Tt 1,9.14; 3,5-8; 2Ts 3,3).
3. Termos comuns na exegese “isto é” (οὗτος ἔστιν), “mas” (ἀλλά; δέ). No Antigo Testamento grego (οὗτος ἔστιν) traduz os termos que introduzem a explanação da revelação divina (cf. Rm 9,7-9; 10,6-8). O uso do adversativo (ἀλλά; δέ cf. Rm 8,37; 10,15-18; 11,2; 12,20; 1Cor 2,8; 10,4; Gl 3,12; 4,21.30).
4. As regras de interpretação de Hillel: A. “Coisas fáceis e difíceis”, conclusão do fácil ao difícil e também vice-versa. Inferência *a fortiori* (cf. Rm 5,9-10.15.17; 11,11-12.24; 1Cor 6,23; 9,9; 2Cor 3,7-11). B. “Decisão idêntica”, conclusão analógica. Pressupõe que nos textos legais ocorrem termos de teor ou também de significado idêntico. Inferência de palavras similares (cf. Rm 4,3.7). C. “Constituição de uma família”. De uma passagem é derivada uma tese principal, que em seguida liga todas as demais passagens semelhantes numa só família. Princípio geral de um versículo. D. A dedução de uma tese principal resulta de duas passagens da Escritura. Princípio geral de dois versículos (cf. Rm 4,1-25; 1Cor 9,9.13). E. “Coisas gerais e singulares” e vice-versa, isto é, a interpretação do geral por meio do particular e do particular pelo geral. Inferência de um princípio geral (cf. Rm 13,9ss). F. “Conforme o semelhante em outra passagem”, isto é uma definição mais precisa de um texto bíblico por meio de outro. Inferência sobre uma passagem análoga (cf. Gl 3,8.16). G. “Uma coisa que se deduz do contexto”, isto é, uma interpretação do contexto da afirmação bíblica. Interpretação do contexto (cf. Rm 4,10ss).

Este mesmo autor<sup>263</sup> também menciona outras técnicas como uma linha de citações que combinam a Lei os profetas e os escritos (cf. Rm 11,8-10; 15,9-12; 1Cor 3,19ss); Citações combinadas ou compostas (cf. Rm 3,10-18; 2Cor

---

<sup>263</sup> ELLIS, E. E. *The Old Testament in Early Christianity*. p. 91-121.

6,16ss; 1Cor 2,9; Rm 9,33 com Is 8,14 + 28,16; 1Cor 15,54ss com Is 25,8 + Os 13,14; Gl 3,8 com Gn 12,3 + 18,18).

## Midrash

O uso de Midrash<sup>264</sup> que vem do verbo “estudar, investigar, buscar, inquirir, examinar” (דָּרַשׁ), um método exegético judaico usado para interpretação e comentário das Escrituras.

Enquanto o midrash rabínico busca descobrir algum elemento escondido no texto do Antigo Testamento, o midrash do Novo Testamento tem orientação escatológica e aplica o texto teologicamente para algum aspecto da vida e ministério de Cristo (cf. 1Cor 10,4).

Por exemplo 1Tm 1,9ss usa técnicas de midrash quando alista do quinto ao nono mandamento do Decálogo (cf. Ex 20,12-16 com 1Tm 1,9ss).

Também se usa alterações interpretativas e podem envolver alterações elaboradas do texto do Antigo Testamento ou simples, mas significativas mudanças de uma ou mais palavras (cf. Rm 10,11 com Is 28,16).

Alterações textuais utilizados para criar *links* verbais com uma porção maior da Escritura (cf. Rm 10,12ss).

Midrash<sup>265</sup> explícito através do recurso literário de exposição rabínica conhecido como “proem” e “que nosso mestre nos ensine”, (yelammedenu rabbenu).

Diversos tipos desta abordagem são encontrados nos escritos paulinos (cf. Rm 3,10-18; 4,1-25; 9,6-29; 1Cor 1,18-31; 2,6-16; Gl 3, 6-14; 4,21-5,1). A ideia básica é apresentar um texto inicial do Antigo Testamento mais uma citação suplementar de outro livro, fazer a exposição e no final uma aplicação referente ao texto inicial.

---

<sup>264</sup> NEUSNER, J. **What is Midrash?** Philadelphia: Fortress Press Books, 1987, p.108-109. Este rabbi define midrash como o termo correspondente a exegese com o propósito de descobrir uma regra pertinente (na Mishná) ou uma verdade teológica nas Escrituras. Já o termo pescher seria uma interpretação ou explanação de um versículo das Escrituras no qual uma dada declaração é identificada como um evento ou personalidade do tempo presente. Tradução minha.

<sup>265</sup> STEGNER, W. R. **Paulo, o Judeu** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008, p.955-957. Neste artigo o autor também apresenta exemplos de **midrash** na literatura paulina.

**Gl 4,21-5,1:**

21s: Introdução e texto inicial (cf. Gn 21).

23-29: Uma citação suplementar (cf. Is 54,1) e exposição ligada verbalmente ao texto inicial e o final.

30ss: Texto final e aplicação referindo-se ao texto inicial (cf. Gn 21,10).

Esta estrutura também pode ser aplicada a mais de um capítulo do livro (cf. Rm 1,17-4,25; 1Cor 1,18-3,20).

**Rm 1,17-4,25**

1,17: Texto inicial (cf. Hab 2,4).

1,18-3,3: Exposição verbalmente ligada ao texto inicial e os subsequentes.

3,4: Texto suplementar (cf. Sl 51,6).

3,5-9: Exposição.

3,10-18: Textos suplementares (Ecl 7,20; Sl 14,1-3; 5,10; Is 59,7ss).

3,19-31: Exposição.

4,1-25: Texto final.

**Tipologia**

Outro recurso empregado no judaísmo e utilizado no ensino de Paulo foi a tipologia. A tipologia traça uma correspondência entre os atos de Deus no passado e na presente era e a era vindoura inaugurada em Jesus (cf. Rm 5,14; 8,21ss; 2Cor 5,17). A tipologia apresenta várias personagens, eventos e instituições de Israel como prefigurações proféticas das realidades do Novo Testamento (cf. Rm 10,4; 12,1; 13,8; 14; 15,4; 1Cor 1-5,7; 3,13ss; 5,7; 9,19-23; 10,6.11; 11,23-26; 15,20-28.45-49; Gl 3,24; 4,28; 5,2.14; Ef 1,20-22; Fp 3,3; 4,18; Cl 1,24; 2,11.13.16-17; 2Ts 1,7-10; 2Tm 4,6).

Exegese carismática: Paulo apresenta o Antigo Testamento como uma palavra escondida de Deus, um divino mistério cuja interpretação é um dom divino (*χάρισμα*) e ato de revelação (cf. Rm 16,25ss; 1Cor 2,6-16; 2Cor 3,14ss; Ef 3,2ss; Cl 1,25ss; 1Tm 4,13; 2Tm 1,9ss; Tt 1,2ss).

Paulo, portanto, mostra-se evidentemente como um mestre exegeta.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A verdade é naturalmente antagonizada por tudo aquilo que é falso, ilegítimo (cf. Rm 1,16-18).

Desde a criação Deus, o mestre da humanidade, formou tudo baseado em seus atributos perfeitos.

Deus apresentou a verdade aos homens desde o início mas estes “pois mudaram a verdade de Deus em mentira” (cf. οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει Rm 1,25).

Em seu plano Deus não deixou o homem à deriva, ao acaso e rodeado de incertezas e dúvidas.

A história bíblica elucida que houve em determinado ponto da história uma cisão do homem com a verdade de Deus (cf. Ecl 7,29; Rm 1,19-2,11; 5,12-21).

Devido a esta ruptura com o divino, surgiu a necessidade premente de reconduzir o homem até Deus. As Escrituras apresentam Deus conduzindo este processo através de sinais e maravilhas e pontuações na história e posteriormente através da ação mediatária do ensino da Sagrada Escritura.

Verifica-se claramente a presença dos “mestres de Israel” em sua pluralidade de funções: Líderes, reis, profetas, sacerdotes, escribas, famílias e sábios. Estes são chamados e constituídos por Deus, com a tarefa do ensino da verdade de Deus, o reprovar do falso ensino e o conduzir dos homens à vontade de Deus. Os chamados de Deus são aqueles que têm “uma palavra do Senhor” através do ministério do Espírito Santo.

Em cada representação do ensino de Deus pode-se notar que há uma batalha pela verdade. Certos líderes e reis batalhavam contra a proliferação da idolatria em Israel enquanto que outros desviaram o povo em direção das divindades pagãs. Os profetas batalhavam contra a mentira dos falsos profetas que não eram chamados e falavam a partir de si mesmos visando a estabilidade, popularidade e lucro. As famílias em Israel tinham a incumbência da instrução da próxima geração nos princípios da Torá do YHWH, os escribas e os sacerdotes eram os especialistas da Lei, esteio da verdade dedicando suas vidas ao estudo da Torá e às prescrições da mesma ao povo e ao sacerdócio.

Os sábios eram os mantenedores da tradição e cultivo da sabedoria com diversos conceitos atemporais e supraculturais. A sabedoria é a verdade expressa de Deus, contra os vícios da tolice, insensatez e neciedade que se manifestam de formas variadas.

O povo eleito de Deus, detentor das verdades e promessas de Deus, constituídos “reis e sacerdotes” para Deus sucumbem diante da mentira, e começam seguir seus próprios caminhos: Mandamentos da Lei são abandonados tais como os anos sabáticos para descanso da terra, a deflagração da idolatria o que fica evidenciado emblematicamente na pessoa daquele que fora dotado com sabedoria incomum. O juízo de Deus que é segundo o conhecimento da verdade atinge seu povo através de exílios em terras estrangeiras.

Mas é Deus quem governa a história, assim ele conserva suas promessas. Após o exílio um remanescente retorna à terra e as instituições de Israel são restabelecidas.

Porém na sequencialização dos governos humanos impera a predominância da cultura greco-romana com sua proposta da paidéia segundo o homem. Uma junção sócio-política e cultural-religiosa com o sedutor apelo da civilização e realização do pleno potencial humano.

O grande problema é que a cisão, ruptura espiritual com o YHWH ainda continuava. Na batalha pela verdade, Deus envia seu Filho (cf. Gl 4,4). Seu papel como mestre envolve o mostrar da pessoa de Deus, apontar para a sua Lei e a correta interpretação desta, anunciar o Reino de Deus.

Jesus, o Mestre, em toda a sua vida e ministério “mostra o Pai” e exerce suas obras na unção do Espírito e aprovação de Deus (cf. At 10,38). Ele aponta para o caminho da verdade e demonstra inequivocamente sua autoridade divina.

Jesus o Mestre da verdade é sentenciado à morte devido à mentira da acusação de blasfêmia. Mas sua morte só ratifica a verdade da palavra profética das Escrituras concernente sua vida e missão.

Deus escolhe e chama Paulo como um herdeiro dessa vasta defesa da verdade e este é constituído mestre da doutrina de Deus. Através da agência do Espírito (cf. Rm 15,18-19) e nos mesmos moldes dos profetas de Israel, Paulo é o teólogo sistematizador da verdade de Deus.

A paidéia cristã tem origem divina e Paulo mestre, tem como base de sua pedagogia a revelação de Deus (cf. 1Cor 15,1-4; Gl 1,1.11-12) e a correta interpretação das Escrituras já constituídas por Deus anteriormente (cf. Rm 1,2; 3,2; 15,4; Gl 3,16).

O objetivo do ensino do Apóstolo é o mesmo da própria paidéia de Deus: Que seu povo viva segundo o modelo de Cristo (cf. Rm 8,29; Ef 4,13; Cl 1,28).

Nos dias de hoje, passados séculos após o início e desenvolvimento do cristianismo o mandato apostólico permanece o mesmo. A Igreja de Cristo precisa guardar o depósito da sã doutrina.

O líder eclesiástico tem como mandato do Senhor, o ensino da doutrina de Cristo e isto envolve a proteção do rebanho quanto às heresias.

Apresentou-se uma fundamentação bíblica sobre o tema e na verdade, os problemas que Israel enfrentou no Antigo Testamento e o contexto que a Igreja do primeiro século viveu no primeiro século, em sua raiz, são os mesmos problemas de hoje. A sociedade que se denomina pós-moderna, cada vez mais se esforça para se declarar pós-cristã. Portanto, o papel do mestre continua preponderante no processo de guardar a sã doutrina nas comunidades.

A massificação da informação e a ciberficação da própria vida torna a ruptura com Deus ainda mais acentuada. Esta ruptura também tem sua fonte espiritual (cf. Mt 13,11; Rm 16,20; 1Cor 4,3-4; 2Cor 2,10-11; 11,4.14; Ef 6,11-12; 1Ts 3,5; 1Tm 4,1).

O pós-modernismo preconiza um clima de pluralidade e aceitação de vários pontos de vista. Devido a esta complexidade, a essencialidade do papel do mestre é salientada em seu dever de guardar e apontar para a verdade. Em meio à multiplicação de propostas religiosas o fiel na pós-modernidade convive com a diversidade de crenças, sem observar as divergências irreconciliáveis entre as mesmas (cf. Gl 1,6-9; 3,1; 4,8-9; 2Cor 5,11; 6,14-18; Ef 4,14; Hb 13,9; Cl 2,8.22-23). Não se trata de se negar o diálogo inter-religioso, mas em se tratando de diálogo, ouvir o outro sabendo muito bem a nossa postura e cosmovisão, como fez o Apóstolo Paulo em seu diálogo com os atenienses (cf. At 17,15-33).

A revelação da verdade de Deus tem um caráter prescritivo, fazendo-se necessário agentes que conheçam, guardem, interpretem corretamente e ensinem a verdade (cf. 2Cor 10,4-5).

Assim, observou-se nesta pesquisa uma conceituação abrangente e bíblica daqueles que são estabelecidos para o ensino das Sagradas Escrituras.

Visou-se apresentar o papel do mestre e sua tarefa de apresentação da verdade e refutação da mentira. Por questões metodológicas optou-se por não descrever a abrangente obra do seguimento/discipulado tanto em Cristo quanto em Paulo, bem como o tratamento sobre o ensino de Paulo sobre a Lei que podem vir a ser alvo de estudos futuros

Para contrapor aqueles que são categoricamente chamados de lobos pelo Apóstolo Paulo (cf. At 20,28-30), é imprescindível a pessoa do mestre que estudará a Escritura precisamente, observando leis exegéticas, hermenêuticas, históricas e literárias. O livro revelado por Deus não pode significar o que se quiser e por quem quiser, apresentando fábulas aos que ouvem.

O papel do mestre é coerente ao longo das Escrituras, ele conhece e interpreta o livro de Deus para o povo e a sociedade na qual está inserido.

Paulo, o mestre nos ensina que o objetivo da Boa Nova, do Evangelho é o mesmo para hoje, ou seja, desfazer a cisão entre Deus e os homens (cf. 1Cor 5,18-21; Cl 1,13.20-22) e trabalhar na formação espiritual (cf. Mt 28,18-20; Gl 4,19; Fp 1,27; 2, 12-15; 1 Ts 4,1-3; 5,23).

Sobretudo, a guarda deste depósito da sã doutrina não se constitui um fim em si mesmo, mas tem como fundamento a exclusividade do Evangelho para a salvação de almas (cf. Jo 3,15-21; 14,6; At 4,12; 1Cor 8,6; 2Cor 5,17; Ef 2,1-5; Fp 2,10-11; 2Ts 1,5-10).

## BIBLIOGRAFIA

- AERNIE, J. W. **Is Paul also among the Prophets? An Examination of the Relationship between Paul and Old Testament Prophetic Tradition in 2 Corinthians.** London, T & T Clark International, 2012.
- ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S. **Matthew. The AB.** New York: Doubleday & Company, Inc., 1971.
- ALEXANDER, R. **Ezekiel.** Chicago: Moody Press, 1976.
- ALLIS, O. T. **God Spake by Moses.** Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1951.
- \_\_\_\_\_. **The Five Books of Moses.** Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1949.
- ARAÚJO, G. L. De. **História da Festa Judaica Das Tendias.** São Paulo: Paulinas, 2011.
- ARCHER JR., G. L. **Enciclopédia de dificuldades Bíblicas.** São Paulo: Editora Vida, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Merece confiança o Antigo Testamento?** São Paulo: Vida Nova, 1991.
- AUNE, D. E. **Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. WUZNT 199.** Tübingen, Mohr , 2006.
- \_\_\_\_\_. **Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World.** Grand Rapids, Michigan: W. Eerdmans Publishing Co., 1983.
- BAILEY, K. **As parábolas de Lucas.** São Paulo: Edições Vida Nova, 1995.
- BAKER, D. W.; ARNOLD, BILL T. Eds. **The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches.** Grand Rapids, Michigan: Apollos, Baker Academic, 2004.
- BALL, C. F. **A vida e a época do apóstolo Paulo.** Rio de Janeiro: CPAD, 1998.
- BARBAGLIO, G. **Jesus, hebreu da Galileia. Pesquisa histórica.** São Paulo: Edições Paulinas, 2012.
- BARNETT, P. **Behind the Scenes of the New Testament.** Illinois: InterVarsity Press, 1990.
- BARRET, C. K. **The Acts of the Apostles. Vol. 1, ICC.** Edinburgh: T&T Clark, 1994.

- \_\_\_\_\_. **Acts**. London: T & T Clark, 2002.
- BAUCKHAM, R. **The Book of Acts in its Palestinian Setting in The Book of Acts in its First Century Setting, vol 4**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle: The Paternoster Press, 1995.
- BECKER, J. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. Santo André: Editora Academia Cristã, 2007.
- BELLEVILLE, L.L. **Moisés** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008, p. 847.
- BLENKINSOPP, J. **Ezra-Nehemiah. The Old Testament Library**. Philadelphia: The Westminster Press, 1988.
- BLOCK, D. I. **Marriage and Family in Ancient Israel. In Marriage and Family in the Biblical World**. Ed. Ken M. Campbell. Illinois: InterVarsity Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. **The Book of Ezekiel. Chapters 1-24. The NICOT**. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company. 1997.
- BOCK, D. **Luke, 1:1-9:50. BECNT**. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Luke, 9:51-24:53. BECNT**. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1996.
- BONNEAU, G. **Profetismo e Instituição no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BORNKAMM, G. **Jesus of Nazareth**. New York: Harper & Brothers, 1960.
- \_\_\_\_\_. **Paul, Paulus**. New York: Harper & Row, Publishers, 1971.
- BRAVO, A. **O estilo pedagógico do Mestre Jesus. Coleção Quinta Conferência, Bíblia**. São Paulo: Paulinas e Paulus, 2006.
- BRENEMAN, Mervin. **Ezra, Nehemiah, Esther. The NAC. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture**. Nashville: Broadman & Holman, 1993.
- BRIGGS, R. S.; LOHR, J. N. Eds. **Introdução Teológica ao Pentateuco**. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2013.

- BROWN, R.E. **Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas.** Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- BRUCE, F. F. **Paulo, o apóstolo da graça. Sua vida, cartas e teologia.** São Paulo: Shedd publicações, 2003.
- \_\_\_\_\_. **The Acts of the Apostles.** Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- BULLOCK, C. H. **An Introduction to the Old Testament Prophetic Books.** Chicago: Moody Press.
- BURGE, G. M.; COHICK, L. H.; GREEN, G. L. **The New Testament in Antiquity: A Survey of the New Testament within its Cultural Contexts.** Grand Rapids: Zondervan, 2009.
- BURTON, E. D.; MATHEWS, S. **Vida de Jesucristo.** Buenos Aires: Editorial "La Aurora", 1947.
- CAMPBELL, W. S. **Paulo e a criação da identidade cristã.** São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- CARHART, R. **The Second Sophistic and the Cultural Idealization of Paul in Acts** in DUPERTUIS, R. R.; PENNER, T. **Engaging Early Christian History. Reading Acts in the Second Century.** New York: Routledge, 2014.
- CARSON, D.A. **O Comentário de Mateus.** São Paulo: Shedd Publicações, 2011.
- CASSUTO, U. M. D. **The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch.** Jerusalem: Central Press, 1941.
- CERFAUX, L. **Jesus nas origens da tradição.** São Paulo: Edições Paulinas, 1972.
- CHILTON, B. D.; NEUSNER, J. **Paul and Gamaliel.** In **BBR** vol 14.1, 2004, pp. 1-43. England: Eisenbrauns.
- CIAMPA, R. E. **The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2. WUZNT 102.** Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- CLINES, D. J.. **Ezra, Nehemiah, Esther. The NCBC.** Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company. 1984.
- COMBLIM, J. **A profecia na Igreja.** São Paulo: Paulus, 2009.

- CONYBEARE, W. J. **Life and Epistles of ST. Paul.** Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1954.
- COSTA, T. **“Is Saul of Tarsus also among the Prophets?” Paul’s Calling as Prophetic Divine Commissioning in** PORTER, S. E.; PITTS, A. W. **Social in Literary Contexts for the New Testament.** Leiden: Brill, 2013.
- CRENSHAW, J. L. **The Wisdom Literature.** In **The Hebrew Bible and its Modern Interpreters.** KNIGHT, Douglas A.; TUCKER, Gene M. Eds. Chico, California: Scholars Press, 1985.
- CROSS, F. M. **Canaanite Myth and Hebrew Epic.** Cambridge: Harvard University, 1973.
- CROSSAN, J. D. **The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus.** New York: Harper Collins, 1998.
- CULLMANN, O. **The Christology of the New Testament.** Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
- DAVIS, J. J. **Moses and the Gods of Egypt. Studies in Exodus.** Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991.
- De VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento.** São Paulo: Editora Teológica; São Paulo: Editora Paulus, 2003.
- DE VRIES, S. J. **Prophet Against Prophet.** Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans publishing company, 1978.
- DESCALZO, J.L.M. **Vida y Misterio de Jesús de Nazaret.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- DIBELIUS, M. **The Book of Acts. Form, Style, and Theology.** Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- DICKSON, J. P. **Mission Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- DILLARD, R. B.; LONGMAN III, T. **An Introduction to the Old Testament.** Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1994.
- DILLON, R. J.; FITZMYER, J. A. in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. Eds. **CBSJ. Tomo III.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972.

- DODD, C. H. **According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology.** London: Nisbet, 1952.
- DOMMERSHAUSEN, W. verbete פְּתָחַן em BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN editors. **TDOT.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, Vol. VII.
- DUNN, J. D.G. **Jesus Remembered. Christianity in the Making.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2003.
- DUPERTUIS, R. R. **Bold Speech, Opposition, and Philosophical Imaginary in Acts** in DUPERTUIS, R. R.; PENNER, T. **Engaging Early Christian History. Reading Acts in the Second Century.** New York: Routledge, 2014.
- EBNER, E. **Elementary Education in Ancient Israel. During the Tannaitic Period (10-220 C.E.).** New York: Bloch Publishing Company, 1956.
- EDDY, P.R.; BOYD, G. A. **The Jesus Legend. A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007.
- EDERSHEIM, A. **Sketches of Jewish Social Life in the days of Christ.** Grand Rapids Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- ELLIS, E. E. **Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity: New Testament Essays.** Tübingen: Mohr, 1978.
- \_\_\_\_\_. **The Old Testament in Early Christianity.** Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992.
- ENNS, P. P. **Ezequiel.** Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House. 1986.
- EVANS, C. A. **From Gospel to Gospel: The Function of Isaiah in the New Testament** in BROYLES, C. C.; EVANS, C. A. **Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition. Vol 2.** Leiden: Brill, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Paulo como profeta** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. Eds **Dicionário de Paulo e suas cartas.**
- FABRIS, R.. **Paulo, apóstolo dos gentios.** São Paulo: Paulinas, 2003.
- FARRAR, F. W. **The Life and Work of St Paul.** New York: Cassel and Company Limited, 1898.

- FENSHAM, C. F. **Ezra and Nehemiah. The NICOT.** Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company. 1983.
- FITZMYER, J.A. **The Gospel According to Luke I-IX. The AB, Vol. 28.** New York: Doubleday.
- \_\_\_\_\_. **The Gospel According to Luke X-XXIV. The AB, Vol. 28.** New York: Doubleday, 1983.
- FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew. The NICNT.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- FURNISH, V. P. **Theology and Ethic in Paul.** Nashville: Abingdon Press, 1968.
- FÜRST, D. verbete (παιδεύω) em BROWN, C.; Ed **DITNT, vol. II,** São Paulo: Edições Vida Nova, 1985, p. 60.
- GARCÍA, P. **Aquel Pablo de Tarso.** San Salvador: Parroquia del Corazón de María, 2008.
- GLASER, M. **The Falls Feasts of Israel.** Chicago: Moody Press, 1987.
- GONZAGA, W. **“A verdade do Evangelho” e a autoridade na Igreja (Gl 2,5.14).** Santo André: Editora Academia Cristã, 2014.
- GRANDMAISON, R. P. **Jésus Christ. Sa Personne, Son Message, Ses Preuves.** Paris: Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1928.
- GREEN, J. B. **A Theology of the Gospel of Luke.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- GRENIER, B. **Jesus, o Mestre.** São Paulo: Paulus, 1998.
- GRENZER, M. Caminhos dos justos e perversos (Sl 1) em FERNANDES, L. A.; Grenzer, M. **Dança ó terra! Interpretando Salmos.** São Paulo: Paulinas, 2013.
- GROMACKI, R. G. **New Testament Survey.** Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987.
- GUELICH, R. A. **Mark 1-8:26. WBC 34<sup>a</sup>.** Dallas, Texas: Word Books, 1989.
- GUISTON, W. H. **O Velho Testamento e a Crítica.** Lisboa: Centro de Documentação Bíblica, 1969.
- HAACKER, K. **Paul's Life in** DUNN, J. D. G. Ed Gn **The Cambridge Companion to ST Paul.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HAGNER, D.A. **Matthew 14-28. 33b. WBC.** Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1995.

- HARRIL, J. A.. **Paul the Apostle. His Life and Legacy in Their Roman Context.** Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- HARRINGTON, D.J. **Jesus e a ética da virtude.** São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HARRIS, R. L., ARCHER JR., G. L., & WALTKE, B. K. **TWOT.** Chicago: The Moody Bible Institute, 1980. Dois volumes.
- HARRISON, E. F.. **Acts: The Expanding Church.** Chicago: Moody Press, 1975.
- HARRISON, R. K. **Introduction to the Old Testament.** Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1969.
- HAWTHORNE, G. F. **Philippians. WBC 43.** Waco: Word Books, 1983.
- HENGEL, M. **The Pre-Christian Paul.** London: SCM Press, 1991.
- HENRY, M. **Eu sou a verdade. Por uma filosofia do Cristianismo.** São Paulo: É Realizações Editora, 2015.
- HESS R. S. **Joshua. TOTC.** D. J. Wiseman. Gen Ed. Illinois: Inter Varsity Press, 1996.
- HEYER, C. J. D. **Paulo, um homem de dois mundos.** São Paulo: Paulus, 2008.
- HILDEBRANDT, W. **Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento.** São Paulo: Editora Academia Cristã e Edições Loyola, 2008.
- HINSON, E. G. **O ensino cristão na Igreja primitiva** em HINSON, E. G.; SIEPIERSKI, P. **Vozes do cristianismo primitivo.** São Paulo: SEPAL, SD.
- HOCK, R. F. **Paulo e a educação greco-romana em** SAMPLEY, J.P. org. **Paulo no mundo greco-romano.** São Paulo: Paulus, 2008.
- HOLZNER, J. **Paulo de Tarso.** São Paulo: Quadrante, 1994.
- HOWARD-BROOK, W.; GWYTHYER, A. **Desmascarando o Imperialismo. Interpretação do Apocalipse ontem e hoje.** São Paulo: Edições Loyola e Paulus, 2003.
- HUGHES, P. E. **The Second Epistle to the Corinthians. NICNT.** Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982.
- HVALVIK, R. **Paul as a Jewish Believer- According to the Book of Acts in Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries.** SKARSAUNE, O; HVALVIK, R. Eds. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.

- JAEGER, W. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. Carretera Picacho, México: Fondo de cultura económica, 2012.
- JEFFREY H. T. **Deuteronomy**. **Jewish Publication Society**. Illinois: Varda Books, 2004.
- JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus. Pesquisas de história econômico-social no período intertestamentário**. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Las Parábolas de Jesus**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.
- JOHANN, M.. **Entre os dois Testamentos. Bíblica Loyola 46**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- JOHNSON, L. T. **Paul's Ecclesiology in** DUNN, J. D. G. Ed. **The Cambridge Companion to ST Paul**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KEENER, C. S. **The Gospel of John. A Commentary. Vol. one**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2003.
- KEITH, C. **Jesus' Literacy. Scribal Culture and the Teacher from Galilee. Library of New Testament Studies**. London: Bloomsbury T & T Clark, 2011, pp.130-134.
- KENT, C. F. **The Great Teachers of Judaism and Christianity**. New York: Eaton & Mains, 1911.
- KIDNER, D. **Esdras e Neemias: Introdução e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão e Vida Nova, 1985.
- KLAUSNER, J. **From Jesus to Paul**. London: Allen & Unwin, 1943.
- KOESTER, H. **History and Literature of early Christianity**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2000.
- \_\_\_\_\_. **Introdução ao Novo Testamento, volume 2: História e literatura do Cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2005.
- KRENTZ, E. **The Historical-Critical Method**. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- LAKE, K.; CADBURY, H. J. **The Beginnings of Christianity. Part I The Acts of the Apostles**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1965.
- LAURENTIN, R. **Vida autêntica de Jesus Cristo. Tomo 1. Narrativa**. São Paulo: Edições Paulinas, 2002.

- LÉGASSE, S. **Paul's Pre-Christian Career According to Acts.** In BAUCKHAM, R. Ed **The Book of Acts in its First Century Setting. Vol 4. The Book of Acts in its Palestinian Setting.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, Carlisle: The Paternoster Press, 1995.
- LENTZ, J. C. **Luke's Portrait of Paul.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LEVERING, M. **Ezra & Nehemiah. BTCB.** Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2007.
- LEVORATTI, A. **Las Parábolas de Jesus em Mateo 13.1-51** in "Enseñaba por Parábolas...". **Estúdio del género parábola em la Bíblia.** Editado por Edesio Sánchez Cetina.
- LINDEMANN, E. **Historical Criticism of the Bible, Methodology or Ideology?** Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991.
- LOCKYER, H. **Todas las Parábolas de La Bíblia.** Miami: Editorial Vida, 1984.
- LOHSE, E. **Contexto e ambiente do Novo Testamento.** São Paulo: Edições Paulinas, 2004.
- LONGENECKER, R. N. **Biblical Exegesis in the Apostolic Period.** Chicago: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Galatians. WBC 41.** Waco: Word Books, 1990.
- MAIA, H. **Introdução à educação cristã.** Brasília: Editora Monergismo, 2013.
- MAIER, G. **The End of the Historical-Critical Method.** St Louis: Concordia Publishing House, 1977.
- MALHERBE, A. J. **Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor?** In HOLLADAY, C. R.; FITZGERALD, J. T.; THOMPSON, J. W.; STERLING, G. E. **Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity.** Leiden: Brill, 2013.
- MALINA, B. J.; PILCH, J.J. **Social-Science Commentary on the Book of Acts.** Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- MANSON, T. W. **O ensino de Jesus. Pesquisa sobre sua forma e conteúdo.** São Paulo: ASTE, 1965.
- MATERA, F. J. **Ética do Novo Testamento. Os legados de Jesus e de Paulo.** São Paulo: Editora Paulus, 1999.

- MATHEWS, K. A.; CLENDENEN, E. R. Gen Ed. **Genesis 1-11:26. NAC.** Nashville: Broadman & Holman publishing group, 1996.
- MATTHEWS, V. H. **Marriage and Family in the Ancient Near East.** In **Marriage and Family in the Biblical World.** Ed. CAMPBELL, K. M. Illinois: InterVarsity Press, 2003.
- McDOWELL, J. **Evidência que exige um veredito, volume 2.** São Paulo: Editora Candeia, 1993.
- MCKNIGHT, S. **Proselytism and Godfearers in** EVANS, C. A.; PORTER, S. Eds. **DNTB. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship.** Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2000.
- MEEKS, W. A. **The Prophet King: Moses Traditions and the Joannine Christology.** Leiden: E. J. Brill, 1967.
- MEIER, J.P. **A Marginal Jewish: Rethinking the Historical Jesus.** New York: Doubleday, 1991.
- MELO, J. P. **O Cristianismo e a cultura clássica.** Maringá: DFEI/PPE, 2002.
- MERRILL H. E. **An Historical Survey of the Old Testament.** Nutley, New Jersey: The Craig Press, 1974.
- MORALDI, L. **O início da era Cristã. Uma riqueza perdida.** São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MORRIS, L. **The Gospel According to Matthew.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- \_\_\_\_\_. **The Gospel According to St. Luke. TNTC.** Grands Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- MOUNCE, W. D. **Pastoral Epistles. WBC.** Nashville: Nelson Reference & Eletronic, 2000.
- MOWINCKEL, S. **Cult and Prophecy.** Ed. D. L. Petersen, Issues in Religion and Theology 10, Philadelphia: Fortress, 1986.
- MOYISE, Steve. **Jesus and Scripture.** London: SPCK, 2010.
- MUNCK, J.. **The Acts of the Apostles. The AB.** New York: Doubleday & Company, Inc., 1967.
- MURPHY-O'CONNOR, J. **Gesù e Paolo. Vite Paralele.** Milano: Edizioni San Paolo, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Paulo, Biografia Crítica.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

- \_\_\_\_\_. **Paul, a Critical Life.** Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MYERS, J. M.; FREED, E. D. **Is Paul also among the Prophets?** Int 20, 1966.
- NEUFELD, T. R. Y. **Recovering Jesus.** Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2007.
- NEUSNER, J. **The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70.** Leiden: Brill, 1971.
- \_\_\_\_\_. **What is Midrash?** Philadelphia: Fortress Press Books, 1987.
- NEYREY, J. H. **Luke's Social Location of Paul: Cultural Anthropology and the Status of Paul in Acts** in WITHERINGTON III, B. Ed. **History, Literature and Society in the Book of Acts.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- NOLLAND, J. **Luke 1-9:20. WBC 35<sup>a</sup>.** Dallas: Word Books, Publisher, 1989.
- OLMEDO, J. **Jesus de Nazaret. Aproximación cordial, vivencial y creyente desde los pobres.** Buenos Aires: San Pablo, 2011.
- OVERHOLT, T. W. **The Threat of Falsehood.** London: SCM, 1970.
- PACHE, R. **The Inspiration and Authority of Scripture.** Chicago: Moody Press, 1969.
- PACOMIO, L. **Jesus.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- PAGOLA, J. A. **Jesus, aproximação histórica.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010.
- PARSONS, M. C. **Acts. PCNT.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008.
- PAYNE, J. B.; verbete פְּתָחַ in HARRIS, R. L., ARCHER JR., G. L., & WALTKE, B. K. **TWOT.** Chicago: The Moody Bible Institute, 1980. Two volumes.
- PEERBOLTE, B. J. L. **Paul and the Practice of Paideia** in BUITENWERF, R.; HOLLANDER, H. W.; TROMP, J. **Jesus, Paul and Early Christianity.** Leiden: Brill, 2008.
- PENA, A. N. **De Tarso na Cilícia à Roma Imperial. A educação de Paulo** em RAMOS, J. A., PIMENTEL, M. C. S.; FIALHO, M.; RODRIGUES, N. S., Coord. **Paulo de Tarso. Grego e Romano, Judeu e Cristão.** Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012.

- PENTECOST, J. D. **Thy Kingdom Come**. Illinois: Victor Books, 1990.
- PERKINS, P. **Reading the New Testament**. New York: Paulist Press, 1988.
- PETERS, G. W.. **A Biblical Theology of Missions**. Chicago: Moody Press, 1984.
- PETERSEN, D. L. **Introduction: Ways of Thinking about Israel's Prophets, in Prophecy in Israel**, Ed. PETERSEN, D. L. Issues in Religion and Theology 10, Philadelphia: Fortress, 1986.
- \_\_\_\_\_. **The Prophetic Literature. An Introduction**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- POIRIER, J. C. **Jesus as an Elijanic Figure in Luke 4:16-30**. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, The **CBQ**. Vol. 71, No.2/April 2009.
- PORTER, S. E. **Paul as Jew, Greek and Roman: An Introduction in** PORTER, S. E. **Paul: Jew, Greek, and Roman**. Leiden: Brill, 2008.
- PRICE, J. M. **A Pedagogia de Jesus. O Mestre por Excelência**. Rio de Janeiro: Sabre Editora, 2011.
- PROTA, L. **Refundar a educação: Educação brasileira contemporânea, situação e perspectivas**. Londrina: Edições Humanidades, 2002.
- PUIG, A. **Jesus. Uma biografia**. Lisboa: Paulus Editora, 2010.
- RACKHAM, R. B. **The Acts of the Apostles**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1964.
- RAMSAY, W. M. **St. Paul the Traveller and Roman Citizen**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1982.
- RAPSKE, B. **Paul in Roman Custody, The Book of Acts in its First Century Setting**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle: The Paternoster Press, 1994.
- RENAN, E. **Vida de Jesus. Origens do Cristianismo**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1935.
- RICCIOTTI, G. **Paolo Apostolo. Biografia con introduzione critica**. Roma: Scuola Salesiana del libro, 1946.
- RIDDERBOS, H. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013.

- RIESNER, R. **A herança Judaica de Paulo e os inícios de sua missão** em DETTWILER, A.; KAESTLI, J. D.; MARGUERAT, D. orgs. **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- RIVERO, A. **Jesucristo. “El más hermoso de los hijos de los hombres”**. Buenos Aires: Nueva Evangelización, 2004.
- ROBUSCHI, R.. **La legge nuova e antica di Gesù**. Brescia: Editrice Queriniana, 2006.
- ROMEROWSKI, S. **Apôtre à Théologie Du Nouveau Testament. Vol. 3, n.1,2004**. Vaux-Sur-Seine: Faculté Libre de Théologie Évangélique.
- ROPS, D. **Histoire Sainte. Jésus em son temps**. Paris: Librarie Arthème Fayard, 1955.
- ROSS, A. P. **Creation & Blessing**. A guide to the study and exposition of Genesis. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993.
- RUBENSTEIN, J.L. **The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods**. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- SABATIER, A. **The Apostle Paul. A Sketch of the Development of this Doctrine**. London: Hodder and Stoughton, 1903.
- SABUGAL, S. **La Conversioni Di S. Paolo. Esegese, Storia, Teologia**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- SAFRAI, S. **The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions**. Minneapolis: Fortress Press, 1976.
- SAILHAMER, J. H. **The Pentateuch as Narrative**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- SANDERS, J. A. **“Hermeneutics in True and False Prophecy” in Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology**. Burke O. Long Ed., Philadelphia: Fortress, 1977.
- SANDNES, K. O. **Paul- One of the Prophets? WUZNT**, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.
- SANNER, A. E. **Explorando la Educación Cristiana**. Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones, 2000.
- SANTALA, R. **Pablo. El Hombre y El Maestro. A la Luz de las Fuentes Judías**. Heinola: Bible and Gospel Service, 2005.

- SARNA, N. M. **Exodus. The JPSC.** New York: The Jewish Publication Society, 1991.
- SAUNDERS, R. **Attalus, Paul and Paideia: The Contributions of I. Eph. 202 to Pauline Studies** in HILLARD, T. W.; JUDGE, E. A.; NIXON, C.; NOBBS, A. Eds **Ancient History in a Modern University.** Grand Rapids, Michigan: W. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- SCARDELAI, D. **O escriba Esdras e o Judaísmo (Um estudo sobre Esdras na tradição Judaica).** São Paulo: Editora Paulus, 2012.
- SCHNELLE, U. **Introdução à Exegese do Novo Testamento.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Paulo: Vida e pensamento.** Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.
- SCHÜRER, E. **Historia del Pueblo judio en tempos de Jesus. Tomo II. Instituciones políticas y religiosas.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- SCHWEIZER, E. **Il Vangelo Secondo Marco. Nuovo Testamento.** Brescia: Paideia Editrice, 1971.
- SCOTT, I. W. **Paul's Way of Knowing. Story, Experience and the Spirit.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009.
- SEGAL, A. F. **Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee.** London: Yale University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Paul's Jewish Presuppositions in** DUNN, J. D. G. Ed. **The Cambridge Companion to ST Paul.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SEGUNDO, J. L. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré dos sinóticos a Paulo.** São Paulo: Editora Paulus, 1997.
- SILVA, M. **Explorations in Exegetical Method. Galatians as a Test Case.** Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1996.
- SMITH, D. M., **The Theology of the Gospel of John. New Testament Theology.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SNODGRASS, K. **Compreendendo todas as parábolas de Jesus.** Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- SOARDS, M. L. **The Apostle Paul: An Introduction to his Writings and Teaching.** New Jersey: Paulist Press, 1987.

- SOGGIN, J. A. **Introduction to the Old Testament. The Old Testament Library.** Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989.
- STOCK, A. **The Method and Message of Matthew.** Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1994.
- SWEENEY, M. A. **I & II Kings. The Old Testament Library.** London: Westminster John Knox Press, 2007.
- TAJRA, H.W. **The Trial of Paul: A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles. WUNT 2/35.** Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- TASKER, R. V. G. **Mateus. Introdução e comentário. Série cultura Bíblica.** São Paulo: Edições Vida Nova e Editora Mundo Cristão, 1980.
- THEISSEN, G.; MERZ, A. **O Jesus Histórico. Um manual.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- THOMPSON, J. A. **The Book of Jeremiah. The NICOT.** Gen Ed. HARRISON, R. K. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.
- THOMPSON, J. W. **Moral Formation According to Paul: The Context and Coherence of Pauline Ethics.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011.
- THOMPSON, M.M. in **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship.** Illinois: InterVarsity Press, 1992.
- THRALL, M. E. **2 Corinthians 8-13.** In EMERTON, J. A.; CRANFIELD, C. E. B.; STANTON, G. N. Gen Eds. **ICC.** London: T & T Clark, 2004.
- TONELLI, M. L. P. **Aprender a educar com Jesus.** São Paulo: Editora Salesiana, 2001.
- TURNER, D. L. **Matthew. BECNT.** Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- TURNER, N. **Gramatical Insights into the New Testament.** London: Bloomsbury Academic, 2015.
- VANHOYE, A. **Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, Segundo o Novo Testamento.** Santo André: Editora Academia Cristã, 2006.
- VASCONCELLOS, P. L.; FUNARI, P.P. **Paulo de Tarso. Um apóstolo para as nações.** São Paulo: Paulus, 2013.
- VERMES, G. **A religião de Jesus, o Judeu.** Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA. 1995.

- VON RAD, G. **Deuteronomy. The Old Testament Library.** Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- WAGNER, J. R. **The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul. An Investigation of Paul's use of Isaiah 51-55 in Romans** in BELLINGER JR, W. H.; FARMER, W. R. **Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origen.** Harrisburg: Trinity Press International, 1998.
- WALTKE, B. K.; DIEWERT, **Wisdon Literature** in BAKER, D. W.; ARNOLD, B. T. Eds. **The Face of Old Testament Studies. A survey of contemporary Approaches.** Grand Rapids, Michigam: Apollos, Baker Academic, 2004.
- WHITE, A. **The Apostle Paul.** Cincinnati: Jennings and Grahan, 1967.
- WHYBRAY, R. N. **The Intelctual Tradition in the Old Testament. BZAW 135.** Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1974.
- WIERCINSKI, A. **Hermeneutic Education to Understanding: Self-Education and the Willingness to Risk Failure** in FAIRFIELD, P. Ed. **Education, Dialogue and Hermeneutics.** London: Continuum International Publishing Group, 2011.
- WIERSBE, W.W. **Preaching and Teaching with Imagination. The Quest for Biblical Ministry.** Illinois: Victor Books, 1994.
- WILLIAMS, C. S. C. **A Commentary on the Acts of the Apostles.** London: **BNTC**, 1964.
- WILLIAMSON, H.G.M. **Ezra, Nehemiah. WBC.** Waco, Texas, 1985.
- WILSON, A. N. **Paul. The Mind of the Apostle.** New York: W. W. Norton & Company, 1997.
- WILSON, R. R. **Early Israelite Prophecy. Interpreting the Prophets.** Eds MAYES, J. L.; ACHTEMEIER. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel.** São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- WILSON, W. **Wilson's Old Testament Word Studies.** McLean, VA: MacDonald Publishing Co.
- WINTER, B. W. **Philo and Paul among the Sophists.** SNTS. Monograph series n. 96. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- WOLF, H. **An Introduction to the Old Testment Pentateuch.** Chicago: Moody Press, 1991.

- WOOD, L. **Distressing Days of the Judges**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, Academie Books.
- WRIGHT, G. F. **A autoria Mosaica do Pentateuco** em TORREY, Reuben A., Ed. **Os Fundamentos**. São Paulo: Editora Hagnos, 2005.
- WRIGHT, N. T. **The New Testament and the People of God**. London: SPCK, 1992.
- YAMAUCHI, E. **Ezra, Nehemiah. The EBC volume 4**. Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1984.
- YOUNG, B. H. **Paul the Jewish Theologian. A Pharisee among Christians, Jews and Gentiles**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Jesus the Jewish Theologian**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.
- YOUNG, E. J. **An Introduction to the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1960.
- ZUCK, R. B. **The Holy Spirit in your Teaching**. Wheaton: Scripture Press Publications, 1963.

### Dicionários/ Léxicos

- BARNETT, P. W. . Verbete **Apóstolo** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. Eds **Dicionário de Paulo e suas cartas**. Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008.
- BARNETT, P. W. ; KRUSE, C. G. Verbete **Apóstolo** em REID, D. G. Ed **DTNT**. São Paulo: Edições Vida Nova; Edições Loyola, 2013.
- BÜHNER, J. A. Verbete **ἀπόστολος** in BALZ, H.; SCHNEIDER, G. Eds **EDNT vol 1**. . Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- COLLINS, J. C. Verbete (**πλψ**) em VANGEMEREN, W.A. Ed, **NDITEAT, vol 4**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.
- EVANS, C. A. **Jewish Exegesis** in VANHOOZER, K. J., Ed Gen. **DTIB**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 2005.

- EVERTS, J. M. **Conversão e vocação de Paulo** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008.
- LOUW, J.; NIDA, E. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento (baseado em domínios semânticos)**, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- MCKENZIE, J. L. **Proselyte in Dictionary of the Bible**. New York: MacMillan Publishing Co., 1965.
- PATZIA, A. G.; PETROTTA, A. J. **Dicionário De Estudos Bíblicos**. São Paulo: Editora Vida, 2002.
- PERSCHBACHER, W. J. **The New Analytical Greek Lexicon**. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2006.
- RENGSTORF, K. H. in KITTEL, G. **TDNT Vol. II**. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- \_\_\_\_\_. **TDNT Vol. II**. P.142. Vocábulo διδάσκαλος.
- RICHARDS, L. O. **Expository Dictionary of Bible Words**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- RIESNER, R. in **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Illinois: InterVarsity Press, 1992.
- ROBECK JR, C. M. Verbete **Profecia, profetizar** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. Eds **Dicionário de Paulo e suas cartas**.
- SHOGREN, G. S. **Dictionary of Jesus and the Gospels. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Illinois: InterVarsity Press, 1992.
- SPICQ, C. verbetes: παιδαγωγός, παιδευτής in **Theological Lexicon of the New Testament**. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc. 1994.
- STEGNER, W. R. **Paulo, o Judeu** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008.
- WEISS, H. F in BALZ, H.; SCHNEIDER, G.. **EDNT, vol. 1**. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- YAMAUCHI, E. M. **Helenismo** em HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G.. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008.

**Artigos/ Periódicos:**

- ARAÚJO, G. L. D. **Os ministérios na Bíblia. Revista de Cultura Teológica, vol 16, n.64, 2008.** São Paulo, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2008.
- ATKINS, J. D. **The Trial of the People and the Prophet: John 5:30-47 and the True and False Prophet Traditions.** Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, The **CBQ**. Vol. 75, No.2/April 2013.
- AUNE, D. E. **Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus. In Jesus and the Oral Gospel Tradition.** Ed H. Wansbrough. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- BAKON, S. **True and False Prophets.** Jerusalem: **JPQ**, 39, n. 3, 2011.
- BESS, S. H. **The Office of the Prophet in Old Testament Times.** Winona Lake: Grace Journal, 1960.
- BIANCHINI, F. **Alla ricerca dell'identità dell'apostolo Paolo.** Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, Rivista Biblica, Anno LVII-Volume LVII, 2009.
- CHANG, S. S. H. **Paul, Education, and Mission: Reflections on English Theological Education in Korea.** In **TTJ** volume 11.1 (2008) pp. 77-95. Seoul: Torch Trinity Graduate University.
- FITZMYER, J. A. **The Structured Ministry of the Church in the Pastoral Epistles.** Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, The **CBQ**. Vol. 66, No.4/October 2004.
- GANGEL, K. O., **"Toward a Biblical Theology of Marriage and Family",** Journal of Psychology and Theology, 5 (Winter, 1977).
- GARCÍA, A. M. **Contituidos pastores por el Espíritu Santo: El discurso de Mileto (HCH 20,17-38).** Madrid: Estudios Bíblicos n. 62 (2004), p. 27-48. Facultad de Teología San Dámaso.
- GROSS, R. **Fé cristã, conhecimento e educação: Paidéia ao alcance de todos.** Diálogo Educ., Curitiba, v. 6, n.19, pp. 143-145, Set./Dez. 2006.
- HORNE, H. H. **A Selection from the Pedagogy of St. Paul by Howard Tilman Kuist. TJBS vol 1, n.2, Fall 2014.** Wilmore, Kentucky: First Fruits Press, 2014.

- \_\_\_\_\_. **The Qualifications of St. Paul as a Teacher in A Selection from the Pedagogy of St. Paul by Howard Tilman Kuist. TJIBS vol 2, n.2, Spring 2015.** Wilmore, Kentucky: First Fruits Press, 2015.
- KÖSTENBERGER, A. J. **“Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel”.** *BBR* 8 (1998): 97-128. Institute for Biblical Research.
- LANDI, A. **La ἐξουσία del Figlio dell’Uomo di remettere i peccati e la comunità matteana (Mt 9,1-8).** Bologna: Rivista Biblica. Associazione Biblica Italiana. Anno LIX, n.2, 2011.
- LANGTON, D. R. **The Myth of the ‘Traditional View of Paul’ and the Role of the Apostle in Modern Jewish-Christian Polemics.** *JSNT*, London: SAGE Publications, 2005, Vol 28.1.
- LOPES, A. N. **Ensinar e Aprender em Paulo. Fides reformata- v. 1, n. 1 (1996).** São Paulo: Editora Mackenzie, 1996.
- MARE, W. H. **Teacher and Rabbi in the New Testament Period.** Indiana: *GTJ* 11.3, 1970.
- MILLER, D. M. **Seeing the Glory, Hearing the Son: The Function of the Wilderness Theophany Narratives in Luke 9:28-36.** Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, The *CBQ*. Vol. 72, No.3/July 2010.
- MOULTON, H. K. **The Analytical Greek Lexicon Revised.** Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1990.
- NEF ULLOA, B. A. **O método deráshico no judaísmo.** São Paulo: PUC, Revista de Cultura Teológica 70, 2010.
- PORTER, S. E.; PITTS, A. E.. **Paul’s Bible, his Education and his Access to the Scriptures of Israel.** Ontário: *JGRChJ*, vol 5, 2008.
- RANDELLINI, L. **Introduzione al Nuovo Testamento.** In RINALDI, G.; BENEDETTI, P. **Il Nuovo Testamento Commentato Vol. X.** Brescia: Morcelliana, 1971.
- RIESNER, R. **Jesus as Preacher and Teacher** in WANSBROUGH, H. Ed. **Jesus and the Gospel Tradition.** *JSNT* Supplement Series 64. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- SEID, T. W. **Psychagogy in Paul: What is it, How does it Help Us Understand Paul, and Why it Matter?** Article for Earlham School of Religion, Richmond, Indiana, SD.

- STETTLER, H. **Santification in the Jesus Tradition**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, BIBLICA, vol. 85-Fasc. 2, Jun. 2004.
- SWANCUTT, D. M. **Scripture 'Reading' and Identity Formation in Paul: Paideia among Believing Greeks**. Paul and Scripture Seminar- SBL- Washington D. C. November 2006.
- VERÇOSA FILHO, E. **A doutrina da educação divina do homem na bíblia grega**. Uberlândia: Interações- Cultura e comunidade, v. 8 n. 14, Jul/Dez, 2013. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- VILANOU, C. **De la paideia a la bildung: hacia una pedagogia hermenêutica**. Revista Portuguesa de Educação XIV (002), 2001.
- WESTERHOLM, S. **The Law in the Sermon on the Mount: MT 5:17-48**. Dallas, Texas: CTR, vol. 6, NO.1, 1992.
- ZUCK, R. B. **Hebrew Words for "Teach"**. Dallas: Dallas Theological Seminary, Bibliotheca Sacra 121 (1964).

#### **Dissertações:**

- BRATTON, F. G. **Divergence and Continuity in Jesus and Paul**. A dissertation submitted in partial fulfilment of requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Boston: Boston University Graduate School, 1927.
- FERREIRA, M. O. **A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo. As estratégias de convencimento e persuasão frente à diversidade de auditórios**. Tese apresentada à Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Doutor em Letras. São Paulo: USP, 2011.
- FINNY, P. **"Apostle to the Gentiles", the Origins of Pauline Pneumatology**. Durhan: Tese de doutorado apresentada à Durhan University, 2003.
- KIM, T. H. **The Origin of Paul's Concern for the Gentiles and Paul's Gentile Mission**. Bloemfontein, South Africa: Tese de doutorado apresentada à University of the Free State, 2007.
- LITTLE, B. A. **Apologetics and the Apostle Paul in the Book of Acts: An Agenda for a Viable Apologetic methodology**. Lynchburg, 1984, p.48-

95. A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Apologetics. Liberty Baptist College.
- MILLER, D. **Luke's Conception of Prophets Considered in the Context of Second Temple Literature.** Tese apresentada à Escola de Estudos Graduados como cumprimento parcial dos requerimentos para o grau de Doutor em Filosofia. MacMaster University. Hamilton, October, 2004.
- MOFFATT, M. A. **The Christian Form of the Greek Paideia in the Fourth Century A.D.** Canberra: Thesis submitted for the degree of Master of Arts, Australian National University, 1965, p. 2,101.
- MOON, S. **Jesus and his Apostles as Prophets Par Excellence in Luke-Acts.** Stellenbosch, Western Cape: Thesis presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Theology in the Faculty of Theology at Stellenbosch University, December 2013.
- MORLAN, D. S. **Conversion in Luke and Paul: Some Exegetical and Theological Explorations.** Durhan: Durhan University, 2010. Tese de Doutorado.
- PITTS, A. W.. **Paul and Hellenistic Education: Assessing Early Literary, Rhetorical and Philosophical Influences.** Hamilton: Master in Arts (Biblical Studies) dissertation. McMaster Divinity College, 2007.
- ROCHESTER, K. M. (2009). **Prophetic Ministry in Jeremiah and Ezequiel.** Durham: Durham University, 2009. Tese de Doutorado.
- WHITE, A. G. **Where is the Wise Man? Graeco-Roman Education as a Background to the divisions in 1 Corinthians 1-4.** Thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy. Sydney: MacQuarie University. Department of Ancient History. 2013.
- YOON, C. W. **Paul's Citizenship and its Function in the Narratives of Acts.** A dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy. Departament of Biblical Studies of University of Sheffield. June 1996.