

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Hiran E. C. Jacobini

**As exigências do discipulado cristão segundo Lc 9:23-27.
Uma análise bíblico-teológica das máximas de Jesus.**

Mestrado em teologia

**SÃO PAULO
2021**

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Hiran E. C. Jacobini

**As exigências do discipulado cristão segundo Lc 9:23-27.
Uma análise bíblico-teológica das máximas de Jesus.**

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 sob a orientação do Prof.
Dr. Pe. Boris Agustín Nef Ulloa.**

**SÃO PAULO
2021**

Banca examinadora

Prof. Dr. Boris Agustín Nef Ulloa

Prof. Dr. Matthias Grenzer

Prof. Dr. Marcelo Eduardo da Costa Dias

A Deus.

“A autonegação consiste em conhecer apenas a Cristo, e não mais a si próprio; em ver somente aquele que segue em frente sem olharmos o caminho que julgamos tão difícil.”
(Dietrich Bonhoeffer)

Hiran E. C. Jacobini

As exigências do discipulado cristão segundo Lc 9:23-27.

Uma análise bíblico-teológica das máximas de Jesus.

RESUMO

O convite de Jesus ao discipulado em Lc 9:23-27 é, sem dúvida, antes de tudo, um chamado à renúncia. A ênfase é “negue-se a si mesmo”, isso porque toda pessoa que responde positivamente ao seu chamado precisa saber que terá que deixar coisas para trás e, então, começar algo novo. E não se trata apenas de seguir por um novo caminho, atrás de alguém que também caminha, mas de se deixar conduzir por Ele. Porém, o caminho de Jesus passa pelo calvário. Por isso, Ele informa que cada pessoa que escolher segui-lo deverá carregar, também, a sua cruz: um ato que reflete a natureza radical da renúncia e o tipo de consciência necessária à experiência do discipulado. Além disso, através de cinco máximas, Jesus menciona outras questões que implicam em perdas e ganhos, vergonhas e promessas. Esta dissertação propõe-se a fazer uma análise desse discurso, na intenção de identificar os significados e implicações do discipulado, uma vez que este continua sendo o núcleo da experiência da fé cristã. O estudo segue uma abordagem multidisciplinar, baseada em análises bibliográficas de natureza documental e na revisão da literatura relacionada à experiência do discipulado no contexto do Evangelho segundo Lucas. Aplicou-se o método exegético-teológico a partir de uma abordagem sincrônica, numa perspectiva pragmático-linguística, seguindo os passos fundamentais da exegese científica contemporânea.

Palavras chaves: Convite, Discipulado, Seguimento, Jesus, Renúncia.

Hiran E. C. Jacobini

The requirements of Christian discipleship according to Luke 9:23-27.

A biblical-theological analysis of the maxims of Jesus.

ABSTRACT

Jesus' invitation to discipleship in Luke 9:23-27 is, without a doubt, primarily a call to surrender. The emphasis is on "deny themselves", because all of those who accept the call need to know that they will have to leave certain things in the past, and only then start something new. And it is not just about following a new road, being walked by someone else, but letting be led by Him. However, Jesus walks through calvary. For this reason, He says that whoever chooses to follow him shall carry his cross: an act that reflects the radical nature of surrender and the kind of mindset need for the discipleship experience. Also, Jesus uses five maxims to express other issues that imply losses and gains, shame and promises. This dissertation proposes to analyze this speech, aiming to identify the meanings and implications of discipleship, considering discipleship is still the core of the Christian faith experience. This study follows a multidisciplinary approach, based on bibliographic analyzes and textual revision related to the discipleship experience in the context of Luke's gospel. The exegetical theological method was applied from a synchronous approach within a pragmatic linguist perspective, following the fundamental steps of contemporary scientific exegesis.

Key words: Invitation, Discipleship, Follow-up, Jesus, Resignation.

SUMÁRIO

SUMÁRIO	8
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	14
ANÁLISE LITERÁRIA DE Lc 9:23-27	14
1. Contexto, cotextos e unidade literária	14
1.1 A comunidade lucana: ambiente e contexto histórico	14
1.1.1 O ambiente judaico-palestino	15
1.1.2 O ambiente judeu-helenista	16
1.2 O Evangelho segundo Lucas: propósito e estrutura	18
1.2.1 O propósito	18
1.2.2 A estrutura	20
1.3 Momentos decisivos: cotexto imediato	22
1.4 O ministério na Galileia e o caminho para Jerusalém: cotexto amplo	24
2. Etapas exegético-analíticas	26
2.1 Delimitação da perícopes	26
2.2 Texto	27
2.3 Crítica textual	27
2.3.1 Análise das variantes	28
Versículo 23 (três variantes)	28
Versículo 25 (cinco variantes)	30
Versículo 26 (uma variante)	33
Versículo 27 (duas variantes)	33
2.4 Segmentação	35
2.5 Tradução	35
3. Análise da estrutura e estilo literário	37
3.1 Versículo 23	37
3.2 Versículo 24	39
3.3 Versículo 25	39
3.4 Versículo 26	41
3.5 Versículo 27	42
4. Análise lexicográfica	43
5. Análise sintático-semântica	46
5.1. Versículo 23	48
5.1.1 θέλω	48
5.1.2 ἀρνέομαι	49
5.1.3 αἶρω	49
5.1.4 σταυρός	49

5.1.5 ακολουθέω	50
5.2. Versículo 24	50
5.2.1 ψυχή	51
5.2.2 σῶζω	51
5.2.3 ἀπόλλυμι	52
5.3. Versículo 25	52
5.3.1 κερδαίνω	53
5.3.2 κόσμος	53
5.4. Versículo 26	53
5.4.1 ἐπαισχύνομαι	54
5.4.2 δόξα	54
5.5. Versículo 27	55
5.5.1 θάνατος	55
5.5.2 βασιλεία	55
CAPÍTULO II	57
ANÁLISE HERMENÊUTICO-TEOLÓGICA DO SEGUIMENTO NA PERSPECTIVA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA	57
1. As origens do discipulado no Antigo Testamento e na tradição judaica	57
1.1 Eliseu, discípulo e sucessor	57
1.1.1 O chamado de Eliseu	58
1.1.2 Eliseu sucede Elias	59
1.1.3 Relações entre o chamado de Eliseu e o discipulado de Jesus	61
1.2 Pós-exílio: a relação rabino e discípulos	64
1.3 A relação de Jesus com seus discípulos	68
2. A estrutura do contexto comunicativo de Lc 9:23-27	69
2.1 A perspectiva pragmática do seguimento	74
2.2 O convite ao seguimento (v. 23)	74
2.2.1 Adesão e renúncia	76
2.2.2 Tomar a cruz a cada dia	78
2.3. Escolha decisiva: Perder ou ganhar a vida? (vv. 24-25)	81
2.4. Vergonha ou testemunho: a práxis do discipulado (v. 26)	85
2.5. O discipulado a serviço do Reino de Deus (v. 27)	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

Toda comunidade de discípulos de Jesus é chamada a se multiplicar diante da instrução: “sereis minhas testemunhas” (Lc 24:45-48 e At 1:7-8 cf. Mt 28:18-20). Uma ordem que não carrega apenas a ideia da disseminação global do mistério pascal de Cristo, do anúncio de Sua breve vinda a este mundo, da instrução nos ensinamentos deixados por Ele e do batismo como o sinal de ingresso do indivíduo na comunidade dos Seus seguidores, mas trata-se de um chamado que está condicionado a uma experiência pessoal e comunitária de negação de si mesmo diante da cruz e da aceitação de Jesus como Messias (Lc 9:23), e, portanto, como Mestre e Senhor.

Entretanto, de forma progressiva, à luz do texto sagrado, muitos dos cristãos da atualidade cada vez mais têm desenvolvido uma experiência de fé desafinada com aquela originalmente apresentada nos evangelhos, e, por consequência, experimenta-se um distanciamento, não apenas da missão, mas da própria essência do discipulado (cf. Lc 9:23-27; 24:45-48 cf. Mt 28:19-20; At 1:8).

Isso porque, há alguns séculos, o cristianismo tem perdido terreno para diferentes filosofias e ideologias¹. Busca-se o conhecimento e a informação a respeito da fé e de Deus, mas poucos de maneira efetiva buscam transformar esse conhecimento em uma experiência pessoal² capaz de motivar e proporcionar uma mudança também naqueles que estão ao redor e consequentemente na sociedade. Gasta-se grande quantidade de tempo, energia e dinheiro em certas questões religiosas que, mesmo que estas venham a prevalecer na sociedade contemporânea, não vão fazer diferença ao ponto de reverter a tendência da crescente irrelevância do cristianismo moderno em todo o mundo³.

Um exemplo disso, é o que acontece no ocidente, onde a experiência cristã do discipulado vem progressivamente sendo substituída por um outro referencial religioso, que se apropria indevidamente do evangelho, criando algo novo, algo que se parece com o evangelho, mas que em essência não é o evangelho (Gl 1:6-7). E, nesse sentido, cada vez mais pessoas se tornam “evangélicas”. Outros, ainda, defendem unicamente as bandeiras de suas instituições religiosas, e não percebem

¹ REID, G. W. Compreendendo as Escrituras, p. 4-5.

² GROESCHEL, C. The Christian Atheist: Believing in God but, p. 3-4.

³ CANALE, F. The Cognitive Principle of Christian Theology, p. 173.

que a essência da mensagem do evangelho consiste em uma questão de identidade com Cristo⁴: é a mensagem que apresenta o fato de que os seguidores do Cristo, seus discípulos, devem possuir a mesma compreensão da realidade que seu Mestre, os mesmos valores, crenças e conceitos⁵. Elementos estes, que, quando honestamente experimentados, levam homens e mulheres a uma condição singular de renúncia, de seguimento, que, por sua vez, levará o discípulo há um rompimento com sua história passada e a construção de uma nova pessoa, de uma nova história (Jo 13:15-17; 14:12; Rm 8:29), e a expansão do Reino de Deus sobre a Terra num cumprimento pleno da missão deixada pelo Cristo aos seus discípulos (At 1:8 cf. Mt 28:19-20).

Assim, aquele que deseja se tornar um discípulo de Jesus é desafiado a uma profunda transformação, pessoal e única, de crenças e valores, de atos e palavras. Uma transformação que afeta todas as dimensões do ser, levando o indivíduo a uma experiência de semelhança com Cristo: algo, que segundo o próprio Jesus só é possível diante de uma negação pessoal (Lc 9:23), da presença e atuação do Espírito de Deus na vida do discípulo (At 1:8 cf. Jo 16:13), do reconhecimento dEle como Messias (Mt 16:16) e de seguir com Ele pelo caminho (Mt 16:24).

Diante disso, esta pesquisa apresenta-se como um instrumento de reflexão sobre o tema do seguimento e discipulado de Jesus, e faz isso a partir do contexto do Evangelho segundo Lucas, tendo como objeto de análise a seção “o convite ao discipulado”, como registrado em Lc 9:23-27, com ênfase no “negar-se a si mesmo” como condição primária do discipulado. Afinal, o discípulo de Jesus é aquele que o segue como o Cireneu, ou seja, carregando a sua cruz (Mt 27:32; Mc 15:21; Lc 23:26). É o que toma decisões voltadas para renúncia e rupturas e tem consciência da seriedade de suas atitudes (Rm 12:1-2). O caminho do discípulo é o da via estreita que acaba diante da cruz⁶. Entretanto, “só estamos preparados para carregar a cruz por causa dele quando de fato nos esquecemos de nós mesmos, quando já não nos reconhecemos”⁷.

⁴ Sobre as questões da identidade/semelhança com Cristo uma boa reflexão pode ser encontrada em STOTT, J. O Discípulo Radical, p. 24-31.

⁵ Uma boa reflexão sobre a importância da mudança da cosmovisão no processo do discipulado pode ser vista em GONÇALVES, K. O. A critique of the urban mission of the church in the light of an emerging postmodern condition; e RASH, R. Cosmovisões em conflito: Escolhendo o cristianismo em um mundo de ideias.

⁶ DILLMANN, R.; e PAZ, C. A. M. Comentario al evangelio de Lucas, p. 253.

⁷ BONHOEFFER, D. Discipulado, p. 63.

Nessa questão, da condição ao discipulado, é essencial o olhar sobre algumas perguntas relacionadas a identidade do discípulo e seu papel no testemunhar sobre sua fé, como por exemplo: Que tipo de pessoas os discípulos precisam ser, para que o mundo seja capaz de reconhecer seu testemunho, para que Jesus possa ser conhecido por intermédio deles? Ou ainda, que tipo de pessoas Jesus espera que seus discípulos se tornem? Será que o testemunho pedido por Jesus, a seus discípulos, consiste apenas na transmissão oral das informações relativas ao seu mistério pascal, do anúncio da Sua breve vinda⁸, na instrução dos Seus ensinamentos e no batismo como representação do ingresso do indivíduo na comunidade dos seguidores dEle?

Assim, a busca por respostas a perguntas como essas tornam-se de crucial importância à compreensão das implicações do que, de fato, significa ser um discípulo de Jesus em toda sua dimensão. Nesse sentido, o estudo do objeto aqui proposto, oferece certa provocação e discussão do tema.

Por esses motivos, o objetivo geral desta dissertação é apresentar um estudo que demonstre ser o “negar-se a si mesmo” (Lc 9:27) a condição primária para o seguimento de Jesus e para a experiência do discipulado sob a ótica do testemunho a partir do contexto da obra Lucana (Lc-At), enquanto o foco concentra-se na perspectiva evangélica de que a aceitação de Jesus como Messias, e, portanto, como Mestre e Senhor, está diretamente relacionada a uma mudança de cosmovisão, que não apenas produz um novo indivíduo, mas que o transforma em um agente ativo na expansão do Reino de Deus em semelhança ao Cristo.

De maneira específica, no primeiro capítulo, esta pesquisa apresenta, em primeiro lugar, uma breve análise literária, com ênfase no objeto de estudo, seguindo algumas etapas. Assim, olha-se para o contexto histórico da comunidade Lucana e o cenário cristão no primeiro século, tanto no ambiente palestino quanto no ambiente helenista, com a intenção de estabelecer o pano de fundo no qual o Evangelho segundo Lucas foi produzido, e identificar algumas das implicações desse contexto, no que tange ao que foi enunciado no objeto deste estudo. Na sequência, se analisa brevemente o propósito e estrutura do evangelho lucano e só então avança para uma análise dos contextos imediato e amplo. Além disso, ainda avança para uma análise exegética, literária, lexicográfica e sintático-semântica além de propor uma

⁸ DUNN, J. D. G. The Theology of Paul the Apostle, p. 299.

tradução da perícope, mais próxima ao texto grego, na tentativa de oferecer relevantes informações para as análises teológicas que são desenvolvidas no decorrer do trabalho.

No segundo capítulo, é feita uma análise das origens do discipulado no Antigo Testamento e na tradição judaica, tanto no período do Primeiro Templo quanto no período do Segundo Templo, e suas influências e relações com o discipulado de Jesus. Então, avança para um estudo do contexto comunicativo de Lc 9:23-27, a partir de uma perspectiva pragmática aplicada ao seguimento de Jesus, e na sequência é feita uma análise hermenêutico-teológica da perícope em si. Só então se avançará para algumas considerações finais sobre este estudo.

Entretanto, para alcançar o objetivo da pesquisa, cabe ainda destacar a metodologia usada nesta dissertação: O estudo segue uma abordagem multidisciplinar, baseada em análises bibliográficas de natureza documental e na revisão da literatura relacionada à experiência do discipulado no contexto do Evangelho segundo Lucas. Assim, as fontes para a coleta de dados incluem os recursos do acervo das Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e do sistema de empréstimo entre bibliotecas. Pesquisas computadorizadas e bancos de dados on-line são utilizados para identificar e coletar dados relacionados em escala mundial e associados ao tema desta pesquisa. As fontes utilizadas são nas áreas de teologia, história, filosofia, antropologia e cultura. E o método utilizado é o exegético-teológico a partir de uma abordagem sincrônica numa perspectiva pragmático-linguística (aspecto comunicativo), seguindo os passos fundamentais da exegese científica contemporânea.

CAPÍTULO I

ANÁLISE LITERÁRIA DE Lc 9:23-27

Este capítulo apresenta a análise literária da perícope dividida em pontos específicos: análise do contexto e cotextos⁹, unidade literária, etapas exegético-analíticas, análise do estilo literário, lexicográfica e sintático-semântica. Cada uma delas oferecerá relevantes informações para as análises teológicas desenvolvidas no próximo capítulo.

1. Contexto, cotextos e unidade literária

Esta seção apresenta uma breve análise do contexto na tentativa de se compreender com clareza o ambiente no qual o objeto de estudo desta pesquisa foi produzido. Realiza-se, também, uma breve análise do cotexto, imediato e amplo, objetivando verificar a unidade literária, com ênfase na estrutura e no propósito, tanto no que se refere ao objeto de estudo, quanto na relação desse objeto com o todo do Evangelho segundo Lucas. Neste ponto, no que tange a obra lucana, considera-se apenas o que oferecer relevância ao estudo em questão. O objetivo é identificar os contornos no qual o texto foi produzido, para que se possa, no capítulo seguinte, oferecer material suficiente para promover uma adequada análise hermenêutico-teológica.

1.1 A comunidade lucana: ambiente e contexto histórico

A fim de compreender o contexto histórico e o ambiente da comunidade lucana, é necessário indicar o momento em que o terceiro evangelho foi produzido. Caso se considere a data entre os anos 70-90 da era cristã¹⁰, então haverá como

⁹ Nesta dissertação utiliza-se a categoria “contexto” para se referir ao fundo narrativo e cognitivo onde o texto foi produzido, ou seja, refere-se a inter-relação das situações, eventos, físicos ou literários que acontecem no ambiente comunicativo, determinando assim o sentido adequado dos “objetos” (expressões) que o compõe. Diferente de “cotexto” que nesta dissertação se usa para referir-se, de forma *imediata*, ao âmbito sintático de uma unidade textual delimitada dentro de uma obra literária, e de forma *ampla* como essa unidade textual se relaciona com o conjunto da obra. Tais categorias, servem a compreensão do seguimento comunicativo analisado. Nesta pesquisa a unidade textual delimitada, ou seja, o objeto de estudo analisado é Lc 9:23-27. Cf. GRILLI, M.; GUIDI, M.; OBARA, E. M. Comunicazione e pragmatica nell' exegesi biblica. Milano: San Paolo, 2016, p. 49, 65.

¹⁰ JEREMIAS, J. Jerusalém no tempo de Jesus, p. 51.

panorama histórico próximo uma atitude hostil em relação aos discípulos de Jesus, o que sinaliza a época da perseguição, tanto no ambiente judaico-palestinense, quanto no ambiente judaico-helenista da diáspora.

1.1.1 O ambiente judaico-palestino

Na Palestina os cristãos ainda eram perseguidos por parte dos seus irmãos judeus que haviam adotado uma ativa posição anti-cristã, mas também sofriam um efeito secundário das guerras judaicas contra a dominação romana¹¹, as quais antecederam a tomada de Jerusalém e a destruição do Templo. Esses eventos produziram uma carga de significado histórico-teológico, criando um novo horizonte.¹²

De acordo com a perspectiva histórico-teológica lucana isto teria acontecido porque, o governo exercido a partir do templo, havia rejeitado a “visitação”, e essa indicação é explícita: “... também a lançarão por terra, você e os seus filhos. Não deixarão pedra sobre pedra, porque você não reconheceu o tempo em que Deus a visitaria” (Lc 19:44, NVI¹³), mas, acima de tudo, foi a recusa a Jesus como messias (Lc 19:41-44, cf. 4:16-30). Além disso, também são indicadas as consequências dessas rejeições. Quanto a Jerusalém, destacam-se as sentenças proféticas (cf. Lc 19:43-44), como também a sentença contra o templo (cf. Lc 21:5-6).¹⁴

Assim, o hagiógrafo revela gradativamente o contexto histórico da comunidade lucana. De modo efetivo, ele escreve como alguém muito próximo aos acontecimentos, como: o incêndio de Roma em Julho de 64 d.C., quando os cristãos são acusados e perseguidos pelo império¹⁵; e a grande revolta judaica, em seu momento fatídico no verão de 66 d.C. Mas, esses eventos não se resumem a Jerusalém, alcançam a cidade de Cesaréia como toda a Judeia e Galileia.¹⁶ Além disso, ainda registra-se um levante dos judeus também no Egito, levando Tibério Alexandre, representante romano no Egito, a matar diversos judeus. Assim, por

¹¹ SCHÜRER, E. Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, p. 620.

¹² TANNEHILL, R. C. Luke, p. 285-286.

¹³ Bíblia, Nova Versão Internacional, 2001.

¹⁴ ERNST, J. Das Evangelium nach Lukas, p. 553.

¹⁵ GIORDANI, M. C. História de Roma, p. 332-340.

¹⁶ SCHÜRER, E. Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, p. 72 ss.

conta desses eventos, visando reestabelecer a ordem na Palestina, Nero envia seus exércitos para a região. Por sua vez, Vespasiano, entre 67-68 d.C., retoma a Galileia, o litoral, o Vale do Jordão e Qumram, e em 69 d.C. o restante da Judeia. Porém, a morte de Nero atrasa o cerco a Jerusalém¹⁷, que culminará com a completa destruição da cidade em uma segunda campanha liderada por Tito em 70 d.C. Esses eventos relacionados a revolta judaica acabam por afetar diretamente as comunidades cristãs que nesse período e nessa área geográfica eram formadas predominantemente por judeus convertidos.

Uma indicação da proximidade do autor a esses eventos pode ser vista na sentença profética de Lc 21:20, onde escreve: “Quando, porém, vocês virem Jerusalém sitiada de exércitos, saibam que está próxima a sua devastação” (NVI), e, mais adiante, no verso 24 quando afirma: “até que os tempos dos gentios se completem, Jerusalém será pisada por eles.” (ARA¹⁸).

Apesar da destruição de Jerusalém colocar parcialmente um fim à perseguição dentro do ambiente judeu (uma vez que todo sistema religioso judeu estava centrado em Jerusalém), as revoltas judaicas contra a dominação romana continuam e a intolerância religiosa dos judeus contra os cristãos aumenta. Assim, os anos que se seguem à conquista de Jerusalém são marcados por um ambiente de medo e frustração. Em diversas regiões da Palestina os seguidores de Jesus eram obrigados a se esconder, e muitos acabavam migrando para outras regiões, e assim os discípulos de Jesus se espalhavam pelo mundo helenista. Esse processo também estava relacionado aos eventos do Pentecostes de 31 a.C. e ao cumprimento da ordem de Jesus para que seus discípulos se espalhassem pelo mundo (At 1:7-8).

1.1.2 O ambiente judeu-helenista

No mundo helenista, os cristãos judeus não estavam em melhor condição que os seus irmãos da Palestina. A tensão entre os judeus e o império impactava profundamente os seguidores de Jesus, até os gentios convertidos ao cristianismo sofreram os efeitos da tensão na Palestina.

¹⁷ SCHÜRER, E. Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, p. 634 ss.

¹⁸ Bíblia, versão Almeida Revista e Atualizada, segunda edição, 1993.

Havia um clima de perseguição no império a partir do incêndio de Roma em 64 d.C. As acusações de Nero contra os cristãos provocou um efeito cascata refletindo-se por todas as regiões sob a dominação romana. Antes disso, toda animosidade era aparentemente limitada à hostilidade judaica na Palestina e a efeitos decorrentes disso, como por exemplo o episódio de Áquila e Priscila (At 18:2-3), que tiveram que deixar a Itália, devido a ordem do imperador Cláudio para que todos os judeus deixassem Roma.

É geralmente aceito que desde o reinado de Nero até as medidas generalizadas de Décio em 250 d.C., a perseguição era basicamente regionalizada, frequentemente liderada por autoridades locais.¹⁹ O principal fator de conflito estava relacionado ao fato de que “a soberania exclusiva de Cristo colidiu com as reivindicações de César à sua própria soberania exclusiva”²⁰, causando assim problemas à estabilidade do império, provocando a perseguição. Outro fator primário, estava relacionado à mudança dos locais de atividades da igreja: das ruas para as casas. As reuniões privadas acabavam despertando suspeitas em uma sociedade acostumada a religião como um evento público, nutrindo a crença de que o cristianismo era de natureza perigosa e supersticiosa.²¹ Fatores como esses acabavam por despertar atos de violência das multidões contra os cristãos.²²

Durante esse período, as atividades anti-cristãs basicamente eram acusatórias e não inquisitivas. Os governadores tiveram um papel maior nas ações do que os imperadores. Um exemplo disso, na obra lucana, é o relato do julgamento de Paulo pelo governador Félix (At 24:1-27). Mas, geralmente os cristãos não eram procurados pelos governadores. Em vez disso, eram acusados e julgados por um sistema processual adotado pelo direito romano denominado *cognitio extra ordinem*²³, onde o juiz se tornava o representante do Estado, e as sentenças variavam entre absolvição e morte.²⁴

¹⁹ CRIOX, G. E. M. de S. Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy, p. 105-152.

²⁰ CAIRNS, E. E. Christianity through the centuries, p. 96.

²¹ CRIOX, G. E. M. de S. Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy, p. 125.

²² KEENER, C. S. 1-2 Corinthians, p. 112, 116, 119.

²³ A “Cognitio Extra Ordinem”, era o sistema processual adotado pelo direito romano no período do principado até o fim do governo de Justiniano. O juiz não mais julgava ostentando o atributo de cidadão do Estado Romano, mas no exercício da função de representante do Estado Romano. Mais em, MARTINO, F. Litem suam facere, p. 22-23, e JUSTO, A. S. A administração da justiça no direito romano, p. 315-333.

²⁴ BARNES, T. D. Tertullian, p. 145.

Mesmo não existindo uma perseguição massiva e organizada, e não se conhecendo o número total de cristãos que morreram em decorrência dessas perseguições, o historiador da igreja Eusébio, cujas obras são a única fonte para muitos desses eventos, fala de “grandes multidões” terem perecido.²⁵

A título de nota, foi somente a partir da ascensão de Décio ao trono de Roma em 249 d.C., que a perseguição se torna de fato institucionalizada e vai durar até o Édito de Tolerância de Nicomédia, emitido pela tetrarquia de Galério, Constantino I e Licínio em 311 d.C.²⁶

1.2 O Evangelho segundo Lucas: propósito e estrutura

Definir o contexto em que um texto está inserido e entender a função que ele desempenha no desenvolvimento geral da obra,²⁷ é de fundamental importância para promover um entendimento mais amplo, não só da obra, como também do próprio objeto de estudo.

Entretanto, para que se alcance esse objetivo, é importante que se busque, não somente desenvolver um estudo do contexto imediato e amplo, mas também conhecer a finalidade/propósito e a estrutura da obra como um todo. Isso permitirá enxergar com clareza as relações existentes entre o objeto de estudo e a estrutura geral da obra, como também seus aspectos literário-teológico, além de revelar também elementos que contribuirão para uma melhor compreensão do objeto estudado.

Conhecer os propósitos de Lucas com sua obra, como também a forma que o autor se utiliza para alcançá-lo, deve ser o objetivo do pesquisador na busca de identificar com segurança o significado correto do texto.

1.2.1 O propósito

No que tange ao propósito da obra lucana, o prólogo por si só, de forma bastante clara, expressa a intensão do hagiógrafo (Lc 1:1-4). No entanto, na busca de argumentos que comprovem a veracidade desse propósito, cabe a consideração

²⁵ MOSS, C. The myth of persecution, p. 217–233.

²⁶ MARTIN, D. B. “The afterlife” of the New Testament and postmodern interpretation, aula 26.

²⁷ SILVA, C. M. D. Metodologia de exegese bíblica, p. 273.

da reafirmação de Lucas no prólogo de sua outra obra, os Atos dos Apóstolos, de que seu objetivo em seu livro anterior era relatar cuidadosamente os fatos relacionados a Jesus (At 1:1).

Fazendo dessa forma, o prólogo do evangelho lucano lido em conjunto com do livro dos Atos dos Apóstolos, traz clareza ao propósito do autor ao escrever a obra.²⁸

Entretanto, três outros aspectos devem ser considerados na busca de se estabelecer com clareza o propósito de Lucas com sua obra:

Primeiro, “a quem foi endereçado”. Autores como DAVIDSON e CARSON, argumentam que apesar do evangelho ser endereçado a alguém chamado Teófilo, é possível que a intenção fosse dirigir a obra a “um vasto círculo de leitores, e o fato de Teófilo ser um nome grego indicaria que Lucas tinha em mente os gregos do mundo romano”.²⁹ Já outros autores, como NICHOL e MARSHALL, por exemplo, defendem que o nome Teófilo, significa “querido a Deus” e que, portanto, se trata de uma pessoa real, e não de um simbolismo.³⁰

Segundo, “o propósito da obra”. Deve-se considerar a declaração de Lucas a Teófilo sobre seu propósito em escrever um relato detalhado de tudo que se passou após cuidadosa investigação, para que ele tivesse clareza de todas as coisas que lhe foram ensinadas (cf. Lc 1:3-4). O propósito do hagiógrafo não era simplesmente fazer uso de sua habilidade literária ou de seu talento narrativo, escrevendo o que pretendia, mas existe uma clara intensão teológica no texto por ele escrito.³¹

Terceiro, “a obra lucana”, composta de duas partes, o Evangelho e os Atos dos Apóstolos, evidencia um duplo propósito do autor na produção de seus textos. Como destaca Morris:

O grande pensamento que Lucas está expressando é, decerto, que Deus está operando Seu propósito. Este propósito é visto claramente na vida e na obra de Jesus, mas não terminou juntamente com o ministério terrestre de Jesus. Continuou diretamente na vida e no testemunho da Igreja. A Igreja não representa um novo ato de Deus, completamente sem relação com aquele.

²⁸ SILVA, C. M. D. Metodologia de exegese bíblica, p. 273.

²⁹ DAVIDSON, F. O novo comentário de Bíblia, p. 1028, e CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. Introdução ao Novo Testamento, p. 131.

³⁰ NICHOL, F. D. Matthew to John, p. 734 e MARSHALL, I. H. Atos, p. 56.

³¹ MARGUERAT, D. Novo Testamento, p. 110.

Lucas está dizendo, segundo parece, que a obra de Jesus levou à vida da Igreja, conforme o plano de Deus determinou que levasse.³²

Considerando esses três aspectos citados, é possível identificar com mais clareza a intenção de Lucas ao escrever o Evangelho. Lucas pretendia escrever um relato detalhado e coordenado, baseado em informações orais e escritas, buscadas de forma criteriosa. Pretendia ainda que seu relato alcançasse o maior número possível de leitores. E, além disso, objetivava comunicar que Deus estava cumprindo seus propósitos na pessoa de Jesus e no papel desenvolvido pela Igreja que surgia.³³

1.2.2 A estrutura

No que tange a estrutura do evangelho lucano, este segue como a sua fonte, o evangelho marcano, organizando o texto em uma sequência de posicionamentos geográficos: as atividades de Jesus na Galileia (4:14–9:50), a viagem para Jerusalém (9:51–19:28), e Jesus em Jerusalém (19:29–21:38). O diferencial em relação a Marcos é que Lucas amplia consideravelmente a seção que relata a viagem para Jerusalém, além de evidenciar os relatos da infância (1,5–2,52) e de apresentar uma transição que prepara o ministério público de Jesus (3,1–4,13).³⁴ Em relação a macroestrutura, não existem dificuldades no alinhamento com Marcos, mas quanto à estruturação interna é bastante clara a forma diferente que o autor desenvolve a narrativa. Enquanto Marcos utiliza pequenas narrativas descritivas com ênfase nos feitos de Jesus, e Mateus faz uso de grandes narrativas discursivas, Lucas é, de modo geral, composto a partir do encadeamento de pequenas unidades literárias discursivas.³⁵

De forma geral, a estrutura do Evangelho segundo Lucas tem sua maior ênfase no longo caminho para Jerusalém, onde acontecerá o desfecho da narrativa: a traição, o julgamento, a morte, a ressurreição e a ascensão.

³² MORRIS, L. L. Lucas, p. 11.

³³ NASCIMENTO JR., M. M. Exigências indispensáveis para ser discípulo de Jesus, p. 19.

³⁴ NASCIMENTO JR., M. M. Exigências indispensáveis para ser discípulo de Jesus, p. 20.

³⁵ MORRIS, L. L. Lucas, p. 111.

É marcante a maneira como vários dos fatos narrados estão orientados para Jerusalém: a “vida pública de Jesus” se inicia com uma ida para lá (Lc 2:22); a última tentação de Jesus se dá nesta cidade (Lc 4:9); o convite de Jesus ao discipulado se dá no momento em que parte para Jerusalém (9:23-27 cf. v. 31); quando o Senhor anuncia a paixão, parte para Jerusalém (Lc 9:44-51); a paixão, morte e ressurreição também acontecem ali (Lc 19:29–23:56). Note-se ainda que o final de cada seção do livro é sempre em Jerusalém.³⁶

De certa forma, tanto o Evangelho segundo Lucas, quanto os seus paralelos, Mateus e Marcos, tem como ênfase em suas estruturas uma grande caminhada de Jesus: do céu para a terra, da Galileia para a Judeia, e continua em uma espiral até a cruz, e daí para a glória.³⁷

Assim, todos os aspectos abordados acima, tanto em relação a macroestrutura, os aspectos específicos, como as evidentes divisões presentes no texto, estão, até certo ponto, presentes nos textos paralelos de Mateus e Marcos. Com exceção de algumas poucas diferenças. Porém, para concluir a análise do contexto no qual o objeto de estudo está inserido, é necessário olhar para o contexto imediato e amplo.

Tabela: análise da estrutura

23 a	Ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας	Jesus fala à multidão.
b	Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι	Jesus faz um convite ao discipulado.
c	ἀρνησάσθω ἑαυτὸν	Jesus apresenta as condições (renúncia).
d	καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ’ ἡμέραν	
e	καὶ ἀκολουθεῖτω μοι	
24 a	ὃς γὰρ ἂν* θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι	Jesus apresenta os resultados da escolha ou
b	ἀπολέσει αὐτήν	não escolha pelo discipulado.
c	ὃς δ’ ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ	
d	οὗτος σώσει αὐτήν	
25 a	Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον ἑαυτὸν	Jesus apresenta/menciona um provérbio.
b	δὲ ἀπολέσας	
c	ἢ ζημιωθείς	

³⁶ NASCIMENTO JR., M. M. Exigências indispensáveis para ser discípulo de Jesus, p. 21.

³⁷ ODORISSO, M. Evangelho de Lucas, p. 9-10.

26 a	ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυνηθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους τοῦτον	Jesus apresenta uma segunda consequência da não escolha pelo discipulado (perspectiva escatológica).
b	ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνηθήσεται ὅταν	
c	ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων	
27 a	λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων	Jesus faz uma constatação/predição sobre a futura realidade de alguns dos ouvintes.
b	οἳ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου	
c	ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ	

1.3 Momentos decisivos: cotexto imediato

Quanto ao cotexto imediato, se buscará responder à pergunta: “Como nosso texto se relaciona com aqueles que o rodeiam?” Isto é, com o que precede e com o que sucede.³⁸

A perícope imediatamente anterior ao objeto de pesquisa, se refere ao relato denominado “A confissão de Pedro” (Lc 9:18-22).

Quanto a essa perícope, BRUCE destaca que “A grande confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe de que Jesus é de fato o tão esperado Messias, é o divisor de águas da narrativa do Evangelho. A partir daí, a sombra da cruz domina toda a história. Jesus se dispôs a ir para Jerusalém, para sofrer lá.”³⁹ BOVON menciona que Lucas preparou seus leitores desde o início de seu relato sobre a identidade messiânica de Jesus, e que até esse ponto, o foco era a fé, mas nunca a confissão messiânica de um discípulo. Para ele, ao Lucas estruturar sua narrativa dessa forma, o objetivo é provar que os discípulos, por meio da declaração de Pedro, reconheceram seu Senhor enquanto ele ainda estava na Galileia, ou seja, muito antes de Sua paixão.⁴⁰ NOLLAND também concorda que a confissão de Pedro é um divisor de águas na narrativa lucana, assim como na marcana, e acrescenta que é a primeira vez desde o início do ministério de Jesus, que participantes humanos compreendem o papel e identidade de Jesus, e que é em função disso que Jesus começa a elucidar o extraordinário programa messiânico ao qual Ele está comprometido. É na confissão de Pedro que a pergunta “Quem é este Jesus?”

³⁸ SILVA, C. M. D. Metodologia de exegese bíblica, p. 285.

³⁹ BRUCE, F. F. New international Bible commentary, p. 1664.

⁴⁰ BOVON, F.; KOESTER, H. Luke 1, s. 363.

começa a ser respondida, uma pergunta que terá uma resposta sumária na perícope que segue ao objeto de estudo desta pesquisa.⁴¹

A perícope imediatamente posterior ao objeto de pesquisa, se refere ao relato denominado “A transfiguração” (Lc 9:28-36).

Quanto a essa perícope, BOVON destaca que a transfiguração responde definitivamente à pergunta da discussão anterior “quem é esse Jesus?”, e cumpre uma dupla função antropológica e escatológica. Antropológica porque logo após a confissão de Pedro, os discípulos tomaram conhecimento da necessidade do sofrimento do Messias (v. 22) e de seus seguidores (vv. 23-24); e escatológica porque aponta para a paixão e glorificação futura.⁴² Ainda em relação a essa dupla função, NOLLAND destaca que a narrativa da transfiguração confirma a importância da resposta ao convite ao discipulado (vv. 23-27), pois Jesus estabelece para si e para seus seguidores um caminho de sofrimento; mas também confirma sua expectativa do resultado glorioso se optarem por viajar pelo difícil caminho.⁴³ Para BRUCE, a transfiguração é vista como a continuação natural da perícope anterior (o objeto de estudo desta pesquisa), e que diante do caminho de sofrimento que será trilhado, Deus anuncia a aprovação, como fez por ocasião do batismo de Jesus, pelo fato dele ter abraçado voluntariamente a missão, que na perspectiva do hagiógrafo, não seria fácil. Além disso, segundo Lucas, foi só quando Jesus contou aos seus discípulos o que estava para enfrentar, foi que eles viram a verdadeira glória do Cristo.⁴⁴ Quanto a este último ponto, BOVON acrescenta: “Cristo foi transfigurado, não se tornando o que ele não era, mas revelando aos seus companheiros, os discípulos, quem ele era, abrindo seus olhos e fazendo com que os cegos vissem.”⁴⁵ DAVIDSON, por sua vez, destaca que a expressão “partida” (v. 31), que aponta para o início da próxima fase do ministério de Jesus, a “viagem para Jerusalém”, é literalmente “êxodo”, (gr. ἔξοδος), e que não se refere unicamente à morte do Cristo, mas também é concernente a ressurreição e a ascensão. DAVIDSON ainda

⁴¹ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 451.

⁴² BOVON, F.; KOESTER, H. Luke 1, s. 373, 380.

⁴³ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 497.

⁴⁴ BRUCE, F. F. New international Bible commentary, p. 1665.

⁴⁵ BOVON, F.; KOESTER, H. Luke 1, s. 380.

menção que esse tema desenvolve uma relação especial com os protagonistas, uma vez que o êxodo do Cristo é semelhante ao de Moisés e Elias.⁴⁶

Em resposta à pergunta proposta para esta análise, é até certo ponto bastante clara a relação do objeto de pesquisa com as perícopes precedente e subsequente. Segundo BRUCE e NOLLAND, nessa seção identificada como um divisor na narrativa lucana, é proposto pelo hagiógrafo uma construção básica. Na perícope precedente ao objeto de estudo, ao mesmo tempo que se faz-se um questionamento sobre a identidade de Jesus, apresenta-se a confissão do discípulo reconhecendo a messianidade do Cristo. Algo que acaba sendo confirmado na perícope subsequente. Assim, o cotexto imediato mostra-se de vital importância, uma vez que é, entre a confissão que expressa fé e a visão do Cristo glorificado, que o convite ao seguimento e ao discipulado é feito. Nesse sentido, as perícopes que virão após ao relato da transfiguração, vão continuar ecoando e dando força ao argumento da identidade messiânica de Jesus, mesmo que de forma estratificada, mas como uma constante até o final do Evangelho. Neste ponto, faz-se a necessidade de se olhar para o cotexto amplo.

1.4 O ministério na Galileia e o caminho para Jerusalém: cotexto amplo

Quanto ao cotexto amplo, busca-se responder à pergunta: “Como nosso texto se relaciona com aqueles mais distantes e menos estreitamente ligados a ele?”⁴⁷ Nesse sentido, pode-se verificar que, a partir do v. 7, até o v. 33 do capítulo 9, encontra-se a seção na qual o hagiógrafo propõe respostas à pergunta “Quem é este Jesus?”. Então, inicia-se com a reação de Herodes diante da fama de Jesus (9:7-9); depois menciona a volta dos apóstolos (9:10), os quais haviam sido enviados em missão (9:1-6); descreve o interesse da multidão em ouvir os ensinamentos de Jesus, seguido da multiplicação de pães e peixes para cinco mil pessoas (9:10-17); descreve a resposta de Pedro à pergunta de Jesus: “quem vocês dizem que eu sou?” (9:18-21); avança para o primeiro anúncio da paixão (9:22); e só, então, chega-se ao convite para o seguimento e discipulado (9:23-27).⁴⁸

⁴⁶ DAVIDSON, F. O novo comentário da Bíblia, p. 33.

⁴⁷ SILVA, C. M. D. Metodologia de exegese bíblica, p. 275.

⁴⁸ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 1, p. 231.

Já após ao convite ao discipulado, além do relato da transfiguração (9:28-36)⁴⁹ que evidencia a verdadeira identidade do Cristo, o hagiógrafo narra em uma curta seção uma série de curas realizadas por Jesus, informando o leitor a respeito do poder de Jesus sobre as doenças e os espíritos malignos, e também apresenta algumas instruções gerais a seus discípulos (9:37-50). É só depois disso que se inicia a seção “o caminho para Jerusalém” (9:51-19:27), e no final desse caminho é que acontecerão as cenas da paixão, morte e ressurreição.⁵⁰ Entretanto, algo é necessário ser dito sobre a seção “o caminho para Jerusalém”.

A viagem da Galileia para Jerusalém, na narrativa lucana, como já mencionado anteriormente, configura-se como o principal local de treinamento dos seguidores de Jesus, no sentido de transformá-los em verdadeiros discípulos.⁵¹

Neste caminho rumo a Jerusalém e à cruz, Jesus não está sozinho; é seguido pelos discípulos e por uma grande multidão. Aos primeiros, ele dá suas instruções sobre as condições para segui-lo (9,51–10,42), sobre a oração (11,1-13) e sobre as características do verdadeiro discípulo (12,1-48); à multidão, ele dirige uma palavra que soa como último apelo à decisão e convite à conversão (12,49–13,21). Para a parte central de sua viagem, Lucas previu uma pausa, dois esplêndidos capítulos de parábolas que fazem intuir o estilo da ação de Deus, que deve-se tornar norma para a vida dos discípulos e da comunidade (14–15). Continuam ainda até as portas de Jerusalém as instruções aos discípulos, que retomam os temas preferidos de Lucas, sobre o uso dos bens (16), sobre a responsabilidade e a perseverança na espera do Filho do Homem, sem se abandonar a fanatismos e impaciências (17,22-37; 18,1-8; 19,11-27), sobre a salvação e o perdão oferecidos aos excluídos e pecadores (17,11-19; 18,9-14; 19,1- 10).⁵²

Além disso, é no caminho para Jerusalém que os seguidores de Jesus desenvolvem uma consciência de que deverão estar dispostos a assumir um estilo de vida minimalista, em termos de recursos, a ponto de, como seu mestre, não terem onde “reclinar a cabeça” (9:57-62). E também, é nesse caminho que o autor menciona a necessidade do verdadeiro discípulo desenvolver uma postura que

⁴⁹ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 1, p. 231.

⁵⁰ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 1, p. 231.

⁵¹ NASCIMENTO JR., M. M. *Exigências indispensáveis para ser discípulo de Jesus*, p. 24.

⁵² FABRIS, R. *Os atos dos apóstolos*, p. 12-13.

“expressa urgência e prioridade total ao Reino, além de mostrar uma atitude de desprendimento das coisas que ficaram para trás. Essas orientações remetem diretamente ao teor das recomendações de Jesus quanto às possibilidades pessoais de assumir um compromisso definitivo como discípulo (Lc 14:28-32)”.⁵³ Esses dois últimos aspectos estão de maneira direta alinhados com as exigências mencionadas no objeto deste estudo.

Em resposta à pergunta proposta para esta análise, cabe acrescentar que é até certo ponto simples perceber a forma como a perícope de Lc 9:23-27 se relaciona com o contexto amplo, uma vez que se trata de uma seção de conexão nesse importante momento divisor na narrativa lucana. Apesar da perícope estar posicionada exatamente no final da seção “as atividades de Jesus na Galileia” e exercer uma função de fechamento, de fato, funciona quase que como um interlúdio com a seção que se segue, conectando a fase presente da narrativa, e seus elementos, com a futura.

2. Etapas exegético-analíticas

Esta seção tem como objetivo apresentar uma breve discussão sobre o objeto de estudo: a perícope; a apresentação do texto grego; uma crítica textual incluindo uma análise das variantes; e a segmentação da perícope. Além disso, é apresentada uma tradução acompanhada de breves notas explicativas sobre pontos mais sensíveis da perícope em questão.

2.1 Delimitação da perícope

A perícope aqui estudada (Lc 9:23-27) está inserida na parte final da seção “O ministério de Jesus na Galileia” (Lc 4:14-9:50). Neste ponto, o evangelho lucano não difere dos demais sinóticos. A Galileia é o ponto de partida do novo êxodo proposto por Jesus.⁵⁴

Esta pesquisa adota a delimitação da perícope apresentada por NOLLAND, FITZMYER e BOVON, ou seja, os vv. 23-27 do capítulo 9 do Evangelho segundo

⁵³ NASCIMENTO JR., M. M. Exigências indispensáveis para ser discípulo de Jesus, p. 24.

⁵⁴ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 1, p. 227.

Lucas.⁵⁵ Deve-se notar que outros autores indicam diferentes limites para a referida perícopes, entre os quais pode-se destacar HENDRIKSEN e KISTEMAKER, que definem os vv. 21-27;⁵⁶ PORTER indica os vv. 18-27.⁵⁷ NICHOL, por sua vez, os vv. 18-50.⁵⁸ EARLE, SANNER e CHILDERS, os vv. 22-27.⁵⁹ E, por fim, DAVIDSON, os vv. 20-27.⁶⁰

2.2 Texto

Assim, como já mencionado, o texto e objeto de estudo desta pesquisa situa-se nos versos 23-27 do capítulo 9 do Evangelho segundo Lucas, como segue:

23 Ἐλεγεν δὲ πρὸς πάντας εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ ἀκολουθείτω μοι 24 ὃς γὰρ ἂν* θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ οὗτος σώσει αὐτήν 25 Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς 26 ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους τοῦτον ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων 27 λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ (Lc 9:23-27, NA28).

2.3 Crítica textual

A crítica textual se ocupa em estabelecer o texto, provavelmente, mais próximo do original, tendo claro que o suposto original não existe mais. Não se restringe aos textos do Novo Testamento, mas se aplica a qualquer peça de literatura que tenha sido transmitida num processo de cópia e recópia.⁶¹ Por meio deste processo de análise histórico-literário dos manuscritos disponíveis, é possível

⁵⁵ NOLLAND, J. Luke 1:1-9:20, s. 475, e FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 1, p. 231, e BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 676.

⁵⁶ HENDRIKSEN, W.; KISTEMAKER, S. J. New Testament commentary, s. 495.

⁵⁷ PORTER, L. E. Lucas, p. 1664-1665.

⁵⁸ NICHOL, F. D. Acts to Ephesians, p. 729.

⁵⁹ EARLE, R.; SANNER, A. E.; CHILDERS, C. L. Mateus a Lucas, p. 405.

⁶⁰ DAVIDSON, F. O novo comentário da Bíblia, p. 1901.

⁶¹ PAROSCHI, W. Crítica textual do Novo Testamento, p. 13-15.

determinar a história da transmissão do texto e o desenvolvimento do mesmo, que foi sendo enriquecido ao longo do tempo.⁶²

2.3.1 Análise das variantes

Esta crítica textual utiliza a Edição Crítica Novum Testamentum Graece, de Nestle-Aland, 28a edição. A análise desenvolvida aqui aborda os cinco versos que compõem a perícopa, na qual encontram-se 11 variantes, as quais apresentam um total de 23 lições.

Versículo 23 (três variantes)

Ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας· εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, **ἄρνησάσθω** ἑαυτὸν **καὶ ἄράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ** **καθ' ἡμέραν** καὶ ἀκολουθείτω μοι. (Lc 9:23, NA28)

Variante 1

Lição 1: Utiliza o verbo imperativo aoristo médio na terceira pessoa do singular **ἀπαρνησάσθω** (sig. “negar, repudiar, repudiar”) em substituição do verbo imperativo aoristo médio na terceira pessoa do singular **ἄρνησάσθω**.

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland: **ἄρνησάσθω** (“sig. dizer não, negar”).

Note-se que Mt 16:24 e Mc 8:38 utilizam a forma verbal ἀπαρνησάσθω. Sendo que Marcos é considerada a fonte primária de Lucas, e também se tem a ocorrência dessa expressão nos manuscritos $\mathfrak{P}^{75}$, B*, C, W, G, A, Y, f¹, 565, 700, 892, 1241, 1424, 2542, $\mathfrak{M}$, etc.. Porém, a crítica externa parece favorecer a lição 2: parece ser uma adaptação intencional de Lucas. O que evidencia isso é a ocorrência dessa expressão em manuscritos anteriores e de significativa importância do texto lucano, como: $\aleph$, A, B², D, K, L, Θ , Ξ , f¹³, 33, 579, etc.

Além disso, a crítica interna, parece também favorecer a lição 2, uma vez que a

⁶² SIMIAN-YOFRE, H.; GARGANO, I.; SKA, J. L.; PISANO, S. Metodologia do Antigo Testamento, p. 41.

expressão ἀρνῆσάσθω tem seu uso mais frequente indicando o ato do “negar”, que em relação a Deus ou a uma pessoa, traz a ideia da “renúncia” como em 1Jo 2:23, que é o mesmo que dizer não a si mesmo a fim de viver totalmente para Cristo, não dando atenção aos próprios desejos como se afastando de conduta ímpia como em Tg 2:12, ou ainda no agir contrário ao verdadeiro caráter de alguém como em 2Tm 2:13.⁶³ Apesar do fato de que ἀπαρνῆσάσθω também pode significar o “negar ou desprezar a si mesmo para viver de uma forma altruísta” como em Mt 16:24, seu uso mais frequente é relacionado a negar um relacionamento ou rejeitar ou repudiar uma pessoa como em Mt 26:34. Portanto, ἀρνῆσάσθω parece ser uma escolha/adaptação do hagiógrafo lucano e ἀπαρνῆσάσθω uma tentativa de copistas em aproximar o texto dos seus paralelos.

Variante 2

Lição 1: Trata-se de uma omissão da expressão **καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ** (sig. “que ele pegue sua a cruz”).

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland, que optou por manter **καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ**.

A crítica externa favorece a lição 2 devido à expressiva ocorrência da expressão **καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ** em diversos documentos, como: $\mathfrak{P}^{75}$, $\aleph^{*.2b}$, A, B, K, L, W, Θ , Ξ , Ψ , $f^{1.13}$, 33, 700, 892, 2542 aur, f, vg, $sy^{c.p.h**}$, e a escassa ocorrência da ausência dessa expressão, apenas em D, a, l. Além disso, **καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ** está presente nos textos paralelos Mt 16:24 e Mc 8:34. Quanto a crítica interna, esta também favorece a lição 2, uma vez que é evidente um aparente erro do copista, uma vez que a ideia de “carregar a cruz” é apresentada como a máxima no “negar-se a si mesmo”, algo que possui uma estreita relação com o “ganhar e/ou perder a vida” na sequência da perícope. Além disso, o contexto imediato narra a subida de Jesus para Jerusalém, onde experimentará seu martírio na cruz. É evidente

⁶³ FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. F. Analytical lexicon of the greek New Testament, v. 3573.

que o hagiógrafo, ao produzir essa seção posteriormente ao martírio de Jesus, está conectando e levando ao extremo a experiência do discipulado. O hagiógrafo lucano segue como sua fonte em Marcos.

Variante 3

Lição 1: Trata-se de uma omissão da expressão **καθ' ἡμέραν** (sig. “diariamente, todos os dias, dia após dia”).

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland, que optou por manter **καθ' ἡμέραν**.

A crítica externa favorece a lição 2 devido ao fato de que a expressão **καθ' ἡμέραν** está presente em documentos, como: $\mathfrak{P}^{75}$, $\mathfrak{N}^{*.2b}$, A, B, K, L, W, Θ , Ξ , Ψ , $f^{1.13}$, 33, 700, 892, 2542, aur, f, vg, $sy^{c.p.h**}$, sa^{mss} , bo, e os documentos onde ocorrem a omissão são menos expressivos ($\mathfrak{N}^{2a}$, C, D, Γ , Δ , 565, 579, 1424, it, $sy^{s.hmg}$, sa^{ms}). Quanto a crítica interna, esta parece favorecer também a lição 2 por parecer ser um acréscimo intencional do hagiógrafo, em relação a sua fonte (texto marcano), com o objetivo de destacar a metáfora do carregar a cruz como um princípio para a vida cristã, estabelecendo uma conexão mais próxima com os vv. 21-22.⁶⁴

Versículo 25 (cinco variantes)

τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς; (Lc 9:25, NA28)

Variante 1

Lição 1: Apresenta o verbo indicativo presente ativo terceira pessoa do singular **ωφελει** (sig. “ajudar, beneficiário, auxiliar, ser útil”) em substituição ao verbo indicativo presente passivo terceira pessoa do singular **ὠφελεῖται**.

⁶⁴ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 482.

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland. Os editores adotaram **ὠφελεῖται** (sig. “ajudar, beneficiário, auxiliar, ser útil”).

A crítica externa parece favorecer a lição 2 devido a pouca ocorrência da expressão **ὠφελει** em documentos. As ocorrências acontecem apenas em **℣**, C, D, 579, 700. Quanto a crítica interna, esta também parece favorecer a presença de **ὠφελεῖται** no texto. O hagiógrafo lucano retém a maior parte do vocabulário de Marcos, mas muda inteiramente a sintaxe: a construção impessoal **ὠφελει**, “lucra/beneficia”, é substituída pela passiva **ὠφελεῖται**, “é beneficiado”; e participios substituem os infinitivos de Marcos na continuação do versículo.⁶⁵

Variante 2

Lição 1: Apresenta o substantivo acusativo masculino singular comum **ανθρωπον** (sig. “ser humano, humanidade, pessoa, pessoas plurais, seus semelhantes”) em substituição ao substantivo nominativo masculino singular comum **ἄνθρωπος**.

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland. Os editores adotaram **ἄνθρωπος**.

A crítica externa parece favorecer a lição 2 devido à pouca ocorrência da expressão **ανθρωπον** em documentos. As ocorrências acontecem apenas em **D***, c. Quanto a crítica interna, esta também favorece a lição 2, uma vez que é evidente um erro do copista.

Variante 3

Lição 1: Apresenta o verbo infinitivo aoristo ativo **κερδησαι** (sig. “obter vantagem, ganho ou lucro, ganhar figurativamente, conquistar alguém, ganho por evitar uma perda sobressalente, salvar algo para si mesmo”) em substituição ao verbo participio aoristo ativo nominativo masculino singular **κερδήσας**.

⁶⁵ FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. F. Analytical lexicon of the greek New Testament, v. 29139; e NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, vol, 35b, s. 483.

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland. Os editores adotaram **κερδήσας**.

A crítica externa parece favorecer a lição 2 devido a pouca ocorrência da expressão κερδησαι em documentos. As ocorrências acontecem apenas em D*, a, c. Quanto à crítica interna, esta também favorece a lição 2, uma vez que é evidente um erro do copista.

Variante 4

Lição 1: Apresenta o verbo infinitivo aoristo ativo **απολεσαι** (sig. “ruína ativa, destruição; pessoas destroem, matam, arruinam; destruir, reduzir a nada”) em substituição ao verbo particípio aoristo ativo nominativo masculino singular **ἀπολέσας**.

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland. Os editores adotaram **ἀπολέσας**.

A crítica externa parece favorecer a lição 2 devido a pouca ocorrência da expressão κερδησαι em documentos. As ocorrências acontecem apenas em D*, a, c. Quanto a crítica interna, esta também favorece a lição 2, uma vez que é evidente um erro do copista.

Variante 5

Lição 1: Apresenta o infinitivo aoristo passivo do verbo **ζημιωθηναι** (sig. “passar, sofrer perda ou dano por ser colocado em desvantagem, sofrer lesão, confiscar”) em substituição ao particípio aoristo passivo nominativo masculino singular do verbo **ζημιωθείς**.

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland. Os editores adotaram **ζημιωθείς**.

A crítica externa parece favorecer a lição 2 devido a pouca ocorrência da expressão κερδησαι em documentos. As ocorrências acontecem apenas em

D*, c. Quanto a crítica interna, esta também favorece a lição 2, uma vez que é evidente um erro do copista.

Versículo 26 (uma variante)

ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυνηθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς **λόγους**, τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνηθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων. (Lc 9:26, NA28)

Variante 1

Lição 1: Trata-se de uma omissão do substantivo acusativo masculino plural comum λόγους (sig. “falar, como termo geral associado a conteúdo racional”).

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland, que optou por manter a expressão **λόγους**.

A crítica externa favorece a lição 2 devido ao fato de que a expressão **λόγους** está omitida em significativa quantidade de documentos. As ocorrências acontecem apenas em D, a, e, l, sy^c, Or^{pt}. Quanto a crítica interna, esta parece favorecer também a lição 2 uma vez que é evidente um erro do copista.

Versículo 27 (duas variantes)

λέγω δὲ ὑμῖν **ἀληθῶς**, εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων οἱ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν **τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ**. (Lc 9:27, NA28)

Variante 1

Lição 1: Apresenta o acréscimo da conjunção subordinada **ὅτι** (sig. “isso” ou “que”) depois do advérbio **ἀληθῶς** (sig. “na verdade (como qualificando um verbo de dizer verdadeiramente), verdadeiramente, realmente (como atribuição de existência genuína a uma coisa, estado ou qualidade em oposição ao que é imaginado realmente”)

Lição 2: Apresenta o acréscimo da conjunção subordinada **ὅτι** antes do advérbio **ἀληθῶς**.

Lição 3: Adotada por Nestle-Aland, que optou por manter o advérbio **ἀληθῶς** sem a conjunção.

A crítica externa favorece a lição 3 devido às poucas ocorrências da conjunção **ὅτι** (em suas posições de ocorrência) em documentos. As ocorrências da lição 1 acontecem apenas em $\mathfrak{P}^{45}$, K, e da lição 2 apenas em D. Quanto a crítica interna, esta parece favorecer também a lição 3 uma vez que é evidente uma adição do copista devido ao fato de que a conjunção **ὅτι**, tanto na lição 1 como na lição 2, é evidentemente uma tentativa de aumentar a força do advérbio.⁶⁶

Variante 2

Lição 1: Apresenta a expressão **τον υιόν του ανθρώπου ερχόμενον εν τη δόξη αυτού** (sig. “o Filho do homem vindo em sua glória”) em substituição a expressão **την βασιλείαν τοῦ θεοῦ** (sig. “o reino de Deus”).

Lição 2: Adotada por Nestle-Aland, que optou por manter a expressão **την βασιλείαν τοῦ θεοῦ** (sig. “o reino de Deus”).

A crítica externa parece favorecer a lição 2 devido à pouca ocorrência da expressão **τον υιόν του ανθρώπου ερχόμενον εν τη δόξη αυτού** em documentos. As ocorrências acontecem apenas em D, Or. Quanto à crítica

⁶⁶ A conjunção **ὅτι** normalmente é usada em três casos e tem como objetivo aumentar a força do verbo. No primeiro caso, usada antes do verbo, normalmente traduzida pela expressão “que”, é usada para introduzir o discurso direto como em Mt 9:18. No segundo caso, usado depois do verbo, normalmente traduzida por “isso”, é usada: (1) declarativamente após os verbos de fala para transformar uma asserção direta em uma asserção indireta como em At 20:26; (2) após verbos de percepção para introduzir o que é percebido como em Jo 4:19; (3) após os verbos de pensar, julgar, acreditar para introduzir o conteúdo dos processos de pensamento como em Jo 11:13; e (4) depois de verbos que denotam emoção, como medo, alegria, espanto para apresentar a causa da emoção como em Lc 11:38. No terceiro caso, normalmente traduzida pela expressão “porque”, “visto que”, “por (esse motivo)”, tem como objetivo introduzir uma causa ou razão baseada em um fato evidente.

interna, esta também favorece a lição 2, uma vez que é evidente tentativa do copista em aproximar o texto lucano de seus paralelos em Mt 16:28 e Mc 8:38.

2.4 Segmentação

23	a	Ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας	E dizia a todos
	b	Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι	Se alguém desejar vir após mim
	c	ἀρνησάσθω ἑαυτὸν	renuncie a si mesmo
	d	καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν	e tome a cruz a cada dia
	e	καὶ ἀκολουθεῖτω μοι	e siga-me
24	a	ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι	Aquele que desejar a sua vida salvar
	b	ἀπολέσει αὐτήν	Perderá a si mesmo
	c	ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ	Mas aquele que perder a sua vida por causa de mim
	d	οὗτος σώσει αὐτήν	Este salvará a si mesmo.
25	a	Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον ἑαυτὸν	Em que um ser humano é beneficiado ao ser como quem ganhou o mundo todo para si mesmo
	b	δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς	Mas se é como quem perdeu e sofreu desventura
26	a	ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους τοῦτον	Aquele que se envergonhar de mim e das minhas palavras
	b	ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται ὅταν	dele o Filho do homem se envergonhará
	c	ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων	quando vier em sua glória e do Pai e dos anjos
27	a	λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἑστηκότων	Digo a vocês verdadeiramente que alguns que aqui estão
	b	οἳ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου	não passarão pela morte
	c	ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ	antes de verem o Reino de Deus

2.5 Tradução

23 “E dizia a todos: ‘Se alguém desejar a vir após mim, renuncie a si mesmo, e tome a cruz a cada dia, e siga-me. **24** Aquele que desejar a sua vida salvar, perderá a si mesmo; mas aquele que perder a sua vida por causa de mim, este salvará a si mesmo. **25** Em que um ser humano é beneficiado ao ser como quem ganhou o mundo todo para si mesmo, mas

se é como quem perdeu e sofreu desventura? **26** Aquele que se envergonhar de mim e das minhas palavras, dele o Filho do homem se envergonhará, quando vier em sua glória e do Pai e dos anjos. **27** Digo a vocês verdadeiramente que alguns que aqui estão não passarão pela morte antes de verem o Reino de Deus”.

Algumas observações acerca da tradução, aqui proposta, merecem destaque. No que tange ao processo de se traduzir um texto, sobretudo antigo, há de se levar em conta que tal empreitada constitui-se, em grande medida, como um movimento de acomodação interpretativa desse texto em um novo idioma. Assim, algumas escolhas que possam parecer incomuns em língua portuguesa são justificadas em vista da preservação, tanto quanto possível, da composição original em grego.

Refere-se aqui, por conseguinte, à reputada transgressão estética dos textos em língua portuguesa que repetem a mesma palavra e/ou raiz dentro de um mesmo segmento ao invés de optar-se pelo emprego dos sinônimos. Ocorre que, no que se refere aos idiomas bíblicos, tal repetição corresponde à demarcação de um dos elementos estilísticos mais marcantes, a saber, o paralelismo. Dessa forma, a preservação desse importante componente linguístico depende fundamentalmente, no ato da tradução, da opção pela repetição da mesma palavra escolhida em cada segmento posto em paralelo pela configuração sintática do texto como um todo.

Esta peculiaridade, então, pode ser observada, por primeiro, na tradução do verbo θέλω, tanto em 23b quanto em 24a, onde optou-se pela tradução *desejar*, evidenciando, assim, o paralelismo de contraste entre as ideias de se ter o desejo de seguir o mestre e priorizar os cuidados da própria vida ao mesmo tempo. De forma semelhante em 24b, 24c e 25b, optou-se por *perderá*, *perder* e *perdeu*, respectivamente, como tradução para o verbo ἀπόλλυμι, buscou-se preservar a relação paralelística assimétrica, onde 24b e 25b contrastam com 24c, para colocar em oposição os conceitos de perda na perspectiva de seguir a Cristo e de dar prioridade aos proveitos do mundo. Assim, como justificado por estes dois exemplos, é possível perceber o prejuízo que seria, no que se refere à preservação da composição artística do texto grego, a opção pelo emprego de sinônimos com o intuito de adequar-se a um reputado padrão estético dos textos em língua portuguesa.

Além disso, observe-se o paralelismo estabelecido pelo emprego de dois participios aoristos ativos e um particípio aoristo passivo em 25a e 25b, respectivamente, sendo eles: κερδήσας, ἀπολέσας e ζημιωθείς, cuja tradução opta por *ganhou*, *perdeu* e *sofreu desventura*. Buscou-se manter em perspectiva o contraste constituído pelas ideias antagônicas de ganho e perda no âmbito do discipulado. De igual forma, em 24a, 24c e 26a, nessa ordem, a tradução da expressão ὃς γὰρ ἔστιν como *aquele que* denota, na presença do pronome demonstrativo oculto no pronome relativo que forma o sujeito da oração (24a), o contraste promovido pela ideia de que aquele que deseja salvar a sua vida perderá a si mesmo. Assim, como evidenciado pela opção de este, como tradução de οὗτος, em 24d, procurou-se demonstrar, na presente tradução, o quão decisiva é a atitude individual do pretense seguidor do Mestre diante daquilo que ele mesmo determina como prioridade em sua vida.

3. Análise da estrutura e estilo literário

Não se pode estudar exaustivamente o tema da composição do Evangelho segundo Lucas sem prestar atenção à estrutura e ao estilo literário da obra. Séculos atrás, Jerônimo reconheceu que Lucas era “o evangelista que escreveu o melhor em grego”.⁶⁷ No que tange aos vv. 23-27, o hagiógrafo os conecta ainda aos vv. 21-22 se comparado com sua fonte, o Evangelho segundo Marcos. Note-se que, nessa seção, o autor usa apenas a fonte de Marcos, que neste ponto apresenta uma coleção de ditos isolados de Jesus, que foram reunidos por Marcos, ou antes dele.⁶⁸

3.1 Versículo 23

No v. 23, a presença do substantivo “cruz” exatamente como em Marcos 8:34, NOLLAND destaca que existe certa suspeita se esse versículo pode ser atribuído ao Jesus histórico, e que apesar do extenso ceticismo que existe sobre a historicidade das predições da paixão (Lc 9:21-22), no final de toda discussão, há um grau surpreendente de consenso de que o núcleo básico do material deve ser

⁶⁷ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 1, p. 183.

⁶⁸ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 476.

rastreado para o próprio Jesus. Além de todos os argumentos particulares, isso provavelmente se deve ao fato de que a força radical do versículo parece coerente com a natureza distinta e radical de outros ensinamentos de Jesus.⁶⁹

Além da própria palavra “cruz”, há duas características do texto que ligam intimamente a cruz de Jesus e a cruz do discípulo: (1) o cenário marcano mais próximo da primeira predição da paixão; e (2) a quase-equivalência estabelecida entre carregar a cruz e seguir Jesus (no sentido bastante específico de fazer/estar pronto para fazer o que ele mesmo fez/fará). O primeiro deles é claramente a edição Marcos ou pré-Marcos; o segundo, foi sugerido, ser o resultado do desenvolvimento da perícopes a partir de um original que falava sobre o “vir depois de Jesus” apenas no sentido do idioma conhecido e aplicado a estudantes de rabinos judeus.⁷⁰ Além disso, Lucas também se afasta de Marcos relacionando a cruz com a vida cotidiana (observe “a cada dia” e a passagem do aoristo até o presente “venha”).⁷¹

Os judeus da época de Jesus estavam bastante familiarizados com a crucificação, predominantemente como a forma romana de execução, mas também com a consciência de que a crucificação havia sido praticada em sua própria história interna.⁷² No entanto, é dito que não há referência semítica sobrevivente para carregar uma cruz, exceto no Midrash, onde Isaac carregando a lenha para a oferta queimada (Gn 22:6) é comparado a “aquele que carrega sua estaca [cruz] no ombro”, o que, até certo ponto, pode ser considerado como um reflexo da resposta judaica posterior às reivindicações cristãs.⁷³

Quanto ao estilo literário, o v. 23 trata-se de uma exortação até certo ponto casuística e parenética⁷⁴. Os três imperativos (ἀρνησάσθω “negue-se”; ἀράτω “tome”; e ἀκολουθείτω μοι, “siga-me”) parecem representar originalmente os três estágios pelos quais alguém se torna um discípulo. Apesar de sua pouca simpatia pelos dupletos, Lucas também nos transmite a versão Q dessa frase em 14:27.⁷⁵

⁶⁹ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 476.

⁷⁰ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 476.

⁷¹ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 677.

⁷² Sobre a crucificação nos dias de Jesus, ver HENGEL, M. The cross of the Son of God, p. 93–185. Para a situação na Palestina, ver FITZMYER, J. A. Crucifixion in ancient Palestine, p. 493-513.

⁷³ Sobre o reflexo da resposta judaica as reivindicações cristãs relacionadas ao “carregar a cruz”, ver NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 477.

⁷⁴ Nota: “Parenética” é termo que se refere a eloquência religiosa, sagrada ou ainda a uma de discursos morais.

⁷⁵ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 678.

3.2 Versículo 24

No que tange ao v. 24, o provérbio presente em Mc 8:35 foi preservado em uma série de formas na tradição do Evangelho, e está alinhado com as versões em Mt 10:38-39 e Lc 14:26-27⁷⁶. Jo 12:24-25 também sugere a mesma combinação. Lucas usa uma forma do provérbio em 17:33. Entretanto Mt 10:39 e Mc 8:35, foram defendidos como refletindo a forma mais original do provérbio.⁷⁷ Porém, os argumentos parecem não ser decisivos.⁷⁸

Quanto ao estilo literário, o v. 24 é uma frase dupla de caráter antitético dentro do estilo da tradição sapiencial. Tem como pano de fundo temático o ensino sobre os dois caminhos e alguns textos como Dt 30:15-18, que também explicam o dualismo da parábola das casas (6:47-49). Como mostram 17:33 e Jo 12:25, o significado cristológico “por minha causa”, que no entanto é anterior a Marcos, é secundário e rompe o paralelismo estrito da construção.⁷⁹

3.3 Versículo 25

Lucas segue a fonte marcana também para o v. 25 (cf. Mc 8:36), embora ele não reproduza o v. 37 que, em Marcos, forma uma unidade com o v. 36. A forma geral das perguntas é semelhante a do material de sabedoria judaica⁸⁰, mas a ligação específica do material é com o SI 49.⁸¹

Lucas retém a maior parte do vocabulário de Marcos, mas muda inteiramente a sintaxe: a construção impessoal ὠφελεῖ, “ganhar/beneficiar”, é substituída pela passiva ὠφελεῖται, “é beneficiado”; participios substituem os infinitivos de Marcos na continuação do versículo; ἐαυτόν, “ele mesmo”, substitui τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, “sua vida/alma” (o uso de “vida” tornou-se bastante complexo no v. 24,

⁷⁶ SCHÜRMANN, F. H. Die kirche des anfangs, p. 544.

⁷⁷ LAUFEN, R. Die Doppelüberlieferungen der logienquelle und des markusevangeliums, p. 322-325 e LAMBRECHT, J. Q-Influence on Mark 8:34–9:1, p. 283-285, comentam Mt 10:39; e SCHÜRMANN, F. H. Die kirche des anfangs, p. 545 e DAUTZENBERG, G. Sein leben bewahren, p. 60-66, comentam Mc 8:35.

⁷⁸ Para saber mais sobre a discussão do provérbio nos evangelhos segundo Mateus e Marcos, ver NOLLAND, J.: Luke 9:21-18:34, s. 478.

⁷⁹ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 678.

⁸⁰ Um exemplo dessa forma pode ser visto em Ec 1:3.

⁸¹ Sobre alegação com o material do SI 49 ver DAUTZENBERG, G. Sein leben bewahren, p. 69-75.

então a mudança dos termos aqui deixa bem claro que o vínculo é para a primeira e não para a segunda referência à perda da vida no v. 24); para expressar a perda, Lucas adiciona um segundo verbo alternativo, ἀπολέσας, “tendo perdido” (isso cria um vínculo imediato com v. 24).⁸²

O fato de Lucas não reproduzir Mc 8:37 o ajuda a construir o v. 25 mais imediatamente relacionado a estrutura de julgamento/responsabilidade no v. 26. (Mateus é quase tão severo em sua reformulação, mas compartilha com Lucas apenas a primeira das mudanças listadas [e aí, Mateus usa um tempo diferente]).⁸³

Quanto à conexão com o Salmo 49, esta deve ser entendida em termos de uma crítica à busca por se confiar nas riquezas. Com a ausência de Mc 8:37 em Lucas, a conexão deixa de ser clara, mas esse entendimento se encaixa apropriadamente em como em Lc 6:20,24, o que permite supor que o hagiógrafo ainda tem em mente essa conexão. Ainda, a conexão com o salmo também encoraja o conceito da “perda do eu” no contexto da morte, que pode ser compreendida em uma relação com o julgamento de Deus (cf. Lc 12:16-21; 16:19-31). Para aquele que está seguro de suas riquezas, a morte é uma perda de si mesma. Uma face totalmente diferente da morte já apareceu no v. 24.⁸⁴

Outro aspecto importante é que a imagem de “ganho” e “perda” vem do mundo das transações comerciais: a verdadeira medida da situação de uma pessoa é determinada quando os ganhos e perdas foram calculados. No v. 26, “ganho” e “perda” são levados aos extremos absolutos. Lucas enfatiza a ideia de que a riqueza cria a ilusão de segurança na vida, mas o horizonte da morte revela a natureza ilusória dessa segurança. Além disso, este versículo está ligado ao anterior por γάρ, “para”. Assim, a chamada de Jesus para se colocar em uma condição de vulnerabilidade, torna-se evidente.⁸⁵

Quanto ao estilo literário, o v. 25 é uma pergunta retórica, para a qual o sábio teria que responder negativamente. O assunto não é o cristão, mas sim o indivíduo como membro de uma coletividade. O exagero “todo o mundo” mostra que a frase é no estilo da sabedoria, como em Lc 18:25.⁸⁶

⁸² NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483.

⁸³ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483.

⁸⁴ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 484.

⁸⁵ Sobre a relação entre perda e ganho cf. ⁸⁵ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 681-682; e NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 484.

⁸⁶ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 678.

3.4 Versículo 26

O v. 26 continua a sequência de versículos de Marcos, entretanto, Lucas muda um pouco a sequência: ele deixa de lado a expressão “nesta geração adúltera e pecaminosa”, compensando, talvez, com sua adição de um enfático “este” resumido. “A glória” agora é também do Filho do Homem (cf. Mc 24:26), e não apenas aquela “do Pai”. Lucas tem “o Pai” e não o “seu Pai” de Marcos; ele pode estar cômico da dificuldade do idioma “Pai do Filho do Homem”, ou ele pode simplesmente sentir que já usou o “seu” de Marcos em “sua glória”. Os anjos já não acompanham o Filho do Homem, antes, como faz o Pai, contribuem com a sua glória para a sua vinda.⁸⁷

Além disso, uma segunda forma deste provérbio pode ser encontrada em Mt 10:33 e Lc 12:9. Esta segunda forma usa a linguagem da “negação” em lugar da “vergonha”, e ocorre em conjunto com uma contraparte positiva que usa a linguagem da “confissão” de Jesus. Há um consenso geral de que a justaposição das formas positiva e negativa foi abreviada para a metade negativa na forma marcana e foi herdado pela lucana. O “e das minhas palavras” de Marcos também é regularmente tratado como um desenvolvimento secundário marcano (cf. Mc 8:35; 10:29), como é “seu Pai” com sua expressão incomparável: “Pai do Filho do Homem”, que parece bastante anti-judeu.⁸⁸

KÜMMEL opõe-se ao consenso de que a forma marcana é secundária, pelo fato de manter a originalidade da linguagem da “vergonha” e a referência à vinda do Filho do Homem com os santos anjos. Ele argumenta convincentemente que é mais fácil explicar, em um contexto de perseguição, uma mudança da linguagem menos precisa da vergonha para a linguagem mais precisa da negação, do que explicar o desenvolvimento oposto, e além disso, ele tem certa dificuldade em referenciar à vinda do Filho do Homem na forma alternativa.⁸⁹

Por outro lado, LAMBRECHT oferece a explicação de que Marcos está evitando a linguagem da negação, assim como no v. 34.⁹⁰ Além disso, LAMBRECHT

⁸⁷ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 484.

⁸⁸ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 478.

⁸⁹ KÜMMEL, W. G. Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns, p. 210-224.

⁹⁰ LAMBRECHT, J. Q-influence on Mark 8:34-9:1, p. 286.

e SCHÜRMANN explicam todas as diferenças como o produto imediato da redação de Marcos, em termos que geralmente são persuasivos.⁹¹ Observa-se particularmente o interesse de Marcos na futura conexão de Jesus com a glória (Mc 10:37; 13:26), a maneira como a menção de “seu Pai” prepara para a declaração de filiação da transfiguração e a maneira como a vinda do Filho do Homem ecoa Mc 13:26-27. Algumas das diferenças também podem ser pré-marcanas, como costuma ser mantido.⁹² Outro ponto a se considerar é que o ditado reflete um estágio de desenvolvimento na igreja primitiva em que uma distinção está sendo feita entre o ministério histórico de Jesus e seu futuro papel como Filho do Homem.⁹³

Quanto ao estilo literário, o v. 26 reflete a “lei do talião”, que está presente nas culturas do Antigo Oriente Médio e inclusive é citada no Antigo Testamento (cf. Ex 21:23-25). A imagem de Jesus é a de um mestre que ensina (“minhas palavras”) e não a de um Messias que reina ou sofre. O subordinado com ὅταν (“quando”) quebra a simetria; foi sem dúvida o seu conteúdo apocalíptico que favoreceu a introdução do título “Filho do Homem” na frase principal.⁹⁴

3.5 Versículo 27

Mais uma vez no v. 27, Lucas reproduz sua fonte (cf. Mc 9:1), mas com uma série de mudanças e acréscimos relacionais significativos.⁹⁵ A origem do versículo marcano foi avaliada de maneiras bem diversas e se tornou bastante comum a visão de que é uma criação de Marcos, dependente de 8:38 e 13:26-27,30⁹⁶.

⁹¹ LAMBRECHT, J. Q-influence on Mark 8:34-9:1, p. 285-287 e também SCHÜRMANN, F. H. Die kirche des Anfangs, p. 549-550.

⁹² Mais sobre a discussão de Lc 9:26 em NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 478.

⁹³ Sobre essa distinção entre o ministério histórico de Jesus e o seu papel como Filho do Homem, desenvolvida no pensamento da igreja primitiva, ver HOFFMANN, P. Studien zur theologie der logienquelle in Neutestamentliche Abhandlungen, p. 142-158.

⁹⁴ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 678.

⁹⁵ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 678 e NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 480.

⁹⁶ LAMBRECHT, J. Die redaktion der Markus-Apokalypse, p. 202-211, afirma a ligação com Mc 13:30, mas considera que Mc 13:30 é baseado em 9:1; SCHÜRMANN, F. H. Die kirche des anfangs, p. 549-550, vê, adicionalmente, uma influência do Dominical logion em Mt 10:23.

Características únicas do verso, no entanto, tornam mais provável que Marcos dependa aqui de um ditado tradicional.⁹⁷

Separado de seu contexto atual, é difícil ter certeza do sentido pré-marcado desse versículo. Parece falar de uma experiência próxima dos ouvintes, mas fala de fato de algo que está distante deles. Aqueles ouvintes não têm consciência de que não estão sendo informados do tempo. Lucas usa um período de tempo que não é imediato, mas é restrito à geração atual (como em Mc 13:30). Há uma nota interna íntima no texto, que o separa dos textos apocalípticos aos quais está intimamente relacionado.⁹⁸

Quanto ao estilo literário, o v. 27 é mais no estilo apocalíptico do que de sabedoria: Jesus, o vidente, percebe de antemão a irrupção do reino de Deus, entretanto, o lugar do próprio Jesus neste evento final não é explicitado. A sentença parece presumir a morte de Jesus.⁹⁹

4. Análise lexicográfica

A observação das categorias gramaticais presentes em um texto (substantivos, nomes, artigos, pronomes, verbos, adjetivos, advérbios, preposições) e as formas gramaticais (tempo dos verbos, tipo de ação, modo, etc.) permite uma análise mais aproximada e adequada da compreensão do objeto de pesquisa.¹⁰⁰ Assim, ao se analisar uma obra, o caminho para se entender o significado que o autor pretendia comunicar, está na predominância destes elementos. Um exemplo seria: “As obras nas quais se encontram muitos imperativos contêm instruções, enquanto as que abundam os pronomes pessoais se ocupam principalmente de problemas de comunicação”.¹⁰¹

Dada a importância do exposto, segue a compilação das ocorrências. A perícopes contém 106 vocábulos, dos quais 23 são verbos, 3 advérbios, 14 substantivos, 4 adjetivos, 5 preposições, 13 artigos, 16 conjunções, 23 pronomes e 5

⁹⁷ Observe especialmente οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, “eles certamente não irão provar a morte”, e possivelmente ὧδε τῶν ἐστηκότων, “aqueles que estão aqui”. Sobre a discussão desta questão ver CHILTON, B. D. *God in strength. Jesus' announcement of the Kingdom studien zum Neuen Testament und seiner umwelt*, p. 251-274 e NOLLAND, J. *Luke 9:21-18:34*, s. 480.

⁹⁸ NOLLAND, J. *Luke 9:21-18:34*, s. 481.

⁹⁹ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50)*, p. 678.

¹⁰⁰ RITCHER, W. “Exegese als literaturwissenschaft”, p. 75.

¹⁰¹ EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*, p. 76.

partículas. Os 23 pronomes podem ser classificados como: 14 do gênero masculino, 3 do feminino e 6 neutro, sendo que 3 estão no plural enquanto 20 estão no singular. Em relação aos casos, há 8 pronomes em acusativo, 6 em genitivo, 2 em dativo, e 7 em nominativo, entre os quais 1 é interrogativo, 2 são demonstrativos e 2 são reflexivos.

Os 23 verbos da perícope são classificados como:

Indicativo (8)

Imperfeito (1)	
	Ativo (1)
Presente (4)	
	Ativo (3)
	Passivo (1)
Futuro (3)	
	Ativo (2)
	Passivo (1)

Infinitivo (2)

Presente (1)	
	Médio (1)
Aoristo (1)	
	Ativo (1)

Participio

Aoristo (3)		
Ativo (1)		
		Nominativo (1)
Acusativo (1)		
		Nominativo (1)
Passivo (1)		
		Nominativo (1)
Perfeito (1)		
Ativo (1)		
		Nominativo (1)

Subjuntivos (6)

Aoristo (5)	
	Ativo (3)
	Passivo (1)
	Médio (1)
Presente (1)	
	Ativo (1)

Imperativo (3)	
Aforismo (2)	Médio (1)
	Ativo (1)
Presente (1)	
	Ativo (1)

A perícope possui ainda, 13 artigos, assim classificados quanto ao gênero: 8 são masculinos, 4 femininos e 1 neutro. Quanto ao número, 3 no plural e 10 no singular. Quanto ao caso, 6 no acusativo, 5 no genitivo, e 1 no dativo e 1 no nominativo. A perícope possui também 16 conjunções, entre as quais 13 coordenativas e 3 subordinativas. Quanto às 5 preposições, 2 regem o caso acusativo, 2 o genitivo e 1 o dativo. No que se refere aos 14 substantivos, quanto ao número 12 estão no singular e 2 no plural. Quanto ao caso, 6 no acusativo, 5 no genitivo, 2 no nominativo e 1 no dativo.

Finalizando, a perícope ainda apresenta 7 advérbios e 4 adjetivos. Quanto aos advérbios, há 1 de inclusão, 2 de modo, 8 de negação e 4 de tempo. Por sua vez, os 4 adjetivos, há 3 em acusativo e 1 em genitivo, dos quais 1 possessivo e 1 indefinido.

5. Análise sintático-semântica

- 23 a Ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας· (*Oração Principal*)
 b εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, (*Oração Subordinada condicional – prótase*)
 c ἀρνησάσθω ἑαυτὸν (*apódose*)
 d καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ’ ἡμέραν (*apódose*)
 e καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. (*apódose*)
- 24 a ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι
 b ἀπολέσει αὐτήν· (*Oração Principal — Parataxe*)
 c ὃς δ’ ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ
 d οὗτος σώσει αὐτήν. (*Oração Coordenada Adversativa*)
- 25 a τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος (*Oração Principal – Parataxe*)
 b κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον (*Oração Reduzida de partícipio*)
 c ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς;
 (*Oração Reduzida de partícipio*)
- 26 a ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνηθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους,
 (*Oração Subordinada relativa*)
 b τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνηθήσεται,
 (*Oração Principal - Parataxe*)
 c ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων.
 (*Oração Subordinada adverbial temporal*)
- 27 a λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, (*Oração Principal - Parataxe*)
 b εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων (*Oração completiva*)
 c οἳ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου (*Oração Subordinada relativa*)
 d ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
 (*Oração Subordinada adverbial temporal*)

Seja dado destaque à configuração sintática do trecho discursivo, localizado em Lc 9:23-27, sobretudo observando a justaposição – parataxe – de blocos sintáticos subsequentes às orações subordinadas ao anúncio preambular.¹⁰² Depois da notificação de que a narrativa emprestou sua voz ao protagonista do Evangelho (v. 23a), o discursista, então, introduz, por meio de uma proposição subordinada em

¹⁰² WALLACE, D. B. Greek grammar beyond the basics, p. 657.

termos de prótase (v. 23b) e apódose (v. 23 c,d,e), a condição para que o pretenso discípulo possa aderir ao caminho do mestre.¹⁰³ Essa exigência condicionada, por sua vez, recebe uma adjunção significativa através da justaposição de duas orações em relação de coordenação, v. 24a e v. 24b, ampliando o campo de significado do requisito requerido inicialmente.¹⁰⁴

Os três versículos seguintes (vv. 25-27), por meio de uma relação paratática, justapõem uma sequência argumentativa que se propõem a satisfazer a intenção retórica proposta pelas exigências da apódose condicionantes à prótase exordial.¹⁰⁵ Tanto em v. 25 quanto em v. 26, respectivamente, a justaposição pragmática se introduz por intermédio de suas orações principais (v. 25a, v. 26b), que cumprem, nessa ordem, a função de investigar a racionalidade da rejeição, bem como os efeitos conclusivos à satisfação dos requisitos performativos da missão. No primeiro caso isso se dá por meio de uma subordinação reduzida de particípio (v. 25b, v. 25c), enquanto na segunda situação ocorre uma subordinação relativa (v.26a) seguida de uma relação subordinada adverbial temporal (v. 26c).¹⁰⁶

Por fim, por meio de uma justaposição satisfatória da prótase (v. 23b) – que pressupõe a conformidade com os termos da apódose (v. 23 c,d,e) – a oração principal (v. 27a) introduz uma sequência subordinada de recompensa/galardão aos discípulos dispostos à submissão aos termos condicionantes propostos pelo mestre. Isso se dá através de um aceno – por meio de uma subordinação completiva (v. 27b) – aos que compunham a audiência do discurso, garantindo de maneira segura a participação de alguns nos efeitos láureos da missão. O complemento conceitual, por sua vez, viabilizado pela subordinação relativa (v. 27c), alude à recompensa proposta aos que se dispuserem aos termos da prótase (v. 23b), que a subordinação adverbial temporal (v. 27d) situa no momento da consumação da missão.¹⁰⁷

Em busca, portanto, dos significados que emanam da relação entre a forma e o conteúdo do texto, apresenta-se uma análise semântica das palavras que abrigam as potencialidades retórico-pragmáticas que dão significado à articulação

¹⁰³ WALLACE, D. B. Greek grammar beyond the basics, p. 682-685.

¹⁰⁴ REGA, L. S.; BERGMANN, J. Noções do grego bíblico, p. 317-323.

¹⁰⁵ WALLACE, D. B. Greek grammar beyond the basics, p. 658.

¹⁰⁶ WALLACE, D. B. Greek grammar beyond the basics, p. 659-661.

¹⁰⁷ WALLACE, D. B. Greek grammar beyond the basics, p. 661-665.

argumentativa¹⁰⁸ proposta em Lc 9:23-27. Essa empreitada se justifica pela necessidade de verificação das possibilidades de significado tanto das palavras que se repetem inúmeras vezes no texto bíblico, quanto daquelas que ocorrem apenas uma vez.¹⁰⁹ Sendo assim, é digno de nota que o estudo da amplitude semântica das palavras constitui-se como um antídoto para a falácia reducionista dos significados em contextos diversos.¹¹⁰

5.1. Versículo 23

Ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας. Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.

Logo após a notificação da transferência da voz do narrador para o discursista (v. 23a), apresenta-se, também, o argumento de que a transferência do “peso da cruz” do mestre para o discípulo, por “iniciativa própria”, juntamente com a “negação de si mesmo”, constituem-se como requisitos para que, enfim, aqueles que “quiserem”, possam legitimamente “seguir” a Jesus.¹¹¹ Portanto, as expressões configuradas ao redor dessas cinco palavras: θέλω, ἀρνέομαι, αἴρω, σταυρός, ἀκολουθεῖω; ganham destaque nesse versículo. Dessa forma, apresenta-se, a seguir, um apanhado investigativo acerca do campo semântico de cada uma delas.

5.1.1 θέλω

Em sentido mais comum, esse verbo pode fazer referência a “estar pronto” ou “inclinado”, “estar de acordo”, “ter compulsão”, “consentir” ou mesmo “ter prazer” em fazer alguma coisa. Entretanto, mais especificamente, pode ser o *motivo do desejo* ou *expressão do desejo*, mas, ainda, pode significar “intenção” no sentido de *ideia do propósito*. Assim, como substantivo, pode ser enquadrado na categoria de “determinação”, “decisão” ou “escolha”.¹¹²

¹⁰⁸ EGGER, W. Metodologia do Novo Testamento, p. 90.

¹⁰⁹ SILVA, C. M. D. Metodologia de exegese bíblica, p. 127.

¹¹⁰ CARSON, D. A. Exegetical fallacies, p. 27-41.

¹¹¹ MORRIS, L. L. Lucas, p. 161.

¹¹² SCHRENK, G. θέλω, p. 44-47.

Logo, é razoável que se leia “θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι” como uma expressão de *uma escolha determinada por uma ideia bem compreendida acerca dos propósitos dessa decisão*. Ou seja, a intenção de aceitar essa proposta envolve estar pronto para os termos do acordo. Ter prazer em consentir com as condições e suas consequências pode ser o maior desafio dessa escolha.

5.1.2 ἀρνέομαι

A ocorrência desse verbo, cujo significado básico é “negar”, “recusar”, “rejeitar” ou “declinar”, no Novo Testamento é 32 vezes, principalmente nos Evangelhos e em Atos. Quando relacionado à negação de Cristo, ou mesmo de Deus, o conceito evocado por ἀρνέομαι denota uma *renúncia dos propósitos salvíficos*, ou, ainda, *rejeição a oferta de salvação*, de forma que, ao aplicar-se ao homem, essa negação implica no *desapego aos desejos do próprio coração*. “Negar-se a si mesmo não é, portanto, uma exigência legalista: é o caminho para frente que leva à vida em Cristo”.¹¹³

5.1.3 αἶρω

Três significados principais podem ser atribuídos a esse verbo: “levar”, “pegar para carregar” e, por fim, “levantar”. O primeiro significado no sentido de *ser levado à morte ou pela morte*. Porém, em uma postura mais ativa, significando *aceitar para obedecer*, isto é, assumir um compromisso de representar com a própria vida. Finalmente, “levantar” no sentido de *renascer ou ressurgir*,¹¹⁴ ou seja, é razoável que se pense em “tomar a cruz” como uma mudança de paradigma acerca dos propósitos da vida.

5.1.4 σταυρός

Esse substantivo evoca, no sentido mais básico da palavra, os processos de *crucificação em estaca de madeira*, praticados como punição penal a criminosos em

¹¹³ LINK, HG; TIEDTKE, E. ἀρνέομαι, p. 1386-1387.

¹¹⁴ JEREMIAS, J. αἶρω, p. 185-186.

diversos contextos na antiguidade. No entanto, a crucificação de Jesus, como questão histórica e teológica, promoveu uma ampliação no campo semântico desse termo, passando a tornar-se símbolo do próprio evangelho.¹¹⁵ Daí que todo o Novo Testamento passa a desenvolver uma Teologia da Cruz, representando os propósitos salvíficos do ministério de Cristo.¹¹⁶ É, portanto, no uso figurativo da palavra que os evangelhos sinóticos a relacionam com uma série de declarações sobre as *condições do discipulado*. Assim, que o ponto de referência não é meramente o martírio, mas constitui-se como “uma metáfora vívida para a abnegação, para dizer não a si mesmo, que, em última análise, pode envolver a entrega da própria vida.”¹¹⁷

5.1.5 ἀκολουθέω

Esse verbo faz referência na literatura rabínica ao ato do discípulo *seguir o mestre*, mas, denota também uma condição básica a experiência do seguimento.¹¹⁸ No entanto, o Novo Testamento parece restringir essa aplicação ao *discipulado* exercido por Cristo. Ainda que seguir a Jesus possa denotar a ação das multidões que o acompanhavam fisicamente, tráfegando pelos caminhos da Palestina, os Sinóticos acolhem, mais especificamente, a ideia de *participação no destino do Senhor*. Dessa forma, em associação com o contexto conceitual de Lc 9:23, é razoável que se entenda que seguir não se limita ao sentido de *imitação do exemplo de Cristo*, mas uma comunhão tal, com os propósitos do mestre, que implique na *renúncia do controle do próprio destino*.¹¹⁹

5.2. Versículo 24

ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν. ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ οὗτος σώσει αὐτήν.

¹¹⁵ BRANDENBURGER, E. σταυρός, p. 477-486.

¹¹⁶ ZABATIERO, J. P. T. σταυρός, p. 486-488.

¹¹⁷ SCHNEIDER, J. σταυρός, p. 577-579.

¹¹⁸ ULLOA, B. A. N.; LOPES, J. R. O discipulado no evangelho segundo Mateus, p. 111.

¹¹⁹ KITTEL, G. ἀκολουθέω, p. 210-215.

Tendo em perspectiva o paradoxo gerado pelo contraste de θέλη com ἔνεκεν ἑμοῦ, onde a vontade humana não encontra consonância natural aos requisitos do discipulado de Cristo,¹²⁰ o versículo 24 estabelece um contraste relativo ao jogo semântico entre as expressões, cujas palavras consideradas chave são: ψυχή, σῶζω, ἀπόλλυμι. Esse contraste tem por finalidade ampliar a compreensão acerca da profundidade dos significados propostos pelo emprego das palavras-chave no versículo anterior. Seja, portanto, apresentada, abaixo, uma avaliação do campo semântico das palavras aqui destacadas em vista do entendimento da proposta retórica do discursista de Lc 9:23-27.

5.2.1 ψυχή

Existe um grande campo semântico a ser explorado quando se busca estudar este substantivo. Sua presença nos textos da filosofia grega,¹²¹ bem como na LXX (cujo correspondente hebraico נִשְׁמָה) possui como uma das principais possibilidades de significado: “criatura que possui vida”.¹²² No entanto, não são poucas as relações de ψυχή com a concepção de alma, espírito ou algum aspecto da vida após a morte.¹²³ No arranjo argumentativo lucano, entretanto, parece que se quer evitar qualquer relação com a ideia de sofrimento pós-morte, uma vez que o próprio Cristo não teria sido deixado no Hades para sofrer eternamente. Assim, as dimensões de significado retidas no v. 24 envolvem a concepção da *vida em perspectiva concreta*,¹²⁴ ou seja, a *trajetória traçada pelas escolhas de um indivíduo*.

5.2.2 σῶζω

A semelhança de ψυχή, o verbo σῶζω também possui um vasto campo semântico a ser explorado. Sua presença pode ser notada desde a literatura filosófica grega, onde sua acepção mais comum segue em direção à ideia de

¹²⁰ MORRIS, L. L. Lucas, p. 161.

¹²¹ DIHLE, A. ψυχή, p. 608-617.

¹²² JACOB, E. ψυχή, p. 617-631.

¹²³ LOHSE, E. ψυχή, p. 632-637.

¹²⁴ SCHWEIZER, E. ψυχή, p. 646-648.

“preservação da vida interior”,¹²⁵ até uma ampla frequência na LXX, cuja maior vocação é descrever *ações de salvação*, no sentido de *manter em segurança, resgatar* ou *ajudar*.¹²⁶ No âmbito do Novo Testamento, sobretudo no contexto dos Sinóticos, acolhe-se tanto a ideia de *salvação e entrada futura no reino de Deus* quanto o intuito de *manter em segurança o curso dos planos da vida hodierna*.¹²⁷

5.2.3 ἀπόλλυμι

Literalmente significando “destruir” ou “matar”, esse verbo pode assumir diversas feições figurativas. Como pode ser observado tanto nos sinóticos quanto na literatura paulina e joanina, mas figurativamente esse termo é difícil de ser rastreado por meio de uma única chave de leitura. No entanto, pode-se verificar, pelo menos, dois eixos figurativos principais: um relacionado aos *cuidados da vida terrena* e o outro em referência aos *perigos de se perder as recompensas espirituais da vida por vir*. Porém, na obra lucana, sobretudo em Lc 9:24, percebe-se um jogo contrastante entre essas duas dimensões representativas. Refere-se a ideia de se *estragar a própria vida através de suas próprias escolhas* enquanto se tem em perspectiva *assegurar a própria existência*, ou seja, tentar assegurar a existência nessa vida pode corresponder à inexistência de uma vida, talvez, futura.¹²⁸

5.3. Versículo 25

Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς;

O versículo 25 é introduzido por uma hipérbole que ao perguntar acerca do proveito e/ou da vantagem que se pode obter de uma conduta que vise *conquistar/ganhar o mundo* inteiro causando dano à própria vida, para refletir sobre a ideia de que “nada material pode compensar a perda da própria pessoa”.¹²⁹ Implícita nessa

¹²⁵ FOERSTER, W. σὺζω, p. 965-969.

¹²⁶ FOHER, G. σὺζω, p. 970-980.

¹²⁷ FOERSTER, W. σὺζω, p. 990-992.

¹²⁸ OEPKE, A. ἀπόλλυμι, p. 394-397.

¹²⁹ MORRIS, L. L. Lucas, p. 161.

pergunta retórica está a intenção de justapor-se a argumentação proposta pelo preâmbulo do discurso. Deixando, portanto, as palavras já apresentadas nos versículos anteriores, destaca-se aqui: κερδαίνω, κόσμος.

5.3.1 κερδαίνω

Esse verbo evoca a ideia de se “ganhar através de trabalho pessoal ou investimentos para se obter lucros”. Em Lc 9:25 sua participação retórica ajuda a construir a indagação: “qual será o proveito de uma pessoa, se ganhar o mundo inteiro, mas perder a si mesma ou tiver de sofrer por isso?”¹³⁰ Tal questionamento se justapõe ao raciocínio expressado no versículo anterior.

5.3.2 κόσμος

Esse substantivo possui uma ampla abrangência semântica desde a literatura filosófica grega até a literatura rabínica, perpassando os textos da LXX. Sua gama de significados abarca as descrições do *mundo físico*, a ordem dos *elementos do universo* e até mesmo *a própria humanidade*. Em Lc 9:25, no entanto, κόσμος evoca o sentido da *morada do homem* ou os *reinos desse mundo*. Assim, a ideia de se ganhar o mundo inteiro denota o sentido de conquistar o *controle dos poderes dos reinos da terra*.¹³¹

5.4. Versículo 26

ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, τοῦτον ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων.

Tendo em perspectiva a *glória* do reino eterno em justaposição contrastante com ideia dos poderes dos reinos da terra do versículo anterior, cria-se, aqui, uma progressão dos efeitos da renúncia à proposição iniciada em v. 23, que se transfere

¹³⁰ LOUW, J. P.; NIDA, E. A. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*, p. 516.

¹³¹ SASSE, H. κόσμος, p. 867-898.

da esfera terrena para a vida por vir. “Ter *vergonha* de Jesus e do Seu ensino agora, diz Ele, é garantir que Ele terá *vergonha* de nós naquele dia glorioso”.¹³² Apresenta-se assim a duas palavras-chave de v. 26: *ἐπαισχύνομαι* e *δόξα*.

5.4.1 *ἐπαισχύνομαι*

Esse verbo possui presença na literatura grega aproximando-se de sentidos como: “ter vergonha”, “ser envergonhado”, “cair em desagrado”, “ser confundido”, “ser desonrado”, “ser decepcionado”, “tornar-se feio”, “desfigurado”, “infame”, “associado à maldade”, ser tanto “causador” quanto “objeto de vergonha”, ou “ato vergonhoso”. Na LXX é geralmente associado ao julgamento de Javé que envergonhará os seus inimigos e os ímpios. A ideia de envergonhar-se em Lucas, sobretudo no capítulo nove, tem como ponto de referência, não alguma virtude ou vício, mas a confissão de Cristo. “Envergonhar-se é o medo de ser ridicularizado pelos homens, é rejeitado como conduta que nega a autoridade escatológica e universal do Filho do Homem”.¹³³

5.4.2 *δόξα*

Esse substantivo aceita tradução para o português como “esplendor”, “glória” e/ou “reputação”, no sentido de “honra” e “fama”, cuja conotação mais específica se refere ao *ato de glorificar a Deus*. Quando se propõe a fazer referência aos homens, seu significado gira em torno da ideia de “esplendor” e/ou “fulgor” dos reinos da terra. No entanto, no que se refere ao contexto lucano, onde se abriga o discurso de Lc 9:23-27, a significação se direciona aos conceitos de *majestade* e *poder*. Pois, logo na sequência – Lc 9:28-36 – narra-se a cena da transfiguração de Cristo, onde o que foi prenunciado aos que se dispõem ao discipulado (v. 26c) encontra um ponto de transição entre o terreno e o celestial. A expectativa do reino enxerga vestígios da glória do Senhor, expressão da realidade e/ou modo de existência divina-escatológica.¹³⁴

¹³² MORRIS, L. L. Lucas, p. 161.

¹³³ LINK, HG. *ἐπαισχύνομαι*, p. 2631-2633.

¹³⁴ AALEN, S. *δόξα*, p. 899-903.

5.5. Versículo 27

λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων οἱ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἃν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

Justapondo-se ao primeiro versículo deste ato de fala (v. 23), onde o narrador informava que o discursista iria falar, aqui o próprio discurso se faz lembrar de que está falando. Depois de haver elencado argumentos paratáticos ao longo do pronunciamento, acerca da perda da vida, a voz discursiva agora se vale da iminência visual do *reino de Deus* para afirmar que a recompensa daqueles que tomam a sua cruz (v. 23) – cumprindo as exigências para seguir o mestre – terão vitória sobre a *morte*.¹³⁵ Destaca-se, então, os dois termos-chave desse versículo: θάνατος, βασιλεία.

5.5.1 θάνατος

Apesar desse substantivo, que descreve o *ato de morrer*, evocar o conceito veterotestamentário de que a mortalidade do homem deve ser aceita como um fato evidente em si mesmo, no Novo Testamento não é considerada como um processo natural, antes como um evento histórico que transparece a *condição pecaminosa do homem*. Em relação ao conceito de reino de Deus, portanto, a morte é um inimigo, pois é a evidência da presença do pecado. Assim, o estabelecimento do reino pressupõe que os que dele farão parte rejeitaram os caminhos de morte e aderiram ao caminho do mestre.¹³⁶

5.5.2 βασιλεία

Assim como na literatura grega a ideia de *reino* derivou da anterior *soberano*, o próprio Antigo Testamento, principalmente no texto da LXX, parece vincular o conceito de reino ao rei dos hebreus, que, em última análise, se refere ao próprio Deus, ou seja, só existe um reino porque existe um rei, e não precisa-se de

¹³⁵ MORRIS, L. L. Lucas, p. 161.

¹³⁶ SCHMITHALS, W. θάνατος, p. 1315-1325.

um rei porque existe um reino.¹³⁷ Apesar de o Novo Testamento possuir um vasto território semântico a ser explorado no que tange à expressão *reino de Deus*, é em Mateus e Lucas-Atos que esse conceito desempenha um papel muito mais decisivo. Tendo, portanto, em caixa alta a expressão REI DOS JUDEUS em referência a Cristo, retêm-se o núcleo conceitual do Antigo Testamento acerca do reinado divino.¹³⁸ Embora a elaboração teológica em torno das dimensões escatológicas da expressão *Reino de Deus* sejam tão sofisticadas quanto abundantes, que nem seja possível discorrer nesse tópico,¹³⁹ ressalta-se a proximidade que os Sinóticos estabelecem entre o conceito do reino com valores do Rei e aspectos éticos do discipulado, vertidos na ideia de que a participação no reino envolve renúncia pessoal e comprometimento com o próximo.¹⁴⁰

¹³⁷ STOLL JR, W. A. βασιλεία, p. 2024-2029.

¹³⁸ KLAPPERT, B. βασιλεία, p. 2031-2034.

¹³⁹ SCHMIDT, K. L. βασιλεία, p. 564-593.

¹⁴⁰ ZABATIERO, J. P. T. βασιλεία, p. 2034-2055.

CAPÍTULO II

ANÁLISE HERMENÊUTICO-TEOLÓGICA DO SEGUIMENTO NA PERSPECTIVA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA

Nesta seção será realizada uma breve análise sobre as origens do discipulado no período pré-exílio babilônico, a partir da relação de mestre e discípulo entre Elias e Eliseu, e no período exílio e pós-exílio, com estruturação da religião judaica. O objetivo é mapear os estágios e a estrutura do ensino rabínico no primeiro século, visando se estabelecer uma base mínima, mas importante, para o estudo do objeto proposto nesta pesquisa.

1. As origens do discipulado no Antigo Testamento e na tradição judaica

As origens do discipulado no Antigo Israel são tão antigas quanto a própria constituição do povo eleito. Abraão, por exemplo, é chamado a viver uma experiência de discipulado, a seguir a Deus, sua palavra, seu caminho (Gn 12:1-4a). Contudo, a primeira experiência de mestre-discípulo pode ser notada na relação entre Moisés e Josué (Ex 24:13; 33:11; Nm 11:28; Js 1:1), mas as raízes do discipulado profético, dentro da tradição veterotestamentária, estão relacionadas de maneira mais significativa a Eliseu, tanto em sua relação de discípulo de Elias (1Rs 19:19-21; 2Rs 2:1-18), quanto em relação ao seu legado, na consolidação da chamada “escola dos profetas” (2Rs 2:3,5,7,15; 4:1,38; 6.1-2; 9:1-2). Além disso, o cativeiro/exílio babilônico foi um marco histórico significativo para a religião dos judeus, pois, foi apenas a partir do exílio, que o processo do discipulado adquiriu uma importância vital para a sobrevivência do remanescente de Israel.

1.1 Eliseu, discípulo e sucessor

No que se refere ao período pré-exílio, a história entre Elias e Eliseu é significativa quando se tem em mente perspectivas de discipulado, não apenas pela relação mestre-discípulo, mas especialmente pela sucessão e continuidade ministerial desenvolvida por Eliseu. Diversos aspectos dessa relação contribuem em muito ao desenvolvimento do tema proposto neste estudo. E sendo assim, segue-se, agora, três breves resumos seguidos de comentários.

1.1.1 O chamado de Eliseu

Eliseu foi o homem que acompanhou e testemunhou os últimos anos de vida de Elias. É identificado como filho de Shaphat em 1Rs 19:16,19; 2Rs 3:11; e 6:31. Em 2Rs 5:8 ele é chamado de “homem de Deus” e em 2Rs 9:1 é chamado de “profeta”. Nada se sabe sobre seu pai, e seu local de nascimento é dado como Abel-Meholah no Texto Massorético de 1Rs 19:16 (ver também Jz 7:22; 1Rs 4:12), porém não se pode ter certeza disso.¹⁴¹

Seu chamado (1Rs 19:19-21) se deu após o profeta literalmente jogar sua capa sobre ele enquanto arava a terra com doze juntas de bois. Elias passa sem dizer uma palavra pelas doze juntas de bois, joga a capa sobre o último homem, Eliseu, e segue seu caminho sem dizer nada. Rapidamente Eliseu corre na direção de Elias e pergunta se poderia se despedir de seus familiares antes de seguir o profeta. Autorizado pelo profeta, Eliseu retorna, pega as juntas de bois, sacrifica os animais, e assa a carne em uma fogueira feita com as ferramentas que prendiam os bois e deu para que o povo comesse. Só depois, então, segue Elias.

No que se refere a esse episódio, algumas coisas precisam ser destacadas: Embora o número doze seja de grande importância no contexto nacional e religioso de Israel, a narrativa não menciona a quem pertenciam as doze juntas de bois. Assim, DeVRIES argumenta que o número doze é certamente um símbolo das tribos, e que a forma como o relato é narrado sugere uma aventura comunal em que todas as equipes de bois da aldeia se uniram no cultivo de um campo comum.¹⁴² Já CLARK apoia a visão de que os animais eram de propriedade de Eliseu, o que é um patrimônio considerável para a época, e assim, a resposta ao chamado promove considerável perda.¹⁴³ Ambas as ideias contribuem para o tema desta pesquisa, apesar de nesse ponto parecer ser mais adequada a visão de DeVRIES, que acrescenta ainda que o manto é símbolo do poder espiritual (cf. 2Rs 2:8,13-14), e que a escolha pelo seguimento de Elias por parte de Eliseu é o reconhecimento do significado do lançar a capa. Nesse sentido, RICE menciona que o ato de Elias passar silenciosamente pelas onze juntas de bois, jogar a capa sobre Eliseu e seguir

¹⁴¹ DeVRIES, S. J. 1 Kings, s. 239.

¹⁴² DeVRIES, S. J. 1 Kings, s. 239.

¹⁴³ CLARKE, A. Clarke's commentary, s. 1Ki 19:19-21.

seu caminho sem dizer nenhuma palavra, é uma forma de testar a prontidão de Eliseu para servir e permitir que ele responda com liberdade.

No que se refere ao pedido de Eliseu, para que pudesse voltar se despedir de seu pai e sua mãe, algo que parece até certo ponto razoável, para DeVRIES, o diálogo propõe um certo ceticismo por parte de Elias em relação ao pedido. Ele sugere que a resposta “vá e volte” (NVI) indica que Eliseu poderia estar em dúvida quanto ao chamado, mas a indagação “pelo que te fiz” (NVI), é, portanto, um desafio: cabe a Eliseu decidir se ele pertencerá ou não a Elias e o seguirá permanentemente até o fim. RICE acrescenta que a resposta de Elias é enigmática e coloca a responsabilidade de um compromisso totalmente em Eliseu. Qualquer que seja o significado preciso, é evidente no contexto que Eliseu entende a importância e o que representava o convite que lhe foi feito.

Eliseu escolhe o caminho do discipulado de Elias, no entanto, o relato de seu chamado não menciona nada sobre ele se despedir de seus pais, a ênfase é voltada para a festa de sacrifício dos animais do arado, como um símbolo de escolha e aceitação ao seguimento do ministério profético de Elias. Uma cerimônia que foi partilhada com toda a comunidade, que se torna testemunha.¹⁴⁴ DeVRIES ainda destaca que a narrativa do chamado de Eliseu é “uma lenda de chamada profética”, onde se identifica a fonte do poder de Eliseu semelhantemente a outras narrativas de chamada, como por exemplo: Ex 3:9-15; Is 6:1-8; Jr 1:4-10.¹⁴⁵ Depois de caminhar com Elias até o fim de sua vida, Eliseu não apenas presencia a ascensão do profeta, mas assume para si mesmo o legado deixado por ele.

1.1.2 Eliseu sucede Elias

A história do último evento na vida e ministério de Elias e a sucessão de seu servo e seguidor Eliseu é contada em 2Rs 2. Os dois embarcam em uma jornada de Gilgal a Betel e daí ao Jordão, perto de Jericó, onde cruzam o rio. Na margem leste do rio, Elias parte de forma espetacular. No caminho, por três vezes, Elias insiste com Eliseu para que o deixe ir sozinho, mas Eliseu se recusa sempre fazendo um juramento: “Juro pelo nome do Senhor e por tua vida, que não te deixarei ir só” (2Rs

¹⁴⁴ DeVRIES, S. J. 1 Kings, s. 238.

¹⁴⁵ DeVRIES, S. J. 1 Kings, s. 238-239.

2:2,4,6). Ao chegar no rio Jordão, Elias tira o manto e toca com ele nas águas e milagrosamente se abre um caminho seco para que pudessem atravessar. Depois que atravessaram, Elias perguntou se podia fazer mais alguma coisa por Eliseu, e este pede “faze de mim o principal herdeiro de teu espírito profético” (2Rs 2:9, NVI), o que acaba sendo concedido a ele no momento em que presenciava o arrebatamento de Elias. Depois disso, Eliseu rasgou suas roupas, se cobriu com o manto que Elias lhe deu, e voltou ao Jordão, onde reproduziu o milagre abrindo novamente o rio para atravessar em terra seca e continuar o caminho de regresso até o local de onde tinham partido. Nas margens do Jordão, estavam cinquenta “discípulos dos profetas” que testemunharam a reprodução do milagre quando Eliseu separou as águas. Além disso, esses cinquenta homens procuraram o corpo de Elias por três dias e não o encontraram. Eliseu, no entanto, já tinha lhes falado que não o encontrariam.

O último episódio de Eliseu com Elias narra as cenas que antecedem a ascensão do profeta (2Rs 2). Essa seção contém três histórias distintas sobre o profeta Eliseu: a primeira, vv. 1-18, narra a história da jornada em direção ao ponto onde Elias é arrebatado num “redemoinho”, e descreve o início da jornada de Eliseu refazendo os passos do profeta, bem como o testemunho dos “discípulos dos profetas” de que Eliseu é de fato o legítimo sucessor de Elias; as duas seções seguintes, vv. 19-22 e vv. 23-24, segundo DeVRIES, são narrativas secundárias e podem ser classificadas como “narrativa de demonstração de poder”, e, o v. 25, por sua vez, é um comentário redacional para direcionar o itinerário de Eliseu de volta para onde Elias estava no capítulo um.¹⁴⁶

Segundo HOBBS, o ponto focal do capítulo dois é o v. 11, que descreve brevemente a partida de Elias. Para ele, os capítulos um e dois são estruturados de forma que aquilo que precede o v. 11, leva inevitavelmente a ele, e o que se segue ao v. 11, se afasta decisivamente dele, enquanto ao mesmo tempo repete em ordem reversa os estágios que levam à ascensão. Em outras palavras, os capítulos um e dois formam uma narrativa invertida, isto é, um quiasmo estendido. Além disso, HOBBS aponta que a “porção dobrada do espírito de Elias” está diretamente relacionada e condicionada a ascensão (v. 10), e que a questão da repetição do

¹⁴⁶ HOBBS, T. R. 2 Kings, s. 15.

juramento não apenas garante que uma testemunha esteja presente no momento da ascensão,¹⁴⁷ mas indica o compromisso com a continuidade do ministério de Elias.

Quanto aos “discípulos dos profetas”¹⁴⁸, HOBBS destaca que o lugar importante dado a eles nessa narrativa é digno de nota. Das onze referências a eles no AT, quatro são encontradas em 2Rs 2. Eles são apresentados como testemunhas corroboradoras da sucessão de Eliseu.¹⁴⁹ Eles não apenas testemunham a repetição do milagre da travessia do rio Jordão, mas afirmam que “o espírito profético de Elias repousa sobre Eliseu” (v. 15).

Outro ponto digno de nota, é a relação existente com as tradições ligadas a Moisés e Josué¹⁵⁰. Para MONTGOMERY e GRAY, as semelhanças na travessia do Jordão (2Rs 2) são bastante extensas com as narrativas da travessia do Mar (Ex 14) e da travessia do Jordão (Js 3), indo além do uso de palavras comuns. A relação de Elias com Eliseu é como a de Moisés com Josué, e ambos os sucessores são nomeados de maneira semelhante (Nm 27:18-23; 1Rs 19:15-21). Além disso, GRAY destaca que a localização da travessia do Jordão é idêntica, e as cidades de Betel, Gilgal e Jericó são comuns a ambas, e que esta conexão se deve à preservação das tradições do Mar dos Juncos e à primeira travessia do Jordão pelos guardiões do santuário de Gilgal,¹⁵¹ que mais tarde se tornaram seguidores do profeta.

1.1.3 Relações entre o chamado de Eliseu e o discipulado de Jesus

Nessa questão do chamado ao seguimento de Jesus, o Evangelho segundo Lucas estabelece uma conexão direta com o chamado de Eliseu, quando este simbolizou o chamado do primeiro ao ofício profético.¹⁵² Em 9:62, Lucas narra que ao responder alguém que se prontificou ser discípulo, Jesus diz: “Ninguém que põe

¹⁴⁷ HOBBS, T. R. 2 Kings, s. 18 e 20.

¹⁴⁸ Algumas curiosas características relacionadas aos chamados “discípulos dos profetas” ou “filhos dos profetas” é que desenvolviam uma vida em comum: moravam juntos, em uma casa ou em pequenas comunidades, onde o ensino era ministrado (2Rs 6:1-2). Alguns deles eram casados e mantinham seus próprios lares (2Rs 4:1). A instrução deles consistia principalmente no estudo da torá. O professor era um profeta mais experiente. A vida diária nas escolas proféticas nem sempre era cômoda (2Rs 4:1; 6:1; 8:1).

¹⁴⁹ HOBBS, T. R. 2 Kings, s. 19.

¹⁵⁰ MONTGOMERY, J. A. A critical and exegetical commentary on the Books of Kings, p. 354; e GRAY, J. I and II Kings, p. 475.

¹⁵¹ GRAY, J. I and II Kings, p. 475; KRAUS, H.-J. Vetus Testamentum, p. 190-191.

¹⁵² NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 543.

a mão no arado e olha para trás é apto para o Reino de Deus” (v. 62, NVI). Além disso, o v. 61 deixa a conexão ainda mais explícita quando reproduz o mesmo pedido feito por Eliseu a Elias no momento do chamado: “Senhor, mas deixa-me primeiro voltar e me despedir da minha família” (NVI).

NOLLAND destaca que Lc 9:61-62 ecoa deliberadamente o chamado Eliseu em 1Rs 19:20.¹⁵³ FITZMYER afirma que “tanto o paralelismo quanto os contrastes entre as duas cenas são evidentes”.¹⁵⁴ ULLOA, por sua vez, colabora com o pensamento de que existe uma grande correspondência entre as narrativas. “Ambos têm alguém que passa e chama, Elias e Jesus, outros são chamados do discipulado”.¹⁵⁵ GOULDER e GLOMBITZA, além disso, apontam para o fato de que a relação com o chamado de Eliseu estar presente apenas no Evangelho lucano, deve-se ao fato do hagiógrafo lucano ter uma tendência mais alusiva em sua escrita.¹⁵⁶

NOLLAND destaca que não é improvável que a cena de chamado ao discipulado em 9:23-27 seja lembrada neste ponto por Lucas, e que juntamente com a menção do “arar a terra” em 9:62, se torna a base para explorar as semelhanças e diferenças com o chamado de Eliseu.¹⁵⁷ NOLLAND lembra ainda que Lucas sustenta o sentido da jornada do discípulo ao se inspirar em um conjunto de tradições que destacam a natureza ferozmente radical do chamado ao discipulado de Jesus, com suas prioridades que deslocam até mesmo as mais solenes e sagradas obrigações filiais.¹⁵⁸ Nesse ponto, pode-se notar claramente um certo eco de 9:23. A ruptura radical com a família implicada na resposta ao chamado de Jesus é sem dúvida um ato de renúncia do qual o discípulo não pode fugir (cf. 14:26).¹⁵⁹ Para HENGEL e BOVON, nesse ponto Lucas faz uma condenação ao coração

¹⁵³ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 539.

¹⁵⁴ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 196.

¹⁵⁵ Sobre a relação entre o chamado de Eliseu em comparação ao chamado dos discípulo de Jesus a luz do Evangelho segundo Mateus, ver ULLOA, B. A. N.; LOPES, J. R. O discipulado no evangelho segundo Mateus, p. 106-107.

¹⁵⁶ GLOMBITZA, O. "Die christologische Aussage des Lukas in seiner Gestaltung der drei Nachfolgeworte Lukas IX 57-62", p. 16; e GOULDER, M. D. Luke, p. 460.

¹⁵⁷ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 540.

¹⁵⁸ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 541.

¹⁵⁹ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 540.

dividido de quem deseja seguir Jesus, e indicam que, certamente, o discípulo de um rabino também deixou sua família, mas não se tratava de uma ruptura radical.¹⁶⁰

NOLLAND ainda destaca que os laços familiares neste cenário só podem representar um olhar para trás,¹⁶¹ e BOVON colabora com esse pensamento, afirmando que se trata de uma palavra sapiencial encontrada de maneira semelhante também na literatura grega, onde a ideia central é que “quem olha para trás, para o trabalho já feito, e não para a frente e para o que falta fazer, não traça bem o sulco que está a fazer, não acerta o gol. Assim, a frase em Lucas aconselha focar no objetivo e criticar os arrependimentos pelo que está sendo deixado para trás.”¹⁶² FITZMYER acrescenta que “colocar a mão no arado por um compromisso com o Reino implica uma resignação na qual não há espaço para distrações”, devido à exigência de dedicação exclusiva às tarefas de implantação do Reino.¹⁶³

BOVON ainda menciona que o compromisso perpétuo de Eliseu também é ecoado em Lucas, mas destaca que a resposta dada por Jesus a seus pretensos futuros seguidores, que estão a proclamar esse compromisso duradouro, sugere talvez uma ignorância das privações que isso implica por parte daquele que se oferece. BOVON destaca também que o rabinato do primeiro século havia se distanciado do conceito de um discipulado permanente. Segundo ele, “os alunos não seguiam seu rabino por muito tempo, mas apenas por um período de treinamento até sua promoção ao rabinato.”¹⁶⁴ Nesse sentido, o status de discípulo permanente é uma originalidade cristã,¹⁶⁵ e ecoa a experiência de Eliseu.

¹⁶⁰ HENGEL, M. Seguimiento y Carisma, p. 26-27; e BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 9.51-14.35), p. 55.

¹⁶¹ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 543.

¹⁶² Sobre as referências a presença desse conceito no pensamento grego, ver por exemplo HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, op. 443: “Que um homem robusto de quarenta anos siga os bois, que comeu um pão de quatro partes e oito porções e, cumprindo sua tarefa, vá direto em seu sulco, sem olhar de soslaio para seus companheiros, com o coração totalmente voltado para sua tarefa”. Outras ideias semelhantes também em PLÍNIO, o Velho, *História Natural* XVIII, 48-49, § 171-179; EPICTETUS, *Enchiridion*. 7. Ver BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 9.51-14.35), p. 56.

¹⁶³ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 196.

¹⁶⁴ Cf. A. Schulz, *Nachfolgen*, 106.

¹⁶⁵ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 9.51-14.35), p. 52

1.2 Pós-exílio: a relação rabino e discípulos

O exílio babilônico foi um marco histórico significativo para a experiência religiosa do povo de Judá (Reino do Sul). O período do primeiro Templo, segundo as tradições deuteronômistas, foi marcado pela infidelidade à Aliança e pelo abandono dos preceitos da Torá.¹⁶⁶ Dentro dessa perspectiva é que surgem as advertências dos profetas frente às idolatrias e injustiças praticadas principalmente pelas lideranças da nação. Porém, a experiência do exílio (Jr 17:19-27; 2Cr 36:15-21) levou os judeus pós-exílicos (retornados + remanescentes) a assumirem uma centralidade progressiva da Lei. Criou-se, assim, um sistema de transmissão da Torá, e mais tarde dos Profetas e dos Escritos e de certas tradições que foi favorecido pelo desenvolvimento do discipulado rabínico, cuja consolidação foi crescente ao longo do período do segundo Templo.

O papel do profeta Jeremias, que profetizou no reino de Judá antes e durante o exílio, foi de crucial importância no processo de formação do ensinamento sistematizado da Torá. Os constantes apelos e exortações feitos por ele, tanto para que o povo retornasse a Deus e a Aliança através da observância da Lei, para evitar o mal que estava por vir,¹⁶⁷ quanto, mais tarde, para justificar os acontecimentos por ele anunciados,¹⁶⁸ criou uma consciência nacional da necessidade de se transmitir os preceitos da Lei. Para Jeremias, a salvação encontrava-se no arrependimento¹⁶⁹ e na busca por superar as inclinações de um coração pecador.¹⁷⁰ Jeremias anuncia que se o remanescente de Israel retornasse para Deus, Ele faria uma nova aliança com eles,¹⁷¹ escrevendo suas leis em seus corações (Jr 31:31-34 cf. 32:37-42). Como contraponto, Deuteronômio fala que a Lei deveria estar no coração da nação e deveria ser transmitida aos filhos, de geração em geração, como forma de ensinamento e de aprendizagem (Dt 6:6-7), uma ideia que passou a ser democratizada nesse período.

¹⁶⁶ TIMM, A. R. Antecedentes Históricos da Interpretação Bíblica Adventista, p. 1.

¹⁶⁷ HERCENBERG, B. D. O Exílio e o Poder de Israel e do Mundo, p.117.

¹⁶⁸ WESTERMANN, C. Comentario al profeta Jeremias, p. 106-107.

¹⁶⁹ HYATT, P. Jeremiah, p. 114.

¹⁷⁰ HYATT, P. Jeremiah, p. 96-99; e KNUDSON, A. C. The Beacon Lights of Prophecy, p. 190.

¹⁷¹ HESCHEL, A. J. Los Profetas, p. 67

Na medida em que a Torá cresceu em importância, desenvolveu-se, no coração do judaísmo, a ideia que se uma pessoa se esquecesse dela, perderia tudo. Assim, a educação deixou de ser vista como um luxo ou opção, e passou a ser a chave para a sobrevivência.¹⁷² Dessa forma, o judaísmo rabínico floresceu e continuou se desenvolvendo nos séculos posteriores ao exílio. Segundo BELL, no primeiro século o ensino da Torá estava estruturado em três estágios: o primeiro estágio de educação se chamava Bet Sefer (que significa "Casa do Livro"), que tinha início quando a criança tinha por volta de seis anos e durava até os dez anos. Nesse período os alunos eram levados a memorizar a Torá e com dez anos, em geral, já sabiam tudo de cor; o segundo estágio se chamava Bet Talmud ("Casa de Aprender"), que se iniciava aos dez anos e durava até por volta dos quatorze anos, período no qual a criança era ensinada e levada a memorizar dos demais livros do AT; e o terceiro estágio se chamava Bet Midrash ("Casa de Estudo"), que se iniciava por volta dos quatorze anos. Nesse estágio o aluno se apresentava a um rabino famoso e pedia para ser seu discípulo.¹⁷³

Os rabinos que ensinavam a Torá eram os membros mais respeitados da comunidade. Eram os melhores dos melhores, os estudiosos mais inteligentes, que conheciam o texto de cima a baixo. Nem todo mundo podia ser rabino. Com a idade de dez anos, os alunos começavam a se destacar. Alguns demonstravam habilidades naturais com as Escrituras e se distanciavam dos outros. Esses alunos passavam para o estágio seguinte de ensino. (...) Os alunos que não prosseguiram o estudo deviam continuar aprendendo a profissão da família. Se ela fabricasse sandálias ou vinho, ou fosse uma família de lavradores, a criança trabalharia como aprendiz com os pais e os parentes enquanto aprendia o ofício antes de um dia ficar responsável por ele e transmiti-lo para a geração seguinte. Enquanto isso, os melhores dos melhores, continuavam a formação (...) e deviam memorizar o resto das Escrituras hebraicas. Com treze ou quatorze anos, os melhores alunos já haviam decorado toda a Bíblia. Os alunos remanescentes solicitavam a um rabino bem conhecido para ser um de seus *talmidim* (discípulos). Sempre temos a ideia de discípulo como um aluno, mas ser discípulo era muito mais que apenas ser aluno. O alvo

¹⁷² BELL, R. Velvet Elvis, p. 146.

¹⁷³ BELL, R. Velvet Elvis, p. 144-156.

do discípulo não era somente saber o que o rabino sabia, mas ser exatamente como o rabino.¹⁷⁴

Um dos primeiros sábios do Mishnah, Yose ben Yoezer, dizia aos discípulos: “Cubram-se com a poeira dos pés [de seu rabino]”. Comentando essa declaração, BELL menciona que “essa ideia provinha de algo que as pessoas daquele tempo estavam acostumadas a presenciar.”¹⁷⁵ Quando um rabino chegava à alguma cidade, um grupo de alunos o acompanhava logo atrás, fazendo o melhor para aprender o jugo do rabino. Assim, “no fim de um dia de caminhada na poeira, seguindo bem atrás do rabino, os alunos estariam todos recobertos pela poeira dos pés do rabino.”¹⁷⁶

Quanto ao aprendizado da Torá, os discípulos deviam estudar a arte de fazer perguntas, bem como a tradição oral sobre o texto. Isso porque, durante centenas de anos, rabinos brilhantes discutiram e abordaram as narrativas do AT, lutando com o que elas significam e com o que significa vivê-las. Isso levou ao desenvolvimento de uma tradição oral maciça. Existia o texto, mas também existia tudo o que se havia dito sobre aquele texto. BELL menciona que se tratava de “uma montanha de tradição oral”, e que o aluno deveria aprender o texto e saber tudo o que havia sido dito sobre o texto e quem foi que disse.¹⁷⁷ Ainda sobre essa questão do aprendizado, não se tinha o interesse que o aluno regurgitasse informações apenas pelas informações em si. Os rabinos queriam saber se o aluno as assimilara, se lutara com elas. No mundo da educação rabínica, o foco eram as questões, que demonstravam não só que o aluno compreendia as informações, mas também levava o assunto a um nível mais profundo.

Para se alcançar esse nível mais profundo de aprendizado, ABERBACH destaca que os alunos não hesitariam em questionar seu professor quando suas ações parecessem contradizer seus ensinamentos ou quando seu comportamento parecesse impróprio.¹⁷⁸ Ele elabora:

¹⁷⁴ BELL, R. Velvet Elvis, p. 147-150.

¹⁷⁵ BELL, R. Velvet Elvis, p. 151-152.

¹⁷⁶ BELL, R. Velvet Elvis, p. 151-152.

¹⁷⁷ BELL, R. Velvet Elvis, p. 148.

¹⁷⁸ ABERBACH, M. Relations Between Master and Disciple, p. 20. Aberbach, menciona que essa citação é atribuída ao Rabino Gamaliel (Midrash Bereshit. 2:6-7).

Os alunos não deveriam fazer perguntas irrelevantes para o assunto em discussão, para que o professor não fosse envergonhado. Era a marca de um discípulo sábio limitar-se a questões relevantes, enquanto o inculto faria exatamente o oposto. Por outro lado, os alunos não eram apenas permitidos, mas encorajados a pedir ao mestre para explicar tudo o que ele havia falhado. (...) Os alunos também podiam discutir livremente com seus professores durante as discussões, que formavam a essência da instrução (...) mas esperava-se que o fizessem não com um espírito contencioso, mas com reverência e com o devido controle.¹⁷⁹

KÖSTENBERGER menciona que esse intercâmbio aberto não diminuía o respeito dos discípulos por seu professor. Em vez disso, o respeito transformava-se em amor, lealdade e profunda devoção.¹⁸⁰ ABERBACH acrescenta que “apesar da extraordinária reverência que os discípulos mantinham por seus rabinos, as relações entre eles eram geralmente muito próximas e distantes do formal.”¹⁸¹ Além disso, DAUBE aponta que o relacionamento entre um rabino e seus discípulos era semelhante ao de um pai para com os filhos, e destaca que enquanto o relacionamento pai-filho é natural, o relacionamento mestre-discípulo era uma questão de escolha.¹⁸² Como na família, mestre e discípulos tinham responsabilidades, não apenas entre eles, mas também na relação com a comunidade que os rodeava.¹⁸³

O dever dos discípulos de cuidar das várias necessidades de seu mestre transcende até mesmo sua morte. ABERBACH observa, que “a morte de um professor era um grande desastre para seus alunos. (...) Era normal para os discípulos comparecer ao funeral de seu mestre ou mesmo enterrá-lo eles próprios”.¹⁸⁴ Além disso, os discípulos também eram responsáveis por honrar seu mestre falecido, seguindo seu ensino de perto. “Depois de completar o curso de estudos, esperava-se que os discípulos, na medida do possível, seguissem e propagassem os ensinamentos de seu mestre. O erudito perfeito era aquele que

¹⁷⁹ ABERBACH, M. *Relations Between Master and Disciple*, p. 9.

¹⁸⁰ KÖSTENBERGER, A. J. *Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel*, p. 122.

¹⁸¹ ABERBACH, M. *Relations Between Master and Disciple*, p. 17-18.

¹⁸² DAUBE, D. *Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels*, p. 3.

¹⁸³ DAUBE, D. *Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels*, p. 1-15. DAUBE dedica todo o seu artigo a uma discussão dessas responsabilidades.

¹⁸⁴ ABERBACH, M. *Relations Between Master and Disciple*, p. 21.

‘absorveu totalmente os ensinamentos de seu mestre’ e ‘recorria a eles para difundirlos’.¹⁸⁵ Josefo, por sua vez, ao se referir à estrutura de ensino rabínica no século 1 d.C., declara: “Acima de tudo, nós nos orgulhamos da educação de nossas crianças.”¹⁸⁶

1.3 A relação de Jesus com seus discípulos

Os quatro evangelhos retratam o relacionamento entre Jesus e seus seguidores de maneira mais próxima quando comparado ao relacionamento costumeiro entre mestre e discípulo no judaísmo do primeiro século.¹⁸⁷ O papel de Jesus como mestre implica em instruir seus discípulos por meio de palavras e ações, protegendo-os do mal e provendo suas necessidades; e os discípulos diante do mestre são chamados a assumir progressivamente o papel de seguidores, o que inclui o desempenho de tarefas servis e à perpetuação dos ensinamentos de seu Mestre.¹⁸⁸

Porém, RIESNER e RENGSTORF destacam que existe uma importante diferença logo no início da relação de Jesus com seus discípulos.¹⁸⁹ Diferente da prática rabínica de seu tempo, enquanto geralmente os discípulos escolhiam se ligar a um rabino específico,¹⁹⁰ é Jesus quem escolhe seus discípulos (cf. Jo 15:16).

Especificamente sobre a relação de Jesus com seus discípulos, eles compartilhavam um relacionamento caracterizado pela franqueza que permitia aos alunos questionar as ações de seu professor ou até mesmo desafiá-lo. Um exemplo disso é a recusa inicial de Pedro em permitir que Jesus lavasse seus pés no cenáculo (13:6-10). Ao longo do Discurso de despedida (Jo 13-17), os discípulos dirigem várias perguntas ao seu professor sempre que deixam de compreender um aspecto do seu ensino (Pedro em 13:36-38; Tomé em 14:5; Filipe em 14:8; e Judas, não Iscariotes em 14:22). Isso está de acordo com a prática judaica contemporânea.

¹⁸⁵ ABERBACH, M. *Relations Between Master and Disciple*, p. 18.

¹⁸⁶ JOSEPHUS, F. *The Antiquities of the Jews*, I, 60.

¹⁸⁷ KÖSTENBERGER, A. J. *Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel*, p. 100-101.

¹⁸⁸ KÖSTENBERGER, A. J. *Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel*, p. 101.

¹⁸⁹ Cf. RIESNER, R. *Jesus as Preacher and Teacher*. p. 197.

¹⁹⁰ Sobre a prática do primeiro século de um discípulo escolher um rabino para se ligar, ver, LOHSE, Eduard. *παῖσι, παῖσιν*, p. 961-965.

No que se refere às responsabilidades de um discípulo em relação ao seu rabino, pode ser visto, no que tange a Jesus e seus discípulos, nas narrativas do Quarto Evangelho: eles são enviados para comprar pão (4:8); e são solicitados a ajudar a fornecer alimento para as multidões, orientar a multidão a se sentar e a recolher o que sobrou do alimento (6:5,10,12). Nisto, os discípulos de Jesus se conformam ao padrão habitual esperado dos discípulos em seus dias. Comprar, juntamente com a preparação e cozimento de alimentos e servir à mesa, eram considerados deveres dos seguidores de um rabino.¹⁹¹ E quanto a cuidar das necessidades de seu mestre após sua morte, “o discípulo a quem Jesus amava” recebe a responsabilidade de cuidar da mãe de seu professor (19: 26-27), enquanto José de Arimatéia e Nicodemos, dois seguidores secretos de Jesus entre os fariseus, assumem a responsabilidade pelo enterro do Senhor.

Além disso, o fiel testemunho que deveria ser prestado pelo discípulo com o objetivo de perpetuar o ensino de seu Rabino, os quatro evangelhos como os demais escritos do NT, podem ser vistos como o cumprimento dessa responsabilidade.¹⁹² GERHARDSSON comenta a esse respeito: “Eles [testemunhas oculares apostólicas] ensinaram em nome de seu Mestre e deram testemunho das palavras e obras de seu Mestre de uma forma que lembrava — pelo menos formalmente — o testemunho dado por outros discípulos judeus as palavras e ações de seus professores.”¹⁹³

2. A estrutura do contexto comunicativo de Lc 9:23-27

Esta seção tem como objetivo fazer uma breve análise sobre o contexto comunicativo de Lc 9:23-27, na busca por evidenciar o seu aspecto pragmático-teológico. Para isso, parte-se do pressuposto que todo texto é um evento comunicativo, em que se estabelece um diálogo entre autor, texto e leitor.¹⁹⁴ Além disso,

¹⁹¹ ABERBACH, M. Relations Between Master and Disciple, p. 6.

¹⁹² GERHARDSSON, B. Memory and Manuscript, p. 130. Ver também CARSON, D. A. Historical Tradition in the Fourth Gospel, p. 122-123.

¹⁹³ GERHARDSSON, B. Memory and Manuscript, p. 330.

¹⁹⁴ GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, Elzbieta M. Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 21.

O potencial comunicativo de um texto depende muito do contexto no qual ele se encontra. (...) Como muitas vezes acontece nos textos bíblicos, as escolhas feitas pelo autor – exclusão, inserção, suspensão, deslocamento ou retomada de alguns elementos estruturais da narrativa – têm uma função hermenêutica determinada e em sintonia com um horizonte mais amplo, seja imediato ou da inteira obra. O evangelho, como produto literário, não é uma crônica exata da vida de Jesus e dos personagens ao seu redor. Ele é uma narrativa que pretende, por meio do seu enredo, interpelar o leitor e estabelecer um diálogo performativo.¹⁹⁵

Nesse sentido, no campo da teologia contemporânea, é grande o esforço na tentativa de se apresentar novas abordagens e interpretações do texto bíblico à luz da fé cristã, e não incomumente, coloca-se em discussão métodos e princípios hermenêuticos já consolidados. Frequentemente, emergem tendências de interrogar os textos “colocando-os em perspectivas do tempo presente, seja de ordem filosófica, psicanalítica, sociológica, política, etc.”¹⁹⁶ Tal diversidade de perspectivas, não apenas enriquece as interpretações do texto bíblico, mas amplia o diálogo.¹⁹⁷ Pois, “todos os métodos pertinentes de interpretação dos textos são habilitados a dar sua contribuição à exegese da Bíblia”.¹⁹⁸

Assim, a aplicação da pragmática à exegese fundamenta-se no campo da filosofia da linguagem, e aprofunda aspectos importantes da linguagem, não apenas como instrumento comunicativo e informativo, mas também o seu caráter performático.¹⁹⁹

A fim de chegar à intenção comunicativa do texto, faz-se necessário evidenciar seus aspectos formais sob os quais está construída a estrutura do relato. Essa estrutura²⁰⁰ oferece os primeiros e fundamentais sinais de uma intenção

¹⁹⁵ ULLOA, B. O discipulado no evangelho segundo Mateus, p. 107; e BIANCHI, C. *Pragmatica del linguaggio*, p. 61. BIANCHI apresenta que, pode se entender por diálogo performativo, a comunicação, e por consequência, a linguagem que a constitui e que não se limita a informar, embora possa assumir a forma de uma descrição. A comunicação é dotada de intencionalidade e força ilocutória, ou seja, “dire è sempre anche un fare”.

¹⁹⁶ Sobre as tendências de interrogar os textos da Bíblia, colocando-os em perspectivas do tempo presente, ver PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na igreja*.

¹⁹⁷ BENTO XVI. *Verbum Domini*, p. 88-89, falando sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja.

¹⁹⁸ Uma interessante abordagem sobre o valor dos métodos de interpretação Bíblica pode ser encontrada em PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na igreja*.

¹⁹⁹ CONCILIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*, p. 12.

²⁰⁰ GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, Elzbieta M. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 74-91.

comunicativa. Assim, a estrutura a seguir oferece a disposição gramatical e sintática de Lc 9:23-27 em seu contexto, e tem como objetivo identificar “onde está o peso do relato ou quais elementos deste são valorizados”.²⁰¹

Para esclarecer, a formação do contexto comunicativo é construída a partir da superfície discursiva ou literária de qualquer objeto de estudo, bem como pela estrutura da narrativa de base, assim:

- A. O *pano de fundo*, que diz respeito ao “que não é um fato inaudito, o que por si mesmo não induziria ninguém a prestar atenção, o que, no entanto, serve como auxílio ao ouvinte, facilitando-lhe a orientação no mundo narrado”,²⁰² distinguido pelo verbo no imperfeito;
- B. O *primeiro plano*, “aquilo que se narra na história, o que é registrado no sumário, o que o título sintetiza ou poderia sintetizar, o que substancialmente induz as pessoas a suspender por algum tempo o trabalho a fim de escutar uma história cujo mundo não é o mundo cotidiano: em resumo, o ‘fato inaudito’”,²⁰³ marcado pelo verbo no *aoristo*;
- C. O *discurso direto*, que diz respeito às vozes diretas dos personagens da trama.

Diante do exposto, passa-se, então, para a análise do contexto comunicativo do objeto deste estudo:

Pano de fundo	Primeiro plano	Discurso direto
23	a Ἐλεγεν δὲ πρὸς πάντας	b Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι c ἀρνησάσθω ἑαυτὸν d καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ’ ἡμέραν e καὶ ἀκολουθεῖτω μοι
24		a ὃς γὰρ ἂν* θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι b ἀπολέσει αὐτήν

²⁰¹ GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, Elzbieta M. Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 82.

²⁰² GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, Elzbieta M. Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 78.

²⁰³ GRILLI, M; GUIDI, M; OBARA, Elzbieta M. Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 78.

		c ὅς ὃ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ d οὗτος σώσει αὐτήν
25		a Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον ἑαυτὸν b δὲ ἀπολέσας c ἢ ζημιωθείς
26		a ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους τοῦτον b ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται ὅταν c ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων
27		a λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς εἰσὶν τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων b οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου c ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ

De acordo com a estrutura apresentada, seguem algumas observações em relação a intenção comunicativa da perícope em estudo. Destaca-se que a narração se performa quase que em sua totalidade em um discurso direto dividido em uma sequência de cinco máximas que se desenvolvem entre si,²⁰⁴ as quais caracterizam a unidade literária na composição da perícope.

Ainda quanto a essas cinco máximas, embora em seus contextos originais pudessem ter significados diferentes, aqui, neste ponto, em termos gerais tratam da fidelidade e atitudes, que aquele que deseja seguir a Cristo, necessita ter para com a vida e para com o Reino.²⁰⁵

1. A primeira máxima formula uma tríplice exigência: renúncia ao interesse pessoal; aceitação sincera da própria cruz e seguimento do Mestre; define os princípios fundamentais da fidelidade cristã. As atitudes apresentadas em primeiro e terceiro lugar não parecem excessivamente complexas, mas o segundo, expresso em uma metáfora, requer mais reflexão.²⁰⁶

²⁰⁴ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 4, p. 108-114; e NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 475.

²⁰⁵ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 108.

²⁰⁶ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 110-111.

2. A segunda máxima exige uma avaliação da própria vida, determinada pelo compromisso com a pessoa de Jesus e com o Reino que ele prega. Foi frequentemente comparada ao anúncio de um general-chefe que discursa diante de suas tropas antes de uma batalha.²⁰⁷

3. A terceira máxima trata da atitude diante das realizações e sucessos materiais. É um dos princípios-chave do ensino de Jesus. Entretanto, os termos desta máxima não podem ser interpretados como se Jesus estivesse reivindicando um ópio do povo. Isso é particularmente importante em um evangelho como o de Lucas, no qual a atitude em relação às riquezas — na verdade, muito ambivalente e até ambígua — é frequentemente tingida de negatividade. O que a máxima realmente defende é um sistema de prioridades.²⁰⁸

4. A quarta máxima constitui um desafio para o discípulo o qual ele deve enfrentar após tomar uma decisão: as exigências lhe impõe um ministério público de lealdade à causa de Jesus e à construção do Reino.²⁰⁹

5. A última máxima preserva significativamente a nuance da escatologia futura que caracteriza a passagem paralela em Marcos, embora Lucas tenha obscurecido essa perspectiva ao suprimir a frase “antes de verem o Reino de Deus vindo com poder” (cf. Mc 9:1, NVI), na tentativa de se estabelecer um vínculo mais íntimo entre o Reino e o seguimento de Jesus, ele ainda preserva a relação, pois, a próxima cena, “a transfiguração de Jesus”, em partes, é o cumprimento do conteúdo desta máxima.²¹⁰

Diante disso, passa-se agora para a análise da perspectiva pragmática do seguimento de Jesus de acordo com Lc 9:23-27.

²⁰⁷ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 113; Bauer, J. B. “Wer sein Leben retten will...”, p. 7-10.

²⁰⁸ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 113.

²⁰⁹ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 113.

²¹⁰ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 113-114; para outra interpretação da declaração, ver SCHNEIDER, G. *Das Evangelium nach Lukas*, p. 213.

2.1 A perspectiva pragmática do seguimento

O relato do “convite ao discipulado”, apesar da sua forma sumária, introduz o leitor no imaginário do autor e da sua função paradigmática, com o mérito de evidenciar, imediatamente, a centralidade da pessoa que chama, reconhecida como autoridade que deve ser obedecida.²¹¹ Por isso, tanto o convite, expresso em primeiro plano, quanto as cinco máximas, devidamente estruturadas em um discurso direto, manifestam uma intenção comunicativa que se desenvolve estrategicamente e que parte de um modelo de resposta que expressa o desejo e a escolha daquele que opta pelo seguimento, com consciência das implicações dessa escolha. Além disso, todo o texto é marcado por uma capacidade artística do escritor lucano, que através dos “atos linguísticos”²¹² pretende comunicar ao leitor²¹³ os requisitos, condições necessárias, além das recompensas para aquele que escolhe seguir.

2.2 O convite ao seguimento (v. 23)

O convite ao discipulado é o compromisso exclusivo com a pessoa de Jesus Cristo.²¹⁴ Não se trata de indicar o caminho para a fé, mas se espera uma resposta positiva e de livre consciência a esse compromisso.

Assim, as palavras do autor “se alguém quiser vir após mim”, implica uma referência clara ao “ser discípulo”, “caminhar atrás dele”, isto é, “seguir-lo”. Lucas mudou o infinitivo aoristo de Marcos ἐλθεῖν para o infinitivo presente ἔρχεσθαι, na

²¹¹ BERGER, K. As formas literárias do Novo Testamento, p. 299-301.

²¹² “Um ato de fala [linguístico] não é apenas um ato de falar ou de ‘querer dizer, mas é sobretudo, e de maneira decisiva, um ato social, por meio do qual os membros de uma comunidade falante entram em interação. Porque ‘no autor se presume não só a ‘mera’ intenção de informar; pelo contrário, sua intenção ‘narrativa’ de transmitir está ao serviço de um efeito já previsto como verdadeira finalidade, e que ele quer provocar no receptor’”. Cf. MENDONÇA, J. T. Método pragmático de interpretação da Bíblia, p. 145. Além disso, os “atos da fala” são classificados em: (1) ato locutório, que corresponde ao ato de pronunciar um enunciado; (2) ato ilocutório, que corresponde ao ato que o locutor realiza quando pronuncia um enunciado em certas condições comunicativas e com certas intenções, tais como ordenar, avisar, criticar, perguntar, convidar, ameaçar, etc. Assim, num ato ilocutório, a intenção comunicativa de execução vem associada ao significado de determinado enunciado; e (3) ato perlocutório, que corresponde aos efeitos que um dado ato ilocutório produz no alocutário. Verbos como convencer, persuadir ou assustar ocorrem neste tipo de atos de fala, pois informam-nos do efeito causado no alocutário.

²¹³ “Os leitores empíricos somos todos nós, quem quer que leia o texto em determinado momento e em determinada situação, ao passo que o leitor modelo é o tipo de leitor que o texto prevê, ou melhor, cria, ou busca, em todo caso, criar (disso depende o bom êxito da obra).” Cf. GRILLI, M.; GUIDI, M.; OBARA, E. M. Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 47.

²¹⁴ BONHOEFFER, D. Discipulado, p. 34.

intenção de expressar o caráter de continuidade e sucessão, no próprio ato de “seguir” a um rabino, o que é reforçado ainda mais pela adição de καθ’ ἡμέραν (“todos os dias”, “dia após dia” ou “diariamente”), como uma especificação do compromisso.²¹⁵

Além disso, para o autor lucano, o convite ao seguimento é dirigido apenas aos doze discípulos, enquanto sua fonte menciona que haviam outras pessoas presentes, além dos discípulos (Mc 8:34).²¹⁶ Essa edição redacional de Lucas é intencional e, evidentemente, aponta para um significado mais profundo, uma vez que o convite está sendo dirigido àqueles que já seguiam Jesus. Isso se deve, provavelmente, a intenção de comunicar ao leitor que o seguimento de Jesus deveria ir além do conceito de discipulado existente no primeiro século da era comum, onde os alunos não seguiam seu rabino por muito tempo.²¹⁷ A própria estrutura narrativa na qual o evangelho lucano está construído aponta para isso, uma vez que está prestes a iniciar a “viagem para Jerusalém”, culminando no ministério lá, na paixão, e, posteriormente na ressurreição e ascensão. Nesse ponto, a condição do “carregar a cruz” evidencia não apenas a intenção, mas a mais difícil das etapas da jornada. A seção da “viagem para Jerusalém” que se constitui o maior campo de aprendizado dos discípulos. Assim, como os ouvintes de Jesus, o leitor é convidado a seguir com Jesus pelo caminho que está à frente, através de um compromisso permanente com aquele que convida, o que é feito de maneira mais explícita através das máximas que segue ao convite. É o compromisso com quem convida, o único meio possível para superar os desafios do caminho.

Entretanto, NOLLAND destaca que a redação lucana não é excludente, mas trata-se de um chamado geral para o discipulado e não deve ser visto como algo restrito a qualquer grupo de cristãos em especial.²¹⁸ BOVON concorda com a visão de NOLLAND e acrescenta que este discurso, “que é feito em parte de informação e em parte de exortação, se dirige a todas essas pessoas que ainda não teriam sido capazes de confessar a Cristo como Pedro o fez” (v. 20), e que na situação pós-pascal, significa viver o querigma.²¹⁹ Agora é uma questão de ensinar como um

²¹⁵ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 114.

²¹⁶ NICHOL, F. D. *1 Chronicles to Song of Solomon*, p. 458.

²¹⁷ POUSADA, I. C.; e PÉREZ, G. J. *El seguimiento de Jesus*, p. 324.

²¹⁸ NOLLAND, J. *Luke 9:21-18:34*, s. 481.

²¹⁹ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50)*, p. 680.

homem ou mulher deve viver diante de Deus (vv. 23-27) e esse ensino não é feito exclusivamente no imperativo. Além disso, não existe o conhecimento sobre Deus sem a conversão a Jesus (vv. 18-22),²²⁰ através de uma experiência de discipulado.

2.2.1 Adesão e renúncia

Ser discípulo significa dar determinados passos,²²¹ sendo que o primeiro implica em uma resposta positiva ao convite para o discipulado, que, como consequência, cria imediatamente uma nova situação: separa o discípulo de sua existência anterior, simplesmente porque é absolutamente impossível conciliar a existência anterior com essa nova situação.²²² Trata-se de uma ruptura com o próprio passado.²²³ A princípio, isso é bastante visível na narrativa lucana: Pedro teve que deixar as redes para trás (5:11), o publicano teve que abandonar a coletoria (5:28), a fim de seguir Jesus.

Isso porque, o convite de Jesus ao discipulado não é um convite para se crer ou experimentar uma nova doutrina, mas é um convite a uma nova maneira de ser.²²⁴ BONHOEFFER menciona que a resposta positiva ao convite ao discipulado é um ato que comprometerá o resto da vida do indivíduo,²²⁵ o que leva ao segundo passo: a renúncia. Porém, não se trata de um tipo de renúncia compartimentalizada, de áreas pessoais específicas, mas aquele tipo de deixar coisas para trás para se tornar um novo tipo de indivíduo com um novo tipo de vida. NICHOL aponta que o “negue-se a si mesmo” implica em submeter a vontade àquele que convida, vivendo para Ele e não mais para si mesmo,²²⁶ BOVON, por sua vez, complementa afirmando que essa renúncia se trata de um caminhar com Jesus sob sua direção.²²⁷ Isso porque, a renúncia, quando vista apenas como algo externo, ou seja, sem o “seguir” e se submeter a tutoria de Jesus, é apenas a troca de um modo de

²²⁰ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 679-680.

²²¹ BONHOEFFER, D. Discipulado, p. 36.

²²² BONHOEFFER, D. Discipulado, p. 37-38.

²²³ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 680.

²²⁴ BONHOEFFER, D. Discipulado, p. 38.

²²⁵ BONHOEFFER, D. Discipulado, p. 40.

²²⁶ NICHOL, F. D. Matthew to John, p. 458.

²²⁷ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 680.

existência por outro,²²⁸ tratando-se apenas de uma mudança comportamental, tendo pouco a ver com a mudança do ser.

[A renúncia] como ato externo, faz com que a nova existência permaneça tal qual a anterior. Na melhor das hipóteses, torna-se-á uma nova lei existencial, um novo estilo de vida, mas que nada tem a ver com a nova vida em Cristo. O bêbado que renuncia ao álcool e o rico que distribui seu dinheiro libertam-se do álcool e do dinheiro, mas não de si mesmos. Não conseguem livrar-se da escravidão de si próprios, e provavelmente continuam mais escravos que antes. O que foram anteriormente, ainda exerce poder sobre eles. Embora seja inegociável a renúncia, ela não basta.²²⁹

BONHOEFFER destaca ainda que, nenhuma pessoa, assim como Pedro, poderia “negar a si mesmo” na totalidade do ser, sem se submeter a Cristo e caminhar com ele. FITZMYER colabora enfatizando que essa renúncia “consiste em abordar a própria vida, não precisamente com uma atitude egocêntrica, mas antes com uma postura aberta, que permite uma verdadeira identificação do comportamento pessoal com o de Jesus e com as exigências da sua missão salvífica.”²³⁰ BOVON acrescenta que “negar-se a si mesmo” não significa odiar-se (cf. Lc 10:27), mas antes, em termos modernos, significa renunciar à vida inautêntica, destruir a fachada de orgulho da própria identidade e deixar surgir a verdade, na relação com Cristo.²³¹

Embora o verbo ἀρνέσθαι já tenha aparecido anteriormente, em Lc 8:45, no sentido de “dizer não”, “negar” algo, aqui ele aparece pela primeira vez com um objeto direto de pessoa.²³² Segundo FITZMYER, este significado é geralmente considerado como o “significado cristão” da palavra.²³³ Implica em uma renúncia radical a todos os tipos de valores pessoais, não apenas o comportamento pecaminoso ou o pecado como atitude do sujeito.²³⁴

²²⁸ BONHOEFFER, D. Discipulado, p. 39.

²²⁹ BONHOEFFER, D. Discipulado, p. 40-41.

²³⁰ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 115.

²³¹ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 680.

²³² Alguns manuscritos como o P75, B+, C, como também a tradição textual “koiné” substituem o verbo simples pelo composto ἀπαρνήσασθό “que renega”, mas o significado é praticamente idêntico. A mesma coisa acontece em Lc 12:19; At 3:13-14; 7:35.

²³³ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 115.

²³⁴ Veja mais detalhes em SCHLIER, H. ἀρνέσθαι, p. 471.

NOLLAND destaca que Lucas não reduziu a questão do “negar-se a si mesmo” a uma condição espiritual, mas refere-se a renúncia ou perda de uma vida.²³⁵ Para ele, o chamado de Jesus foi para uma negação radical do interesse próprio e preocupação com o próprio bem-estar natural, isso porque, a identificação com o Cristo acabaria, ocasionalmente, no ostracismo social, perseguição e até martírio, e o discípulo deveria estar pronto para enfrentar de frente esse conjunto de respostas destruidoras de vida.²³⁶

Além disso, NOLLAND também destaca que à luz da paixão de Jesus, pelo menos uma nova pungência e desafio são adicionados a esta máxima: a chamada para ser um discípulo torna-se uma chamada para seguir Jesus no caminho da cruz. “Segui-lo” não é apenas uma maneira judaica de falar sobre ser um discípulo de um mestre, mas um desafio para ter toda a existência determinada e modelada após um messias crucificado. Seguir Jesus, ou ainda, ser seu discípulo, envolve segui-lo no caminho para a morte que Ele escolheu. Assim, o convite ao seguimento é um chamado à renúncia, um chamado a compartilhar o destino de Jesus.²³⁷

2.2.2 Tomar a cruz²³⁸ a cada dia

A chamada para ser um discípulo torna-se uma chamada para seguir Jesus no caminho da cruz.²³⁹ O “tome a sua cruz” é a imagem da crucificação de Jesus. Para FITZMYER, é essencialmente aí que reside a atitude do discípulo na imitação

²³⁵ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483.

²³⁶ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 482.

²³⁷ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 482.

²³⁸ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 115-116. Nos círculos cristãos, a palavra grega σταυροί é geralmente traduzida por “cruz”, embora na realidade o significado principal seja “poste”. Foi o que os persas, gregos e romanos usaram como instrumento de tortura ou mesmo para morte por empalamento ou crucificação. Ver HENGEL, M. em *Crucificação no Mundo Antigo e a loucura da mensagem da cruz*. É claro que na Palestina, não apenas sob o domínio romano, mas ainda antes, o termo σταυροί era usado no sentido de “cruz”, ou seja, referindo-se à crucificação. Flavius Josephus menciona explicitamente (*The Antiquities of the Jews*. XIII, 14, 2, n.380; XVII, 10, 10, n.295; *Die Judischen Feste Im Bellum Judaicum*. I, 4, 5-6, nn. 93-98; II, 12, 6, n. 241; II, 14, 9, n. 308; V, 11, 1, n. 451). Como um exemplo de outras expressões, consulte “pendurar em uma árvore” (At 5:30; Gl 3:13) ou “ser empalado vivo” (4QpNah (4Q Peshet Nahum: a crítica edição) 3-4, i, 7-8; 11QTemp (Temple Scroll from Qumran Cave 11) 64, 10-13, onde é até mesmo prescrito como punição para certos crimes cometidos em Israel). Mais explicações em FITZMYER, J. A. *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 40, p. 493-513; Além disso, alguns queriam ver uma alusão com a figura de Isaí carregando a lenha para o holocausto (Gn 22:6), mas para FITZMYER é altamente improvável que haja qualquer conexão entre esta máxima e o episódio de Isaí, isso porque a formulação grega do texto de Gênesis é bem diferente.

²³⁹ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 482.

do seu mestre. E ele ainda complementa dizendo que “o que se exige do discípulo é uma disponibilidade absoluta para oferecer o testemunho supremo da sua própria vida”.²⁴⁰

A cruz não era um instrumento judaico para a execução de criminosos, mas romano. Entretanto, na Palestina do primeiro século, a cruz era bem conhecida. Um criminoso condenado à morte por crucifixação, literalmente, “tomava a sua cruz” ou, pelo menos, o patibulum (parte horizontal), e a levava para a cena da execução.²⁴¹

Sobre essa questão, PLUTARCO, o historiador do primeiro século menciona: “Todo criminoso que é executado carrega sua própria cruz”.²⁴² Para NICHOL, provavelmente foi a isso que o escritor lucano fez alusão. No contexto em que Cristo menciona o ato de levar a cruz, é evidente uma referência não apenas às pequenas dificuldades e obstáculos que seriam enfrentados pelos discípulos, mas a necessidade de estar pronto para enfrentar a própria morte (Mt 16:21-22). Pelo menos foi isso que Jesus disse que aconteceria com Pedro se ele escolhesse continuar sendo seu discípulo (Jo 21:18-19).²⁴³ NICHOL menciona ainda que o “tome a sua cruz” é o assumir as responsabilidades que acompanham o discipulado, embora, fazendo assim, seja chamado a pagar o preço supremo.²⁴⁴ FITZMYER, por sua vez, acrescenta que mais tarde, essa imagem será aplicada ao Cirineu (Lc 23:26).²⁴⁵

Essa frase, “tome a sua cruz”, é tirada de Mc 8:34; mas, na realidade, vem de uma tradição anterior ao próprio Marcos.²⁴⁶ Entretanto, deve-se notar que em Marcos, mesmo cabendo um significado metafórico, este não é tão evidente quanto em Lucas, que ao redigir seu texto, acrescenta ao ditado a expressão *καθ’ ἡμεροαχαι* “dia após dia”, “diariamente”, para indicar que o chamado é para um estado de coisas sempre renovado; não é um apelo a uma decisão única ou uma resposta

²⁴⁰ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 115.

²⁴¹ NICHOL, F. D. *Matthew to John*, p. 458.

²⁴² NOLLAND, J. *Luke 9:21-18:34*, s. 482; cf. PLUTARCO. *De sera numinis vindicta*, 9.554b. Para referências adicionais, ver SCHELKLE, K. H. *Die Passion Jesu*, p. 218-219.

²⁴³ NICHOL, F. D. *Matthew to John*, p. 458.

²⁴⁴ NICHOL, F. D. *Matthew to John*, p. 458.

²⁴⁵ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 115.

²⁴⁶ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 115.

apenas a alguma situação específica.²⁴⁷ Além disso, para NOLLAND, a adição de Lucas é a identificação de um princípio da vida cristã a ser vivenciado apropriadamente, a cada dia. Ele ainda destaca que isso pode ter o efeito de enfraquecer o grau de orientação para a própria paixão de Jesus, mas a conexão ainda é forte, especialmente porque a caminhada diária para Jerusalém, a partir de 9:51, equilibra a perda de precisão causada pelo acréscimo.²⁴⁸

FITZMYER acrescenta que esse acréscimo editorial de Lucas projeta as demandas mais radicais do cotidiano do cristão. Ele menciona ainda que a adição é explicada pelas circunstâncias em que Lucas escreve. Do seu ponto de vista pessoal, a situação enfrentada pelo discípulo não é precisamente a perseguição por causa do Reino, mas uma compreensão profunda do que significa, na vida diária, manter a fidelidade sincera à pessoa de Jesus.²⁴⁹

Para BOVON, a frase “tome diariamente a sua cruz” (NVI) marca a direção da ética pessoal. Para ele “a fidelidade na fé nos leva ao sofrimento e ao seguimento dos passos de Jesus”. E ainda complementa que não se trata de exigir o sofrimento da cruz, mas compreende-se, de antemão, que o amor a Deus e o amor ao próximo (Lc 10:27-28) não podem ser alcançados sem se sacrificar e sem partilhar os seus sofrimentos.²⁵⁰

Além disso, FITZMYER acrescenta que o discípulo deve estar disposto a oferecer sacrifício diário no testemunho e no confronto quotidiano com a oposição e a hostilidade para com a existência cristã.²⁵¹ Em contribuição, NICHOL acrescenta que esse “tome diariamente a sua cruz” deve ser entendido como um ato diário de consagração da vida para a missão a qual os discípulos foram chamados e destaca que “se os homens odiaram Jesus, também se pode esperar que odiarão Seus representantes, os discípulos (cf. Jo 17:14).²⁵²

²⁴⁷ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 481.

²⁴⁸ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 482.

²⁴⁹ FITZMYER, ainda destaca que existe certa semelhança da frase “tome diariamente a sua cruz” (NVI) com 1Co 15:31. o que levou alguns comentaristas a suspeitar que o acréscimo de Lucas poderia ter vindo desse texto paulino. Mas o fato é que manuscritos importantes como, NC, C, a tradição textual “Koiné”, a versão Siro-Sinaítica, entre outros, omitem essa precisão; o que mostra, quase certamente, que essa omissão se deve a um desejo de harmonizar o texto de Lucas com o de sua fonte. FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 116.

²⁵⁰ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas* (Lc 1.1-9.50), p. 680-681.

²⁵¹ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 115.

²⁵² NICHOL, F. D. *Matthew to John*, p. 458; cf. Jo 15:18; 16:33; também o comentário de Mt 10:22 na mesma obra.

2.3. Escolha decisiva: Perder ou ganhar a vida? (vv. 24-25)

Qual é a tentativa catastrófica em querer “salvar a sua vida”? Na tentativa de se avaliar essa pergunta, faz-se necessário olhar para as duas máximas que se seguem (a do v. 24 e a do v. 25). Não só pelo fato de que existe uma conexão temática entre elas, mas especialmente porque essa conexão está em nível de linguagem, como já foi abordado no capítulo anterior. Assim, no que se refere ao “perder” ou “ganhar” a vida, alguns aspectos devem ser considerados.

Em primeiro lugar, deve-se olhar para o significado do vocábulo traduzido por “vida”, ψυχή (psique). NOLLAND ressalta que ψυχή não é “a alma” como seria possível no pensamento grego, mas sim “vida” (como em 6:9). Ele afirma que para Lucas, como para Jesus, a vida não é limitada pela morte, porque existe a ressurreição e julgamento futuro (cf. Mt 10:28).²⁵³ Entretanto, NOLLAND e LAUFEN salientam que ao mesmo tempo, o paradoxo do versículo não deve ser resolvido por um simples contraste desta vida e da vida além-túmulo.²⁵⁴

Nesse sentido, SCHWEIZER menciona que “Jesus está, portanto, dizendo ao homem que ele alcançará a vida plena somente quando ele não mais se apegar a ela, mas a encontrar na perda ou no sacrifício”.²⁵⁵ GRUNDMANN, por sua vez, afirma que “aquele que confia em Deus, que troca a vida pela morte, ganha a liberdade e a eternidade.”²⁵⁶ Já para FITZMYRER, a tradução do termo ψυχή traz um sentido negativo e outro positivo: o negativo, está relacionado ao entendimento do termo no contexto palestino, especialmente o judeu,²⁵⁷ do tempo de Jesus, que se pode presumir que não significava “alma”, mas uma realidade oposta (segundo a concepção dicotômica do grego clássico) e colabora com NOLLAND no sentido de que o significado de ψυχή não pode ser extrapolado para a “vida além”, em oposição à “vida presente”; o positivo tem a ênfase na realidade da existência, assim o significado de ψυχή seria o “eu”.²⁵⁸

²⁵³ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483.

²⁵⁴ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483; LAUFEN, R. Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums, p. 328-329.

²⁵⁵ SCHWEIZER, E. ψυχή, p. 642.

²⁵⁶ GRUNDMANN, W. Das Evangelium nach Markus, p. 228.

²⁵⁷ A expressão “salvar sua própria vida” ou “salvar sua própria psique” vem da versão grega do Antigo Testamento; cf. Gn 19,17; 1 Sm 19,11; Jr 48,6; 31.6.

²⁵⁸ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 117.

Em segundo lugar, deve-se captar o duplo sentido das expressões “perder” e “ganhar”: o homem não salva exatamente a sua vida quando quer salvá-la. “Salvar vidas” não é em si nada negativo, muito pelo contrário. Segundo BOVON, o que Deus quer é que cada ser humano salve a sua vida, e salienta que, o que o Cristo de Lucas condena é a atitude ou crença de querer salvar-se a si mesmo para si mesmo, acreditando ser isso possível através de ações, trabalho e/ou pensamentos.²⁵⁹ Em resumo, o ser humano erra em seu objetivo se deseja preservar sua vida apenas para seu próprio benefício e se esquece que a vida só lhe foi dada para que possa oferecê-la numa comunhão com os outros. Para BOVON, “este estranho aspecto da vida humana é explicado teologicamente diante do fato de que o fundamento e o objetivo final desta vida é o próprio Deus”.²⁶⁰ O próprio fracasso da justiça deve ser visto no plano psicológico das relações humanas: uma existência puramente egocêntrica é uma vida fracassada.²⁶¹

Além disso, DAUTZENBERG e SCHÜRMANN sugerem um contexto no qual a ameaça externa a Jesus e seu grupo de discípulos suscita o desafio de estar pronto para o martírio.²⁶² Isso pode de fato estar correto, dada a sensação de ameaça à vida que está por trás da formulação das máximas. Entretanto, NOLLAND menciona que deve-se considerar a possibilidade de que a ameaça à vida não venha de fora, mas pode ser representada pelo desafio do próprio ensino de Jesus.²⁶³ Em ambos os casos, a ameaça atinge todos os aspectos da vida e pode abranger inclusive o martírio. O ponto é que o desafio consiste em ser fiel a Jesus e à sua proclamação do Reino de Deus.²⁶⁴ NICHOL, por sua vez, colabora com esse pensamento e acrescenta que “salvar a sua vida”, nesse contexto, é buscar primeiramente as coisas da realidade atual, esquecendo do “Reino de Deus e a Sua justiça” (Mt 6:33), enquanto, “perder a vida” acontece por amor a Jesus quando “nega”, ou “renuncia” a si mesmo e toma a cruz de Cristo (ver com. de Mt 5:11,

²⁵⁹ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 681.

²⁶⁰ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 681.

²⁶¹ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 681.

²⁶² DAUTZENBERG, G. Sein Leben bewahren, p. 57 e SCHÜRMANN, F. H. Die kirche des anfangs, p. 543.

²⁶³ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483; BEARDSLEE, W. A. Saving one's life by losing it, p. 67, fala como a ideia da “ameaça a vida” está entrelaçada com a preocupação própria e autotranscendência que caracterizou a existência cristã desde o início.

²⁶⁴ Quanto a fidelidade a Jesus e a mensagem do Reino, em At 14:22, uma formulação diferente do mesmo princípio é encontrada. Sobre esse assunto, cf. NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483; FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 117.

16:24; cf. 1Pe 4:12-13). Um outro aspecto desse paradoxo destacado por NICHOL é que para o discípulo, para aquele que segue Jesus, não existe coroa sem cruz.²⁶⁵

Outro marcante aspecto indicado por NOLLAND, é que o desejo em salvar a vida é o oposto de levar a cruz. O versículo assume uma situação em que a vida está sob ameaça.²⁶⁶ Isso porque no contexto literário imediato, a ameaça é o apelo para carregar a cruz. NOLLAND ainda salienta que, em circunstâncias normais, é recomendável salvar a vida (6:9), mas aqui está envolvida uma escolha de lealdade fundamental (“por minha causa”), que nos leva além da conveniência. Nesse ponto, BOVON acrescenta que essa expressão apenas torna explícita a intenção de Jesus, e que esta referência a Cristo não condiciona a salvação ou vida cristã a uma nova lei, mas a comunhão com aquele que convida, o Cristo.²⁶⁷ Além disso, segundo NOLLAND, à luz do v. 26, buscar salvar a própria vida das severas dificuldades que “aquele que segue” encontrará em sua jornada no mundo, é uma forma de recusa a ser identificado com Jesus.²⁶⁸

FITZMYER ainda acrescenta que o contraste que é percebido nos dois hemistiches²⁶⁹ da máxima do v. 24 pode ser articulado entre uma “vida” na sua dimensão terrestre e biológica, e uma “vida” projetada para a transcendência, ou seja, não mensurável por preocupações materiais.²⁷⁰ BOVON acrescenta que, quanto ao segundo hemistiche, seria necessário colocar a expressão “perde a vida” entre aspas, pois só na aparência é uma vida perdida.²⁷¹

Cabe destacar o pensamento de BAUER, que menciona que a formulação original do ditado de Jesus deve ser comparada à exortação de um comandante de campo que adverte suas tropas para reconhecer que aquele que vira as costas e corre na tentativa de salvar a sua vida é quem de fato acaba perdendo a vida (luta), enquanto aquele que se mantém firme e enfrenta o perigo de frente, vive para contar

²⁶⁵ NICHOL, F. D. Matthew to John, p. 458.

²⁶⁶ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483.

²⁶⁷ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 681.

²⁶⁸ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483.

²⁶⁹ Traduzido do inglês, um *hemistich* é uma meia linha de verso, seguida e precedida por uma cesura, que compõe uma única unidade prosódica ou verso geral.

²⁷⁰ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 117.

²⁷¹ No segundo século, muitos pagãos julgavam a existência cristã como miserável, sem alegria e sujeita ao sofrimento. Sobre o desprezo pagão pela existência cristã, cf. LABRIOLLE, P. La réaction païenne. p. 117-124; e BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 681.

a história,²⁷² ou, pelo menos, morre na condição de um indivíduo livre. NOLLAND, no entanto, discorda dessa visão, pois destaca que “apesar das atrações óbvias, essa visão não faz justiça à perda real da qual fala Jesus”.²⁷³ Isso porque as concepções de “ganho” e “perda”, no contexto do chamado ao discipulado, estão relacionadas a uma mudança profunda que acontece na cosmovisão do indivíduo que escolhe o caminho do discipulado de Jesus. Trata-se de algo que não apenas está relacionado ao exterior, mas se inicia no interior, no mais profundo do ser, operando uma transformação completa, produzindo um indivíduo que, por mais que continue carregando as marcas de sua história, transforma-se em uma pessoa diferente (cf. Rm 12:2).

Ainda em relação ao “ganhar” ou “perder”, tem-se os aspectos da máxima do v. 25, que colaboram funcionando como um argumento, ou simplesmente um apelo, na tentativa de levar o ouvinte-leitor a escolher o caminho do discipulado. Assim, FITZMYER destaca que está implícito na frase “pois que adianta o homem ganhar o mundo inteiro” (NVI) o fato de que o benefício em conquistar o mundo é nulo: o esforço é inútil e sem sentido. Trata-se então de uma máxima que se refere à ambição humana de acumular conquistas e sucessos de todos os tipos (cf. Lc 12,16-21),²⁷⁴ e o que colabora com esse pensamento é a presença do verbo *κερδαίνω* (“ganhar”), uma vez que este verbo é um dos termos mais usuais para se referir à realização dos objetivos deste mundo: riquezas, sucessos, honras, etc.²⁷⁵ BOVON ainda menciona que o escritor lucano, em toda a sua obra, não simboliza a rejeição da fé pela imagem do adultério como no Antigo Testamento, mas sim pela avareza.²⁷⁶ NOLLAND, por sua vez, complementa que a imagem de ganho e perda, no v. 25, vem do mundo das transações comerciais: a verdadeira medida da situação de uma pessoa é determinada quando os ganhos e perdas foram calculados.²⁷⁷

²⁷² BAUER, J. B. é citado em NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483. Sobre a questão de “ganhar” ou “perder” em Mc 8:35 cf. XENOPHON’S, *Anabasis*, 3.1.43.

²⁷³ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 483.

²⁷⁴ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 117-118.

²⁷⁵ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 118; e BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas* (Lc 1.1-9.50), p. 682.

²⁷⁶ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas* (Lc 1.1-9.50), p. 681-682; e BOVON, F. *Le Dieu de Luc*, em *La parole de grâce*, p. 291-293.

²⁷⁷ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 484.

Além disso, NOLLAND argumenta que essa máxima é levada a extremos absolutos: “a riqueza cria a ilusão de segurança na vida, mas o horizonte da morte revela a natureza ilusória dessa segurança”.²⁷⁸ Em colaboração com esse pensamento, BOVON aponta que o uso de *ὁ κόσμος* com *ὅλος* nessa máxima é muito apropriado, pois faz referência ao mundo em sua totalidade, que inclui também a sede de poder. Para ele, a consequência final desse fantasma seria a espoliação de todos os outros seres humanos,²⁷⁹ o que está em contraste com o “tome diariamente a sua cruz” do v. 23. Nesse ponto, NOLLAND complementa que a máxima do v. 25 aponta para o “convite ao seguimento” no v. 23 de forma inteligível, tanto quanto ao conteúdo, como quanto ao bom senso, isso porque, cuidar do próprio bem-estar e segurança no mundo acaba não sendo tão importante, afinal, o chamado de Jesus para a abnegação leva à vida: o acúmulo das coisas boas deste mundo não pode nos proteger contra as perdas.²⁸⁰ Aqui pode-se ouvir as palavras de Paulo: “Mas o que para mim era lucro, passei a considerar perda, por causa de Cristo.” (Fl 3:7, NVI cf. 3:8-11).

Ainda sobre essa questão, NICHOL destaca que “ganhar o mundo inteiro” sempre foi a ambição das forças do mal, visíveis e invisíveis, tanto no presente como no passado.²⁸¹ DAUTZENBERG, por sua vez, mostra que esta máxima deve ser entendida em termos de uma crítica da busca ou confiança nas riquezas.²⁸²

2.4. Vergonha ou testemunho: a práxis do discipulado (v. 26)

Sobre a relação entre “vergonha” e “testemunho” existente na máxima do v. 26, talvez, a experiência de Pedro em Lc 22:56-60 seja um bom exemplo na compreensão do objetivo do autor lucano, uma vez que o testemunho, é em si, a práxis do discipulado (At 1:7-8 cf. Lc 24:48). Nesse sentido, para FITZMYER essa máxima é uma especificação do v. 24, na medida em que anuncia uma das implicações públicas no caso de se escolher “carregar a própria cruz”.²⁸³

²⁷⁸ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 484.

²⁷⁹ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 682.

²⁸⁰ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 484.

²⁸¹ NICHOL, F. D. Matthew to John, p. 458.

²⁸² DAUTZENBERG, G. Sein Leben bewahren, p. 71-75; cf. Lc 6:20:24.

²⁸³ FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3. p. 118; cf. 2Tm 2:12b.

Diante disso, BOVON menciona que ao invés dessa máxima possuir uma fórmula dupla e equilibrada, como em 12:8-9, possui simplesmente a menção do perigo de negar/envergonhar-se de Cristo, e acrescenta que a ideia de confessar a fé (12:8) está ausente, mas, em contraponto, está presente um verbo carregado de sentimento: ἐπαισχυνομαι (“ter um sentimento de vergonha”). Assim, para BOVON, a fé não é apenas uma questão de inteligência, mas também de coração.²⁸⁴ FITZMYER destaca que essa vergonha implica em um sentimento de desapontamento ou desencanto por pertencer a Jesus ou por se identificar ou ter sido identificado com sua causa. No contexto público, refere-se àquele sentimento de autoconsciência diante de outras pessoas, como no caso de Pedro, e acrescenta ainda que a relação do discípulo com Jesus não se limita a laços de natureza puramente pessoal.²⁸⁵ FITZMYER ainda destaca que essa mesma ideia está enunciada em termos mais positivos em 12:8-9.²⁸⁶

Além disso, para NOLLAND, a advertência no v. 26 é contra a ideia de ser tão influenciado por um ambiente que é hostil a Jesus e ao que Ele representa, a ponto de uma pessoa evitar ser identificada com Ele ou com seu ensino.²⁸⁷ Nesse sentido BOVON complementa ressaltando que é preciso grande solidez interior e um agudo senso de responsabilidade para, diante da sociedade, se ter coragem para testemunhar,²⁸⁸ uma vez que os seguidores de Jesus sempre são identificados, como Pedro foi (Lc 22:54-62). Por esse motivo, não é difícil se sentir envergonhado²⁸⁹ ao lidar com pessoas que possuem práticas e valores diferentes. BOVON salienta que os primeiros seguidores de Jesus tiveram que superar esse sentimento de vergonha, tanto entre os judeus, quanto entre os gentios helenistas, e lembra o testemunho de Paulo e de como ele superou esse sentimento: “não me envergonho do evangelho” (Rm 1:16). Para BOVON, não se trata apenas de um sentimento de vergonha, mas de uma atitude de todo o ser, isso porque a vergonha paralisa o homem e dita sua conduta, interior e exterior.²⁹⁰ NOLLAND ainda

²⁸⁴ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas* (Lc 1.1-9.50), p. 682-683.

²⁸⁵ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 118.

²⁸⁶ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 118.

²⁸⁷ Pedro é um bom exemplo dessa vergonha. NOLLAND, J. *Luke 9:21-18:34*, s. 484; cf. Lc 22:54-62.

²⁸⁸ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas* (Lc 1.1-9.50), p. 682-683.

²⁸⁹ Sobre a vergonha no Antigo Testamento, STOLZ, F. בוש, p. 269-272, insiste nos dois aspectos complementares desse verbo, objetivo (ruína) e subjetivo (vergonha).

²⁹⁰ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas* (Lc 1.1-9.50), p. 682-683.

complementa dizendo que não importa o motivo que leva o indivíduo a se envergonhar do Cristo e das suas palavras, o repúdio a Jesus terá sua contrapartida no momento em que o Filho do Homem vier em sua glória.²⁹¹

2.5. O discipulado a serviço do Reino de Deus (v. 27)

A última máxima, não menos importante que as anteriores, trata-se de uma declaração de garantia para aqueles que estão ouvindo as palavras ditas por Jesus e respondendo positivamente ao convite para segui-lo até a cruz.²⁹² Evidentemente, o vínculo é com o convite do v. 23.

O convite para o seguimento, para o discipulado, para a renúncia, para seguir Jesus até a cruz, para perder a vida por Ele, é de certa forma contrastado no v. 27 com a declaração de que alguns que ali estão a ouvi-lo “não experimentarão a morte” sem antes verem o “Reino de Deus”. Algo que leva a pergunta: o que o hagiógrafo tinha em mente ao fazer essa construção narrativa?

É bastante aceitável que, até certo ponto, o autor lucano siga o sentido básico da expressão “ver o Reino de Deus” como na sua fonte marcana, preservando sua projeção para o futuro, até mesmo dentro de um horizonte escatológico (cf. Mc 8:38-9:1 em correspondência com Mc 13).²⁹³ Mas, não se pode esquecer o momento no qual o evangelho de Lucas é produzido. As perseguições contra os seguidores de Jesus somadas à demora da parousia, leva o autor a uma mudança de ênfase, e até mesmo de significado, em relação a sua fonte.²⁹⁴ Nesse sentido, CONZELMANN menciona que essa mudança se dá especialmente no conceito de Reino: a ênfase não está mais na parousia, mas na “situação” que é criada pela presença do Cristo,²⁹⁵ e mais tarde pela presença do Espírito (24:49 cf. At 1:7-8). BOVON amplia essa ideia acrescentando que, para o escritor lucano, o fim não é

²⁹¹ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 484; cf. Lc 22:54-62. Pedro é um bom exemplo dessa vergonha.

²⁹² FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 119-120; e BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas* (Lc 1.1-9.50), p. 684. BOVON destaca que, o “alguns” τινες do v. 27 em Lucas 9, são os discípulos e crentes que responderam positivamente aos padrões dos v. 23-26, em particular os Doze.

²⁹³ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 485; Sobre a história da interpretação de Lc 9:27, cf. KÜNZI, M., *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Algunas referências no Evangelho segundo Lucas sobre o “Reino de Deus” podem ser encontradas em 4:43; 10:9; 11:2,20; 17:21; 19:11.*

²⁹⁴ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, vol. 3, p. 120. Para um estudo mais detalhado sobre esse tema a partir de Mc 8:38, ver KÜMMEL, W. G. *Promise and Fulfillment*, p. 25-29.

²⁹⁵ CONZELMANN, H. *Die Mitte der Zeit*, p. 56.

mais iminente, e por isso ele nega um fim apocalíptico próximo,²⁹⁶ enfatizando que “em Jesus, este ‘Reino de Deus’ está ali, presente, embora ainda não em toda a sua glória e plenitude”.²⁹⁷

Aparentemente, Lucas se deixa inspirar pelo Evangelho da infância (Lc 1-2), e a promessa feita ao velho Simeão, se torna um novo paradigma do Reino, por que depois de ver o Cristo bebê (a salvação), Simão então pode morrer (2:26-30). Assim, para o escritor lucano, da mesma forma, os contemporâneos de Jesus podem morrer em paz, porque viram Jesus (9:27).²⁹⁸ BOVON destaca ainda que, Lucas deixa a forma da frase “de modo nenhum experimentarão a morte antes de verem o Reino de Deus” a mais intacta possível, se comparada com Marcos, e também mantém a ideia de um lapso de tempo entre o momento em que Jesus falou e o momento em que “o Reino virá”.²⁹⁹ Quanto a isso, é possível deduzir que Lucas está, num primeiro momento, situando esse lapso de tempo entre aquele momento até a ascensão.³⁰⁰ E se olhar para a definição de Lucas sobre o apostolado (At 1:21-23), pode-se notar que ele é coerente e considera também o mesmo espaço de tempo. Ao fazer isso, Lucas interpreta a frase em um sentido radicalmente novo, mas não parece trair o pensamento original. Nesse sentido, BOVON destaca que Lucas aponta para uma relação mais estreita entre a atividade de Jesus e o Reino de Deus (11:20),³⁰¹ algo que irá impactar o pensamento da igreja nos séculos que se seguirão.

Em colaboração a esse pensamento, FITZMYER indica ser mais provável que o autor lucano esteja se referindo a uma concepção sobre o Reino adquirida pelos seguidores de Jesus (8:10).³⁰² Em todo caso, esta máxima do Cristo lucano aponta para uma realidade futura, mas também presente. Nesse sentido, NOLLAND destaca que a ligação do v. 27 com o conjunto de vv. 23-26 aponta para o tempo em que as recompensas, ganhos e perdas, decorrentes das escolhas feitas diante do convite de Jesus, acontecerá, e isso não se dará em algum futuro remoto incerto,

²⁹⁶ CONZELMANN, H. El centro del tiempo, p. 152-153.

²⁹⁷ Uma tradução livre de BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 683-684.

²⁹⁸ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 684; Cf. CONZELMANN, H. El centro del tiempo, p. 204.

²⁹⁹ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 684.

³⁰⁰ BOVON, F. Luc le theologien, p. 22-24,45-47,31,48,1.

³⁰¹ BOVON, F. El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50), p. 684.

³⁰² FITZMYER, J. A. El Evangelio según Lucas, vol. 3, p. 120. Para um estudo mais detalhado sobre esse tema a partir de Mc 8:38, ver KÜMMEL, W. G. Promise and Fulfillment, p. 25-29.

mas dentro do período de vida. NOLLAND ainda complementa que as dificuldades enfrentadas pelas gerações posteriores, e talvez até para a própria geração de Lucas, devido às perseguições somadas a demora da parousia, serão tratadas no capítulo 21 do evangelho.³⁰³

Essa mudança de ênfase e de significado em relação ao conceito do Reino, evidentemente, foi gradual. Já não bastava mais apenas testemunhar com palavras sobre aquele a quem se segue. O foco de um testemunho a respeito dos eventos relacionados a paixão, ressurreição e ascensão, não desaparece, mas acaba sendo reorientado para um testemunho de vida, pessoal, onde aquele que escolheu seguir e “carregar a cruz” com o Cristo, assim como o Cirineu (Mc 15:21-22), não apenas é capaz de “ver o Reino de Deus”, mas se torna um agente na expansão desse Reino no mundo (24:45-48 cf. At 1:7-8).

Como nota, cabe destacar que essa compreensão lucana relativa ao tempo em que o Reino de Deus seria “visto” por “alguns” daqueles que estavam a ouvir o convite de Jesus ao discipulado, leva o hagiógrafo a construção literária que tem como sequência o relato da “transfiguração”, onde, segundo NOLLAND é apresentada a “sua glória” (v. 26), numa tentativa de antecipação da chegada do Reino, algo que segundo Lucas foi presenciado por três daqueles discípulos (9:28-29). Além disso, a linguagem pode estar relacionada a expectativa dos seus seguidores de certa iminência do aparecimento e estabelecimento do Reino de Deus (cf. 19:11).³⁰⁴

³⁰³ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 486.

³⁰⁴ NOLLAND, J. Luke 9:21-18:34, s. 485;

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O “convite ao discipulado” feito por Jesus na conclusão do seu ministério na Galileia, chamando homens e mulheres a segui-lo, foi apresentado academicamente como um objeto de estudo profundamente rico. Tanto em vista da percepção estética, quanto da reflexão teológica, o breve ato de fala do protagonista da narrativa lucana pôde ser observado a partir de pontos de vista potencialmente inovadores. Portanto, o que foi possível desenvolver neste trabalho dissertativo corresponde a um vislumbre introdutório objetivando abrir caminho para investigações mais avançadas. Percebeu-se que o estudo literário do texto bíblico, quando realizado com competência metodológica, é capaz de promover reflexões teológicas com distinção à produção acadêmica da Pós-Graduação.

Como foi evidenciado no desenvolvimento do primeiro capítulo dessa dissertação, a perícopes analisada neste trabalho é parte de uma seção que funciona como um divisor de águas no evangelho lucano, indicando sua importância decisiva para a compreensão das camadas de significado subjacentes à narrativa. Além disso, a configuração retórica adotada pelo discursista, em seu ato de fala, dialoga profundamente com questões temáticas que emergem no desenvolvimento do texto lucano. Nessa relação com o mundo narrado, as palavras do protagonista constituem-se como principal chave de leitura para a compreensão da experiência do discipulado cristão. Ainda, a aproximação estética ao texto se demonstrou uma tarefa imprescindível, visto que, em virtude da consistência de sua relação com a narrativa, indicou caminhos de acesso, igualmente consistentes, ao conteúdo teológico do texto. Os elementos retóricos, evidentes na configuração sintática e na densidade das cinco máximas que sucedem ao convite do discursista, constituem-se elementos sinalizadores do eixo no qual o discurso se desenvolve em direção aos seus destinatários, transportando ao atual ouvinte-leitor uma mensagem intrinsecamente contundente.

Ao serem desenvolvidos os tópicos do segundo capítulo desta dissertação, percebeu-se o quanto a narrativa está carregada de uma tradição cultural no que tange ao conceito e experiência do discipulado no mundo sobre o qual Lucas escreve. A forma como o hagiógrafo empresta sua voz para o protagonista da narrativa é através de um discurso direto onde são apresentados os desafios e

recompensas para aquele que decide responder positivamente ao convite pronunciado. Entretanto, destaca-se a intenção de se ir além dessa tradição cultural existente, na direção de um compromisso mais profundo e permanente de discipulado. Além disso, a narração faz uso de máximas em formas proverbiais com o intuito de comunicar com clareza ao ouvinte-leitor o escopo no qual o discipulado de Jesus é constituído, fazendo uso, até mesmo, de um aparato cênico na tentativa de dar ênfase ao momento onde as recompensas serão plenamente concedidas ao indivíduo que escolhe seguir Jesus na condição permanente de discípulo. Tal esforço retórico cumpre o propósito de não apenas informar, mas, de proporcionar certa segurança diante da renúncia exigida ao escolher o discipulado do Cristo. Assim, em uma progressão, o discursista quer que as implicações ao discipulado sejam plenamente compreendidas, enquanto espera que os seus ouvintes-leitores respondam positivamente ao convite para se tornarem discípulos.

Assim, a partir da metodologia exegética e de uma hermenêutica no âmbito da pragmática linguística, adotadas nesta dissertação, pode-se olhar para a narrativa na intenção de extrair algumas abstrações e reflexões, como segue:

A primeira máxima (v. 23) formula uma tríplice exigência: renúncia pessoal, aceitação sincera da própria cruz e seguimento de Jesus, e assim define-se os princípios fundamentais da fidelidade cristã. As primeira e terceira exigências não parecem excessivamente complexas; mas, a segunda expressa por meio de uma metáfora, requer significativa reflexão. Especialmente porque a imagem dessa metáfora no Evangelho segundo Lucas, corresponde a Simão o Cirineu, que carrega a cruz de Jesus seguindo “atrás dele” (Lc 23:26), em particular pelo fato de que o hagiógrafo não apresenta em seu relato a figura de Jesus com a cruz sobre os ombros.

De certa forma, o Cirineu é cristianizado na narrativa lucana como a figura daquele que segue o caminho de Jesus, num contraste com os discípulos de Jesus, cuja presença não é mencionada na narrativa, embora Lucas não diga que eles abandonaram seu Mestre. Ainda, a metáfora é muito poderosa, e ao mesmo tempo extrema, pois o protagonista faz uso da imagem “carregar a cruz” precisamente para mostrar o tipo de desafio encontrado por quem aceitar acompanhá-lo na jornada. Uma imagem que possui uma carga de sentimentos, uma vez que a cruz, que era

um instrumento, não apenas de punição aplicada aos inimigos do estado romano,³⁰⁵ mas também de martírio se considerar a época em que o texto foi produzido.

É nesse ponto que se revela a importância da primeira e terceira exigências, uma vez que “tomar diariamente a cruz” e seguir Jesus, é uma escolha que só poderia acontecer de forma consciente das implicações dessa decisão, pois esta conduz a uma renúncia profunda: o “negar a si mesmo”, em toda sua dimensão, porque só quem está disposto a deixar tudo para trás, só quem está disposto a carregar a cruz é que conseguirá seguir Jesus em sua jornada e consequentemente chegar ao final dela.

A segunda máxima (v. 24), escrita em forma proverbial, exige uma avaliação da própria vida, determinada pelo compromisso com a pessoa de Jesus e com o Reino que ele prega. Exposto a partir do paradoxo entre o “perder” e o “ganhar” a vida, a primeira parte desse provérbio evoca a ideia de errar o objetivo/alvo. Isso porque o Reino anunciado por Jesus é orientado a uma experiência de vida que flui na direção daquele que se encontra no caminho do discípulo, e assim, é reafirmado que o desejo de preservar sua vida apenas para seu próprio benefício, esquecendo-se que o propósito da vida é a comunhão com os outros, é o mesmo que perdê-la. Toda atitude ou crença em querer salvar-se a si mesmo apenas para si mesmo em uma existência puramente egocêntrica, é de fato perder tudo.

O desejo egoísta de salvar a própria vida, é o oposto a “tomar a cruz”. Porém, o que Deus quer é que cada ser humano acolha a salvação em sua vida. Assim, a segunda parte desse provérbio descola o “salvar a vida” para uma escolha a um compromisso e lealdade fundamental com aquele que discursa (“por minha causa”), ou seja, o Cristo, que segue um caminho de renúncia e sacrifício pelo próximo.

Assim, implicitamente, a segunda parte do provérbio, evoca o “negar-se a si mesmo”, mas não só isso: suscita o desafio ao discípulo de estar pronto para enfrentar perdas, sacrifícios e ameaças à vida, e até mesmo o martírio. Fato este que muitos daqueles contemporâneos a Lucas, que escolheram o caminho do discipulado, estavam a experimentar.

Trata-se, então, de um paradoxo que propõe a ideia de que vida plena implica em não viver apegado à própria vida mas em renúncia pelo outro, e este é o Cristo. Dessa forma, “salvar a vida” não está relacionada a uma nova lei, ou norma, ou

³⁰⁵ PLUTARCO. De sera numinis vindicta, 9.554a; na edição teubneriana, 3.410.

doutrina, ou, simplesmente, a uma nova conduta, ou um novo caminho de vida; mas é condicionada exclusivamente à comunhão com aquele que convida.

A terceira máxima (v. 25) continua o desenvolvimento do paradoxo proposto no provérbio que a antecede, mas desloca a ênfase para um dos princípios centrais do ensino de Jesus: a atitude do discípulo diante das realizações e sucessos materiais. Tem como eixo central a ambição humana de acumular conquistas e sucessos de todos os tipos, o que inclui também a sede de poder que invariavelmente leva à desumanização, o que está em contraste e em oposição com o Reino anunciado por Jesus. Também coloca em cheque o fato ilusório de que toda e qualquer segurança que possa resultar do “ganhar o mundo inteiro” tem sua natureza ilusória revelada no horizonte da morte. Assim, o “ganho”, resultante da ambição, implica em um benefício nulo, num esforço inútil e sem sentido.

Dessa forma, essa máxima trata de extremos absolutos, pois a ambição, está em si mesma, em direta oposição a renúncia, ao “negue-se a si mesmo”, e como consequência, impede, ou apenas evidencia, a impossibilidade de tomar a cruz e seguir Jesus. Mas os termos desta máxima não podem ser interpretados como se Jesus estivesse reivindicando um ópio do povo. E isso é particularmente importante em um evangelho como o de Lucas, no qual a atitude em relação às riquezas - na verdade, muito ambivalente e até ambígua - é frequentemente tingida de negatividade. O que essa máxima realmente defende é um sistema de prioridades, e aponta para o convite ao seguimento de forma inteligível, pois o acúmulo das coisas boas deste mundo não pode proteger contra as perdas.

A quarta máxima (v. 26) constitui um desafio para o discípulo. Pois aquele que é chamado a seguir, deve, com decisão, estar pronto para enfrentar as exigências que lhe impõe uma posição pública de lealdade à causa de Jesus e à construção do Reino. Isso porque, o testemunho é, em si, a práxis do discipulado. Refere-se a autoconsciência diante de outras pessoas e, assim, o eixo dessa máxima torna-se a ideia da vergonha, pois esta não é nada menos que um testemunho sobre existência de algum sentimento de medo, desapontamento ou desencanto por pertencer a Jesus ou por se identificar ou ter sido identificado com ele ou com sua causa.

Dessa forma, o testemunho do discípulo de Jesus não se limita a laços de natureza puramente pessoal. A advertência é contra o fato do discípulo se permitir ser tão influenciado por um ambiente que é hostil a Jesus e ao que ele representa, a

ponto de não querer ser identificado com Cristo. Além do que, a vergonha não é apenas um sentimento em si, mas de uma atitude de todo o ser, que paralisa o indivíduo e dita sua conduta, interior e exterior.

Assim, a vergonha denuncia que a renúncia por Jesus não foi completa, porque aquele que “nega a si mesmo”, por Jesus, não se envergonha de ser identificado como discípulo dEle. O que significa que o discipulado cristão exige grande solidez interior e um agudo senso de responsabilidade diante da sociedade, uma vez que os seguidores de Jesus são reputados mediante ao testemunho que dão. Em última análise, não importa o motivo que leva o indivíduo a se envergonhar do Cristo e das suas palavras, o repúdio a Jesus terá sua contrapartida no momento em que o Filho do Homem vier em sua glória.

A última máxima (v. 27) tem sua ênfase nas garantias para aqueles que “negam a si mesmos” e respondem positivamente ao convite de Jesus para segui-lo em sua jornada até a cruz. A garantia é “ver o Reino de Deus”. Nesse ponto, o terceiro Evangelho estabelece um vínculo mais íntimo entre o Reino e o seguimento de Jesus. Para o escritor lucano, o fim não é mais iminente, algo que, somado às perseguições contra os seguidores de Jesus promove-se uma mudança de ênfase: não está mais na parousia, está agora no Reino, na “situação” que é criada pela presença do Cristo. Em Jesus, o Reino de Deus se revela e se torna presente, embora ainda não em toda plenitude. Entretanto, a ideia de um lapso de tempo entre o momento em que Jesus fala e aquele em que a plenitude do Reino se manifestará, é mantida.

Assim, esta máxima continua apontando para uma realidade futura, mas Lucas a aproxima do presente, estreitando a ligação entre essa máxima e as que a antecederam, inferindo que o tempo em que as recompensas decorrentes da escolha pelo seguimento de Jesus mediante ao “negar-se a si mesmo” não se dará em algum futuro remoto incerto, mas dentro do período de vida do discípulo. Já não bastava mais apenas testemunhar com palavras sobre aquele a quem se segue. O foco de um testemunho a respeito dos eventos relacionados a paixão, ressurreição e ascensão, não desaparece, mas acaba sendo reorientado para um testemunho de vida pessoal, onde aquele que escolheu “seguir”, “negar a si mesmo” e “carregar a cruz” com o Cristo, assim como o Cirineu, não apenas vê o Reino de Deus, mas se torna um agente de sua expansão no mundo.

Em complemento, o convite ao discipulado é um convite dirigido a qualquer pessoa que esteja a ouvir e que esteja disposta a um compromisso com a pessoa de Jesus: unicamente isso. É um convite especialmente feito para aqueles que não tinham sido capazes de confessar a Cristo como Pedro confessou. É um convite dirigido para aqueles discípulos que já seguiam a Jesus convidando-os a experimentar um tipo de relação mais profunda. É um convite que, na perspectiva daquele que está a narrar, se espera uma resposta positiva, de livre escolha, mas consciente das implicações que essa escolha acarretará. Não se trata de indicar o caminho para a fé, nem tão pouco se trata de um programa de carreira de vida pelo qual se deva lutar. Nem tão pouco ainda, e de acordo com determinados padrões humanos, mereça algum sacrifício de qualquer coisa ou de si mesmo. A única coisa que se pode saber sobre o conteúdo desse convite é o “siga-me”, que implica em uma simples decisão de andar atrás de Jesus, e com Jesus. Assim, não existe sentido algum em responder positivamente a esse convite quando o objetivo, a meta, a razão, o alvo final, daquele que segue, não é o Cristo.

Além de que, o convite em si mesmo é um convite a uma renúncia. Porque, quando se responde positivamente ao convite, assume-se entregar o controle da vida para aquele a quem se escolhe seguir. E esse sentido de renúncia não pode ser expressa de melhor forma além do “negue-se a si mesmo”. Isso porque, não existe experiência de discipulado sem renúncia profunda; sem abandonar as vaidades, e narcisismos; sem abandonar a arrogância e soberba; sem abandonar a popularidade e fama; sem abrir mão de tesouros deste mundo; sem abandonar verdades e crenças pessoais; sem abandonar certas doutrinas; sem abandonar os “rabinos”, sejam eles quem forem; sem deixar os fardos pesados para trás e caminhar em frente, seguindo; sem estar disposto a começar uma nova história; sem estar disposto a se tornar um sucessor e imitador do Cristo; sem abrir mão de tudo e qualquer coisa que te impeça de estar seguindo o Cristo.

Assim, o chamado ao discipulado é, em si, um chamado a renúncia a todo tipo de autorreferencialidade, autossuficiência, autopreservação, autojustificação; a todo tipo de partidarismo, seja político, social ou religioso. É um chamado a renúncia e subversão a todos os legalismos e ideologismos que nada possuem de Cristo. É um chamado exclusivo a uma experiência com a pessoa de Jesus, porque, para aquele que segue, Jesus é o único caminho.

Então, não se trata de um tipo de renúncia compartimentalizada, de áreas pessoais específicas, mas aquele tipo de deixar coisas para trás para se tornar um novo tipo de indivíduo com um novo tipo de vida. Nesse sentido, o “negar-se a si mesmo” se torna um ato que compromete o resto da vida porque cria imediatamente uma nova situação, cria uma ruptura com o passado separando, assim, o discípulo de sua existência anterior, impulsionando para a frente, para uma nova experiência, para uma nova história, única, exclusiva e permanente com o Cristo.

Não existe, portanto, uma melhor forma de ilustrar o tipo de renúncia necessária ao seguimento de Jesus do que a própria imagem utilizada pelo escritor lucano ao dizer “tome a sua cruz”. Algo que, no contexto do autor, implica em seguir os passos de Jesus até o calvário. Seis vezes nos evangelhos é feita a referência ao “tome a sua cruz” para os seguidores de Jesus. O “tome a sua cruz” expressa de maneira única a renúncia do eu diante do Cristo, afinal, a meta do discípulo é se tornar alguém como seu mestre e, para isso, é necessário trilhar o seu caminho. É uma demanda universal que se aplica a todos que optam por seguir a Jesus, sem exceção.

Lucas, no entanto, não podia deixar de informar que o tomar a cruz não se trata de um ato único, pontual e exclusivo, mas sim de algo que deve acontecer dia após dia. Uma ideia de algo contínuo e permanente, com potencial para produzir um processo de crescimento, de amadurecimento, na intenção de que o discípulo alcance a maturidade de Cristo. Mesmo diante do fato de que nesta vida nunca se alcançará por completo, a não ser, mediante a graça salvadora de Deus comunicada em Jesus Cristo, aquela que completa no discípulo aquilo que lhe falta no final da sua jornada, para que, então se possa ver a Deus.

É nesse sentido que o convite ao discipulado é um convite a uma reorientação diária da vida. Um responder a cada momento, de maneira positiva, ao convite de Jesus para trilhar o caminho dEle, com Ele e em comunhão com outros. É um lembrete para que o discípulo nunca se dê por satisfeito e para que nunca pense que já atingiu a plena meta da jornada. Trata-se de um processo iniciado misteriosamente pela graça antes mesmo do discípulo dizer, de forma consciente, seu primeiro sim a Jesus e se conclui apenas quando o discípulo estiver, junto de Deus, em plena posse da promessa implícita naquele chamado de amor: siga-me.

Assim, todo aquele que, alcançado pelo chamado, escolhe o caminho do discipulado, acima de tudo, necessita ter consciência de que essa é uma escolha de morte e vida, porque “aquele que não carrega sua cruz e não me segue não pode ser meu discípulo” (Lc 14:27, NVI). Em outras palavras: sem cruz, sem renúncia, sem o “negue-se a si mesmo”, não há como seguir a Cristo!

Entretanto, uma última coisa precisa ser mencionada. Cruz sem amor é loucura e desespero! Cruz sem amor é suplício sem sentido! Cruz sem amor não é redenção, muito menos redentora! Afinal, não é o sofrimento que salva ou que leva à salvação. A salvação é algo que Deus oferece gratuitamente, em Jesus Cristo, que é o caminho, e que convida a todos para seguir com ele em direção ao Pai. Assim, não pode existir verdadeiro discipulado sem amor, simplesmente porque o amor é a força que move o discípulo e que produz a coragem necessária para negar a si mesmo, para tomar diariamente a cruz e seguir Jesus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AALEN, Sverre. ὁλόα, em BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, Vol. I (São Paulo, SP: Vida Nova, 2000).

ABERBACH, Moshe. "Relations between master and disciple in the talmudic age", em ZIMMELS, H. J.; RABINOWITZ, J.; FINESTEIN, I. (eds.). *Essays presented to chief rabbi Israel Brodie on the occasion of hisseventieth birthday*. Jew's College Publications New Series, Vol. I, nº 3. (London, UK: Soncino, 1967).

BARNES, Timothy D. *Tertullian: a historical and literary study* (Oxônia, UK: Oxford University Press, 1985).

BAUER, J. B., "Wer sein Leben retten will..." Mk 8,35 Par., em BLINZLER, J. (ed.) *Neu-testamentliche Aufsätze* (Ratisbona, DE: Fredrich Pustet Verlag, 1963).

BEARDSLEE, William A. *Saving one's life by losing it*. JAAR - Journal of the American Academy of Religion, Vol. XLVII, Art. 1 (Oxônia, UK: Oxford University Press, 1979).

BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini* (São Paulo, SP: Paulinas, 2010).

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado* (São Pulo, SP: Mundo Cristão, 2017).

BOVON, François. "Le Dieu de Luc", em DELORNE, Jean; GEORGE, Augustin. *La parole de grâce: études lucaniennes à la mémoire D'Augustin George II*, Vol. LXIX/2 (Paris, FR: Recherches de Science religieuse, 1981).

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas (Lc 1.1-9.50)*, Vol. I (Salamanca, ES: Ediciones Sígueme, 1995).

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas (Lc 9.51-14.35)*, Vol. II (Salamanca, ES: Ediciones Sígueme, 2002).

BOVON, François; KOESTER, Helmut. *Luke 1: a commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002).

BOVON, François. *Luc le théologien: vingt-cinq ans de recherches*, 3e édition revue et augmentée (Genève, CH: Labor et Fides, 2006).

BRANDENBURGER, Egon. σταυρός, em BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, Vol. I (São Paulo: Vida Nova, 2000).

BRUCE, Frederick F. *New international Bible commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1979).

CAIRNS, Early E. *Christianity through the centuries: a history of the christian church* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996).

CANALE, Fernando. *The Cognitive Principle of Christian Theology: A Hermeneutical Study of the Revelation and Inspiration of the Bible* (Berrien Springs, MI: Andrews University Lithotech, 2005).

CARSON, Donald A. "Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What?", em FRANCE, R. T.; WENHAM, D. (eds.). *Studies of History and Tradition in the Four Gospels II*. JSOT - Journal for the Study of the Old Testament, Gospel Perspectives 2 (Sheffield, UK: JSOT Press, 1981).

CARSON, Donald A. *Exegetical fallacies* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996).

CARSON, Donald A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, León. *Introdução ao Novo Testamento* (São Paulo, SP: Vida Nova, 1997).

CHILTON, Bruce D. *God in strength: Jesus' announcement of the Kingdom studien zum Neuen Testament und seiner umwelt*, Serie B, Vol. I (Feistadt, AT: Plöchl, 1979).

CLARKE, Adam. *First Kings*, em Clarke's commentary, electronic edition. (Albany, OR : Ages Software, 1999).

CONCILIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum* (São Paulo: Paulus, 2001).

CONZELMANN, Hans. *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen, DE: Mohr Siebeck, 1954).

CONZELMANN, Hans. *El centro del tiempo: La teologia de Lucas* (Madrid, ES: Fax, 1974).

CRIOX, Geoffrey E. M. S. *Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy* (Oxônia, UK: Oxford University Press, 2006).

DAUBE, David. "Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels", em GATHERCOLE, Simon (ed.) *New Testament Studies*. Vol. XIX (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1972). Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/new-testament-studies/article/abs/responsibilities-of-master-and-disciples-in-the-gospels/97742AE20AD53D98F1ED046E314F7C8E>>. Acesso em: 26 jan. 2021.

DAUTZENBERG, Gerhard. *Sein Leben bewahren: psychē in den Herrenworten der Evangelien* (Kempten, DE: Kösel-Verlag GmbH & Co., 1966).

DAVIDSON, Francis. *O novo comentário de Bíblia* (São Paulo, SP: Vida Nova, 1963).

DeVRIES, Simon J. *1 Kings*. WBC - Word Biblical Commnetary, second edition, eletronic edition. Vol. XII (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing Company. 1985).

DIHLE, Albert. ψυχή, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. IX (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1977).

DILLMANN, Rainer; e PAZ, Cesar A. M. *Comentario al evangelio de Lucas: un comentario para la actividad pastoral* (Estella, ES: Verbo Divino, 2006).

DUNN, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006).

EARLE, Ralph. SANNER, A. Elwood. CHILDERS, Charles L. *Mateus a Lucas. Comentário bíblico BEACON*, Vol. VI (Rio de Janeiro, RJ: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2006).

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-crítico* (São Paulo, SP: Loyola, 1994).

ERNST, Josef. *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg, DE: Verlag Friedrich Pustet, 1976).

FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos* (São Paulo: Loyola, 1991).

FITZMYER, Joseph A. "Crucifixion in ancient Palestine, Qumran literature, and the New Testament," em HOPPE, Leslie J. *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. XL.4 (Washington, DC: Catholic Biblical Association, 1978).

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas*, Vol. I (New York, NY: Doubleday & Company, 1981).

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas*, Vol. III (New York, NY: Doubleday & Company, 1986).

FOERSTER, Werner. σὺζω, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. VII (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1971).

FOHER, Georg. σὺζω, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. VII (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1971).

FRIBERG, Timothy; FRIBERG, Barbara; MILLER, Neva F. *Analytical Lexicon of the Greek New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000).

GEORGE, Bob. *La vraie vie chrétienne: condamné et travaux forcés ou acquitté et la vient abondance?* (Olonzac, FR: Editions L'Oasis, 2019).

GERHARDSSON, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala, SE: Gleerup, 1961).

GINGRICH, F. Wilbur. *Shorter Lexicon of the Greek New Testament* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983).

GIORDANI, Mário C. *História de Roma* (Petrópolis, RJ: Vozes, 1968).

GLOMBITZA, Otto. "Die christologische Aussage des Lukas in seiner Gestaltung der drei Nachfolgeworte Lukas IX 57–62", em *Novum Testamentum: an international quarterly for New Testament and related studies*, Vol. XIII (Leiden, NL: Brill Publishers, 1971).

GONÇALVES, Kleber O. *A critique of the urban mission of the church in the light of an emerging postmodern condition* (Berrien Springs, MI: Andrews University, 2005).

GOULDER, Michael D. *Luke: A New Paradigm*. JSNTSup - Journal for the Study of the New Testament Supplement, Series V 20, Department of Biblical Studies of Sheffield Academic (Yorkshire, UK: Sheffield Academic Pr, 1989).

GRAY, John. *I and II Kings: a commentary*. OTL - The Old Testament library, second edition (Louisville, KY: Westminster John Knox Pr, 1970).

GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta M. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica* (São Paulo, SP: Paulinas, 2020).

GROESCHEL, Craig. *The Christian Atheist: Believing in God but* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011).

GRUNDMANN, Walter. "Das Evangelium nach Markus", em *THKNT - Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Vol III (Berlin, DE: Evangelische Verlaganstalt, 1961).

HENDRIKSEN, William; KISTEMAKER, Simon J. *New Testament commentary: Exposition of the Gospel According to Luke* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1978).

HENGEL, Martin. *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishing, 1977).

HENGEL, Martin. *The cross of the Son of God* (London, UK: SCM Press, 1986).

HENGEL, Martin. *Seguimiento y Carisma: La radicalidad de la llamada de Jesús* (Santander, ES: Sal Terrae, 1982).

HERCENBERG, Bernard D. *O Exílio e o Poder de Israel e do Mundo: ensaio sobre a crise dos limites da representação e do poder* (São Paulo, SP: Paz e Terra, 1996).

HESCHEL, Abraham J. *Los Profetas: Concepciones históricas y teológicas* (Buenos Aires, AR: Editorial Paidós, 1973).

HOBBS, T. R. *2 Kings*. WBC - Word biblical commentary, electronic edition. Vol. XII (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing Company, 1986).

HOFFMANN, Paul. *Studien zur theologie der logienquelle em Neutestamentliche abhandlungen* (Münster, DE: Aschendorff, 1982).

HYATT, Philip. *Jeremiah: prophet of courage and hope* (New York: Abigdon Press, 1958).

JACOB, Edmond. ψυχή, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*. Vol. IX (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1977).

JEREMIAS, Joachim. αἶρω, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. I (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1964).

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômica social no período neotestamentário* (São Paulo, SP: Paulinas, 1983).

JOSEPHUS, Flavius. *Die Judischen Feste Im Bellum Judaicum* (Heidelberg, DE: Mohr Siebeck Verlag, 2011).

JOSEPHUS, Flavius. *The Antiquities of the Jews*. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm>>. Acesso em: 24 jan. 2021.

JUSTO, A. Santos. *A administração da justiça no direito romano*, em Revista Jurídica da FA7, Vol. VII, Nº 1 (Fortaleza, CE: UNIF, 2010).

KEENER, Craig S. *1-2 Corinthians* (New York, NY: Cambridge University Press, 2005).

KITTEL, Gerhard. ἀκολουθέω, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. I (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1977).

KLAPPERT, Bertold. βασιλεία, em BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, Vol. II (São Paulo, SP: Vida Nova, 2000).

KNUDSON, Albert C. *The Beacon Lights of Prophecy* (New York, NY: The Methodist Book Concern, 1921).

KÖSTENBERGER, Andreas J. “Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel”, em *Bulletin for Biblical Research* 8 (Overland Park, KS: Institute for Biblical Research, 1998).

KRAUS, H.-Joachim. “Gilgal: ein beitrag zur kultusgeschichte Israels”, em *Vetus Testamentum*. Vol. I (Cambridge, UK: Tyndale House Library, 1951)

KUMMEL, Werner G. *Promise and Fulfillment: the eschatological message of Jesus* (London, UK: SCM Press, 1957).

KÜMMEL, Werner G. “Das verhalten Jesus gegenüber und das verhalten des Menschensohns: Markus 8,38 par und Lukas 12,3f par Matthäus 10,32f”, em KAISER, O.; KÜNZI, M. *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung* (Tubingen, DE: Mohr Siebeck, 1977).

LABRIOLLE, Pierre. *La réaction païenne: Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Vol. XV, Nº 2 (Paris, FR: Revue des Sciences Religieuses, 1934).

LAMBRECHT, Jan. *Die redaktion der Markus-Apokalypse: literarische analyse und strukturuntersuchung*, Analecta Biblica 28. (Roma, VA: Pontificio Instituto Bíblico, 1967).

LAMBRECHT, Jan. "Q-influence on Mark 8:34-9:1", em DELOBEL, Joël. *Logia. Les paroles de Jesus: the sayings of Jesus*, Memorial Joseph Coppens (Leuven, BE: Peeters Publishers, 1982).

LAUFEN, Rudolf. *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (Frankfurt, DE: Peter Hanstein Verlag, 1980).

LINK, Hans-Georg; TIEDTKE, Erich. ἀρνέομαι, em BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Vol. II (São Paulo, SP: Vida Nova, 2000).

LINK, Hans-Georg. ἐπαισχύνομαι, em BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Vol. II (São Paulo, SP: Vida Nova, 2000).

LOHSE, Eduard. ψυχή, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*. Vol. IX (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1977).

LOHSE, Eduard. ραββί, ραββουví, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*. Vol. VI (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1969).

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. (eds.). *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos* (Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013).

MARGUERAT, Daniel (ed.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia* (São Paulo, SP: Loyola, 2009).

MARSHALL, I. Howard. *Atos: introdução e comentário* (São Paulo, SP: Vida Nova, 1991).

MARTIN, Dale B. *"The afterlife" of the New Testament and postmodern interpretation* (New Haven, CT: Yale University, 2010). Disponível em: <<https://www.courses.com/yale-university/new-testament-history-and-literature/26>>. Acesso em: 25 jan, 2021.

MARTINO, Francesco. *Litem suam facere* (Palemo, IT: BIDR XCI, 1988).

MENDONÇA, José T. *Método pragmático de interpretação da Bíblia* (Lisboa, PT: Didaskalia, 1997).

MONTGOMERY, James. A. "A critical and exegetical commentary on the Books of Kings", em GEHMAN, H. S. *Kings I and II*. ICC - International Critical Commentary, (Edinburgh, UK: T. & T. Clark, 1951).

MORRIS, Leon L. *Lucas: introdução e comentário*, Série Cultura Bíblica, Nº 3 (São Paulo, SP: Vida Nova, 2005).

MOSS, Candida. *The myth of persecution: how early christians invented a story of martyrdom* (São Francisco, CA: HarperOne, 2013).

NASCIMENTO Jr, Maurino M. *Exigências indispensáveis para ser discípulo de Jesus: um estudo exegetico-teológico de Lc 14,25-33* (São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017).

NICHOL, Francis D. *1 Chronicles to Song of Solomon*. SDABC - Seventh-day adventist Bible commentary. Vol. III (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1977).

NICHOL, Francis D. *Matthew to John*. SDABC - Seventh-day adventist Bible commentary, Vol. V (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1980).

NICHOL, Francis D. *Philippians to Revelation*. SDABC - Seventh-day adventist Bible commentary, Vol. VI (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1980).

NOLLAND, John. *Luke 1:1-9:20*. WBC - Word biblical commentary, eletronic edition, Vol. XXXVa (Dallas, TX: Word Incorporated, 2002).

NOLLAND, John. *Luke 9:21-18:34*. WBC - Word biblical commentary, eletronic edition, Vol. XXXVb (Dallas, TX: Word Incorporated, 2002).

ODORISSO, Mauro. *Evangelho de Lucas: texto e comentário* (São Paulo, SP: Ave-Maria, 1998).

OEPKE, Albrecht. ἀπόλλυμι, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. I (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1977).

PAPA FRANCISCO, *Angelus* (Vatican, VA: Santa Sé, 2013). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130623.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2021.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento* (São Paulo, SP: Vida Nova, 1993).

PESCH, Rudolf; SCHNACKENBURG, Rudolf; KAISER, Odilo (eds.). *Jesus und der Menschensohn* (Freiburg im Breisgau, DE: Herder, 1975).

PHILLIPS, Keith. *A formação de um discípulo* (São Paulo, SP: Vida, 2009)

PLUTARCO. *De sera numinis vindicta* (Chieti, IT: Solfanelli Edizioni, 2020)

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na igreja*. 9. ed. (São Paulo, SP: Paulinas, 2015).

PORTER, Laurence E. “Lucas” em F. F. Bruce (ed.). *Comentário bíblico NVI: antigo e novo testamentos* (São Paulo, SP: Vida, 2009).

POSADA, Isabel C.; PÉREZ, Gabriel J. *El seguimiento de Jesus: Contenido y exigências*. Revista TeoXaveriana, Nº 45 (Bogota, CO: Pontificia Universidad Javeriana) p. 324. Disponível em: <<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/26847>>. Acesso em: 10 jan. 2021.

RASH, Ronald. *Cosmovisões em conflito: Escolhendo o cristianismo em um mundo de ideias* (Brasília, DF: Editora Monergismo, 2012).

REGA, Lourenço S.; BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico: gramática fundamental* (São Paulo, SP: Vida Nova, 2014).

RIESNER, Rainer. "Jesus as Preacher and Teacher", em REINMUTH, Eckart. *Jesus and the oral gospel tradition*. Journal for the study of the New Testament, Supplement series 64 (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1993).

REID, George W. (ed.). *Compreendendo as Escrituras* (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2007).

RITCHER, Wolfgang. *Exegese als literaturwissenschaft: entwurf einer alttestamentlichen literaturtheorie und methodologie* (Gottingen, DE: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).

SASSE, Hermann. κόσμος, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. III (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1976).

SCHELKLE, Karl H.. *Die Passion Jesu* (Heidelberg, DE: F. H. Kerle Verlag, 1949).

SCHLIER, Heinrich. αρνεομαι, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*. Vol. I (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1964).

SCHMIDT, Karl L. βασιλεία, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*. Vol. I (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1964).

SCHMITHALS, Walter. θάνατος, em BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, Vol. I (São Paulo, SP: Vida Nova, 2000).

SCHNEIDER, Gerhard. *Das Evangelium nach Lukas*, Vol. I (Gütersloh, DE: Gütersloher Verl-Haus Mohn, 1977).

SCHNEIDER, Johannes. σταυρός, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. VII (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1978).

SCHRENK, Gottlob. θέλω, em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. III (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1976).

SCHULZ, Anselm. *Nachfolgen und Nachahmen: Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (Kempten, DE: Kösel-Verlag, 1962).

SCHÜRER, Emil. *Historia del Pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid, ES: Cristiandad, 1985).

SCHÜRMANN, Festschrift H. *Die kirche des anfangs* (Leipzig, DE: St. Benno-Verlag, 1677).

SCHWEIZER, Eduard. ψυχή em KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (eds.). *TDNT - Theological dictionary of the New Testament*, Vol. IX (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1974).

SILVA, Cássio M. D. *Metodologia de exegese bíblica* (São Paulo: SP, Paulinas, 2000).

SIMIAN-YOFRE, Horacio; GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean L.; PISANO, Stephen. *Metodologia do Antigo Testamento* (São Paulo: SP, Loyola, 2000).

STOLL Jr, William A. βασιλεία, em BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, Vol. II (São Paulo: SP, Vida Nova, 2000).

STOLZ, Friedrich. שׁוּב, em BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (eds.). *TDOT - Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. I (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2003).

STOTT, John. *O Discípulo Radical* (Viçosa: MG, Editora Ultimato, 2011).

SUDBRACK, Josef. “Wer sein Leben um meinetwillen verliert...” (Mk 8,35): *Biblische Überlegungen zur Grundlegung christlicher Existenz* (München, DE: GeistL 40, 1967).

TANNEHILL, Robert C. *Luke* (Nashville, TX: Abingdon Press, 1996).

TIMM, Albert R. “Antecedentes Históricos da Interpretação Bíblica Adventista” em REID, George W. (ed.) *Compreendendo As Escrituras* (Engenheiro Coelho: SP, Unaspress, 2007).

ULLOA, Boris A. N.; LOPES, Jean R. *O discipulado segundo Mateus: uma abordagem pragmática-comunicativa*. Revista de Cultura Teológica, Ano 26, Nº. 92 (São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018).

WALLACE, Daniel B. *Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996).

WESTERMANN, Claus. *Comentario al Profeta Jeremías* (Madrid, ES: Ediciones Fax, 1972).

XENOPHON'S. *Anabasis* (Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1979).

ZABATIERO, João P. T. σταυρός, em BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (eds.).
Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, Vol. I (São Paulo, SP: Vida Nova, 2000).

ZABATIERO, João P. T. βασιλεία, em BROWN, Colin; LOTHAR, Coenen (eds.).
Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, Vol. II (São Paulo, SP: Vida Nova, 2000).