

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM TEOLOGIA

AUGUSTO LÍVIO NOGUEIRA DE MORAIS

**A HERMENÊUTICA SOBRE JESUS NAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS:
um estudo a partir de Rm 1,3b-4a**

RECIFE
2019

AUGUSTO LÍVIO NOGUEIRA DE MORAIS

**A HERMENÊUTICA SOBRE JESUS NAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS:
um estudo a partir de Rm 1,3b-4a**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemático-Pastoral.

Linha de Pesquisa: Literatura Bíblica e Teológica, interpretações.

Orientadora: Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

RECIFE
2019

**Catálogo da Publicação na Fonte
Universidade Católica de Pernambuco
Biblioteca Geral**

M827h Morais, Augusto Lívio Nogueira de
 A hermenêutica sobre Jesus nas primeiras comunidades
 cristãs: um estudo a partir de Rm 1,3b-4a / Augusto
 Lívio Nogueira de Morais, 2019.
 121 f.

 Orientador: Aíla Luzia Pinheiro de Andrade
 Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
 Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia.
 Mestrado em Teologia, 2019.

 1. Jesus Cristo. 2. Hermenêutica (Religião). 3. Cristianismo.
 I. Título.

CDU 22.06

AUGUSTO LÍVIO NOGUEIRA DE MORAIS

**A HERMENÊUTICA SOBRE JESUS NAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS:
um estudo a partir de Rm 1,3b-4a**

Dissertação aprovada no Mestrado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Aprovada em ____ de _____ de ____, pela banca examinadora.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade – UNICAP
(Orientadora)

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni – UNICAP
(Examinador Interno)

Prof. Dr. Donizete Scardelai – PUCCAMP
(Examinador Externo)

RECIFE – PE
2019

A minha esposa, Ana Paula, que me inspira e me provoca a repensar a vida e o mundo com horizontes mais amplos, mais justos e mais fraternos.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que nos fortalece na caminhada.

À CAPES e à Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, pelo investimento e incentivo ao estudo e à pesquisa acadêmica que permitiram a realização desta pesquisa.

À Diocese de Santa Luzia de Mossoró, na pessoa do Bispo Dom Mariano Manzana, pela acolhida e incentivo na realização desse trabalho, por acreditar e demonstrar respeito e confiança no meu trabalho acadêmico.

À Faculdade Católica do Rio Grande do Norte, na pessoa do Diretor Pe. Charles Lamartine, pelo apoio e incentivo na realização deste trabalho.

Aos colegas professores e professoras, funcionários e funcionárias que fazem a Faculdade Católica do Rio Grande do Norte, em especial os do Curso de Teologia, pela compreensão, apoio e incentivo que muito contribuíram positivamente para que eu pudesse me dedicar à pesquisa e à produção acadêmica durante esse mestrado.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-graduação em Teologia da UNICAP, por sua dedicação e pelo trabalho realizado com seriedade para nos ajudar a desenvolvermos nossas capacidades intelectuais, humanas e espirituais.

A minha orientadora professora Dra. Aíla Luzia, por sua disponibilidade para me orientar desde o primeiro contato e por sua dedicação, paciência e atenção em me acompanhar por todo esse caminho.

Aos companheiros de turma que compartilharam comigo esse caminho de dois anos, especialmente Pe. Paiva Júnior, Pe. Marcílio, Pe. Wescley, Pe. Maciel, Ir. Lucileide, Liniker, Paulo de Tarso e Márcio.

Ao Lar Sacerdotal, onde pude residir quando precisei permanecer em Recife para as aulas e para trabalhar na pesquisa. Quero agradecer aos residentes, sócios, funcionários e diretoria por me acolherem durante esse tempo.

Aos meus familiares, especialmente a minha mãe Alcidete Lima, por sempre acreditar em mim e sempre me apoiar em qualquer situação.

A minha amada esposa, Ana Paula, por seu incentivo e por sua paciência com minhas viagens e ausências para poder me dedicar ao estudo e à pesquisa. Você é a razão que me motivou a não desanimar nos momentos difíceis.

A todos os meus amigos e amigas, que direta ou indiretamente contribuíram para que eu conseguisse realizar este trabalho.

A revelação é inseparavelmente mensagem e experiência, e pode-se dizer, seguindo o teólogo Edward Schillebeeckx, que o cristianismo não é “em primeiro lugar uma mensagem na qual se deve crer, mas uma experiência de fé que se torna uma mensagem”. Com isto queremos dizer que o próprio evento de Jesus está no ponto de partida de uma experiência de fé e que esta experiência de fé no que ela tem de inefável suscitou diversos testemunhos que eles mesmos vão traduzir-se nas diversas linguagens do Novo Testamento.

(Claude Geffré)

RESUMO

O fragmento de Rm 1,3b-4a é um texto de origem pré-paulina que traz, cristalizada em sua forma escrita, uma compreensão sobre a pessoa de Jesus. O objetivo desta pesquisa é analisar o processo hermenêutico presente no processo de construção desse fragmento. A pesquisa bibliográfica é o principal instrumento de trabalho e o método dedutivo foi adotado como meio para realizar as análises da pesquisa. O desenvolvimento do trabalho inicia-se com a análise exegética do texto por meio da qual se pode descobrir, a partir do que o próprio fragmento oferece, os caminhos para compreender o seu processo hermenêutico. Em seguida, o estudo do *Sitz im Leben* no qual o texto foi gerado permite que se tenha acesso ao ambiente no qual se desenvolveu o processo hermenêutico de Rm 1,3b-4a. Por fim, a pesquisa entra na problemática do processo de comunicação, da discussão sobre os elementos envolvidos na questão hermenêutica das primeiras comunidades cristãs e de como essa dinâmica configurou a forma como o texto se encontra em Rm 1,3b-4a. Como resultado, pode-se perceber que o processo hermenêutico presente na formação desse fragmento está relacionado com o contexto social, religioso, político e econômico da comunidade judaica que vivia na Palestina no século I d.C., não sendo possível, desse modo, entender a forma como o protocristianismo interpretou a pessoa de Jesus através desse texto sem levar em consideração a relação existente entre a experiência de fé da comunidade cristã e o tempo e lugar históricos nos quais ela se encontra.

Palavras-Chave: Processo Hermenêutico. Rm 1,3b-4a. Protocristianismo.

ABSTRACT

The fragment of Rom 1,3b-4a is a text of pre-Pauline origin which brings, crystalized in its written form, a comprehension about the person of Jesus. The aim of this research is to analyze the hermeneutic process present in the construction process of this fragment. The bibliographical research is the main instrument of work and the deductive method was adopted as a mean to perform the research analyses. The development of the work begins with the exegetical analysis of the text through which it is possible to discover, by what the fragment itself offers, the ways to comprehend its hermeneutic process. Thereafter, the study of the *Sitz im Leben* in which the text was generated allows the access to the environment where it was developed the hermeneutic process of Rom 1,3b-4a. Lastly, the research enters the problematic of the communication problem, of the discussion about the elements involved in the hermeneutic issue of the first Christian communities and of how this dynamics has configured the way of how the text stands in Rom 1,3b-4a. As a result, it is possible to realize that the hermeneutic process present in the formation of this fragment is related to the social, religious, political and economic contexts of Jewish community that lived in Palestine in the first century A.D., not being possible, thus, to understand the way of how protochristianism has interpreted the person of Jesus through this text not considering the relation existing between the experience of faith of the Christian community and the historical time and place in which it is found.

Key words: Hermeneutic Process. Rom 1,3b-4a. Protochristianism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	
ANÁLISE EXEGÉTICO-HERMENÊUTICA DO FRAGMENTO DE Rm 1,3b-4a	14
1 UM FRAGMENTO PRÉ-PAULINO: O STATUS DA DISCUSSÃO	14
2 PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS	17
2.1 Análise literária.....	18
2.2 Crítica textual.....	18
2.3 Análise da redação.....	19
2.4 Análise das formas	19
2.5 Análise da tradição	20
2.6 Análise de conteúdo	21
2.7 Análise pragmática	21
3 ANÁLISE EXEGÉTICO-HERMENÊUTICA DE Rm 1,3b-4a.....	21
3.1 Delimitação do fragmento	22
3.2 Transcrição do texto a partir do grego e definição de uma tradução.....	23
3.3 Divisão do fragmento em unidades menores e sua estrutura	26
3.3.1 Divisão em segmentos	26
3.3.2 Estrutura.....	26
3.4 Análise do vocabulário do texto	29
3.4.1 Primeira parte (Rm 1,3b)	29
3.4.2 Segunda parte (Rm 1,4a)	30
3.5 O estilo e o gênero literário	35
3.6 Análise pragmática	38
3.6.1 O autor implícito.	38
3.6.2 O leitor implícito.....	39
3.6.3 A intenção do texto.....	39
3.6.4 Elementos perlocucionários	40
3.7 O <i>Sitz im Leben</i> do fragmento e a Carta aos Romanos	40
3.7.1 O <i>Sitz im Leben</i> do texto	40
3.7.2 O fragmento de Rm 1,3b-4a e a Carta aos Romanos: a questão da datação..	41
4 SISTEMATIZAÇÃO DA ANÁLISE.....	44
CAPÍTULO II	
O CONTEXTO VITAL DE Rm 1,3b-4a	47
1 O EXÍLIO BABILÔNICO E SEU FIM SOB O IMPÉRIO PERSA	48

2 O IMPÉRIO HELENÍSTICO E SEUS DESDOBRAMENTOS.....	50
2.1 A Terra de Israel sob os Ptolomeus do Egito	52
2.2 A Terra de Israel sob os Selêucidas da Síria	53
2.2.1 O surgimento da apocalíptica.....	54
2.2.2 A revolta dos Macabeus	57
3 O REINADO DA DINASTIA ASMONEIA.....	59
4 O IMPÉRIO ROMANO E O GOVERNO DE HERODES MAGNO NA TERRA DE ISRAEL	61
4.1 A ocupação romana na Terra de Israel.....	62
4.2 Herodes Magno: rei dos judeus	63
4.2.1 Antecedentes	63
4.2.2 A Terra de Israel sob Herodes Magno	64
5 A TERRA DE ISRAEL NO SÉCULO I	66
5.1 O fim do reinado de Herodes Magno	66
5.2 O governo de Herodes Antipas	68
5.3 O governo de Arquelau.....	69
5.4 A Procuradoria Imperial da Judeia e o governo de Agripa I.....	69
5.5 A comunidade judaica na Terra de Israel.....	71
5.5.1 Situação sociopolítica.....	71
5.5.2 Situação socioeconômica.....	77
5.5.3 Situação sociorreligiosa.....	79
5.5.4 Movimentos messiânicos	82
6 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O <i>SITZ IM LEBEN</i>.....	85
CAPÍTULO III	
O PROCESSO HERMENÊUTICO EM Rm 1,3b-4a.....	87
1 A PREGAÇÃO APOSTÓLICA E A RECEPÇÃO DA COMUNIDADE.....	88
2 A CONSTRUÇÃO DE UMA LINGUAGEM E O NASCIMENTO DE Rm 1,3b-4a ..	90
3 DA FORMA ORAL À APRESENTAÇÃO ESCRITA.....	92
4 O CAMINHO HERMENÊUTICO DE Rm 1,3b-4a	94
4.1 Jesus: o “nascido da semente de Davi segundo a carne”	95
4.1.1 O messianismo davídico	95
4.1.2 Jesus, o filho de Davi	98
4.2 Jesus: “constituído filho de Deus com poder segundo o espírito de santidade desde a ressurreição dos mortos”	101

4.2.1 O filho de Deus.....	102
4.2.2 A ressurreição dos mortos.....	103
4.2.3 A relação entre o filho de Deus e o filho de Davi na perspectiva hermenêutica de Rm 1,3b-4a.....	106
5 SISTEMATIZANDO A DISCUSSÃO SOBRE O PROCESSO HERMENÊUTICO EM Rm 1,3b-4a.....	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
REFERÊNCIAS.....	117

INTRODUÇÃO

O anúncio da pessoa e da mensagem de Jesus de Nazaré atravessou mais de dois mil anos de história. Muitas vezes tem-se a impressão de que esse anúncio sempre foi o mesmo através dos séculos, que, desde os primeiros cristãos, a fé cristológica proclamada gozou de um único discurso e de uma única interpretação.

Entretanto, os estudos sobre as origens do cristianismo demonstram que essas comunidades nascentes não tinham um pensamento pronto e definido sobre a experiência que estavam fazendo com o evangelho de Jesus Cristo. Esses cristãos estavam envolvidos em um dinâmico e complexo processo hermenêutico que exigia deles encontrar o significado da pessoa de Jesus e de sua mensagem dentro do horizonte cultural e histórico em que se encontravam. Desse modo, eles precisaram desenvolver sua compreensão da própria fé que estavam vivendo e, ao mesmo tempo precisavam ser capazes de dar as razões de sua fé aos que lhes questionavam (1Pd 3,15). Em outras palavras, o discurso cristão sobre Jesus passou por um intenso processo hermenêutico que buscava uma compreensão que fosse capaz de dar sentido à vida das comunidades que foram se formando em torno do anúncio de sua pessoa e de sua mensagem.

Estudar esse processo tem permitido uma melhor compreensão de como a fé cristológica dos primeiros cristãos foi sendo desenvolvida, de como eles souberam dar sentido a essa fé dentro de seu contexto histórico concreto e como tudo isso permitiu a construção de um discurso que pudesse servir de canal para comunicar essa fé aos outros.

Esta pesquisa deseja estudar esse processo hermenêutico presente no texto de Rm 1,3b-4a, procurando identificar os elementos da dinâmica utilizada pelos primeiros cristãos para interpretar e compreender a pessoa de Jesus.

É importante ressaltar que esta pesquisa está centrada no texto de Rm 1,3b-4a. Assim sendo, não estão presentes discussões mais amplas sobre a Carta aos Romanos ou sobre Paulo e sua teologia para além do que foi considerado estritamente necessário no desenvolvimento do trabalho.

A hipótese desenvolvida nessa pesquisa é que, ao estudar o processo hermenêutico presente em Rm 1,3b-4a, pode-se entender melhor a relação existente entre a hermenêutica sobre Jesus e o meio social, cultural, econômico e religioso em que viviam os primeiros cristãos.

Utilizando a pesquisa bibliográfica como principal instrumento de trabalho, estabelece-se um diálogo com estudos e pesquisas de diversos autores. Por causa desse diálogo, o método dedutivo foi adotado, pois parte-se de hipóteses estabelecidas para desenvolver esse estudo e conseguir chegar aos resultados.

O referencial teórico-metodológico tem como ponto de partida o próprio texto de Rm 1,3b-4a, tomando como material de apoio para o seu estudo o texto de comentadores da Carta aos Romanos e bibliografia específica para a análise técnica do texto. Para tratar do contexto histórico foram tomados diversos autores conceituados e sobre a temática da hermenêutica utilizou-se de obras na área da filosofia da linguagem, na área de sociologia da religião e artigos científicos.

O trabalho está dividido em três capítulos os quais correspondem aos três momentos da pesquisa.

O capítulo I apresenta uma breve discussão sobre questões envolvidas no estudo de Rm 1,3b-4a. Em seguida, são colocados os pressupostos metodológicos para o seu estudo exegético-hermenêutico. Entrando no estudo do texto, é feita a análise do texto para identificar sua estrutura, seu vocabulário, seu gênero literário, seus objetivos e seu contexto vital.

Uma vez que o texto foi estudado, partindo dos elementos encontrados na sua análise, o capítulo II dedica-se a apresentar, de modo amplo, o contexto vital no qual Rm 1,3b-4a teria nascido. Para isso, é feita uma extensa exposição do processo histórico que antecedeu e configurou a região da Palestina no século I e, conseqüentemente, a nação judaica que ali se encontrava. Essa exposição parte do momento do exílio babilônico, passando rapidamente pelas sucessivas dominações estrangeiras sobre a Terra de Israel, até chegar ao domínio do Império Romano. Em seguida, centra-se no contexto específico da Terra de Israel no século I d.C., aprofundando elementos específicos desse período.

No capítulo III, entra-se na discussão do processo hermenêutico presente na origem do texto de Rm 1,3b-4a. Uma vez feita a análise do texto e sua contextualização, apresentam-se os processos envolvidos na dinâmica de comunicação do evangelho de Jesus Cristo, desde o momento da pregação apostólica, passando pela mudança da forma oral para a forma escrita, até sua fixação em um texto escrito. Em seguida, discute-se sobre o caminho hermenêutico de Rm 1,3b-4a, dialogando com os elementos apresentados nos capítulos I e II. Por

fim, busca-se estabelecer algumas conclusões sobre os elementos presentes nesse processo hermenêutico.

O estudo do processo hermenêutico das primeiras comunidades cristãs não pode ser encarado como algo acidental, pois a fé cristã professada através dos milênios foi sendo configurada dentro dessa dinâmica hermenêutica. Estudá-lo permite que conheçamos melhor as raízes das quais a mensagem cristã se alimentou em seus inícios e de onde, ainda hoje, recebe seu sustento. Esta pesquisa entra, neste vasto e complexo campo, desejando oferecer sua contribuição.

CAPÍTULO I

ANÁLISE EXEGÉTICO-HERMENÊUTICA DO FRAGMENTO DE Rm 1,3b-4a

O fragmento de Rm 1,3b-4a é um texto sobre o qual não se tem um consenso entre os estudiosos das Sagradas Escrituras. Os pesquisadores procuram compreender o motivo de sua inserção no cabeçalho da Carta aos Romanos, a origem de sua composição e o significado de seu conteúdo. As várias análises, comentários e artigos sobre esse texto revelam as riquezas e, ao mesmo tempo, as dificuldades em torno de seu estudo.

Diante desse quadro, vemo-nos obrigados a nos posicionar para que este estudo não se perca nesse vasto campo de discussão. Antes, porém, de adentrarmos na análise propriamente dita do fragmento, faz-se necessária a compreensão das problemáticas em torno do texto, especialmente sobre a discussão da sua condição de texto pré-paulino.

1 UM FRAGMENTO PRÉ-PAULINO: O STATUS DA DISCUSSÃO

Há um consenso entre os exegetas de que Rm 1,3b-4a é um texto pré-paulino.¹ O problema que se apresenta é em relação à forma como o texto se encontra inserido na Carta aos Romanos. Seria todo o fragmento pré-paulino ou Paulo teria feito algum acréscimo ao texto? Se Paulo fez algum acréscimo redacional ao fragmento, qual ou quais seriam esses acréscimos?

As respostas a essas questões estão longe de um consenso. Entre os comentadores e pesquisadores do século XX e os atuais, pode-se ver uma ampla discussão.

Althaus (1970, p. 22) entende que os termos “carne” e “espírito” que aparecem no texto são acréscimos de Paulo para adequar o texto a sua teologia, apresentando Jesus em seu duplo aspecto: “terreno-carnal” e “supraterreno-espiritual”. Desse modo, o Apóstolo estaria fazendo uso da forma de oposição entre carne-espírito:

¹ Os autores que serão apresentados no decorrer deste tópico concordam com a origem pré-paulina do fragmento de Rm 1,3b-4a. Entretanto, eles divergem sobre diferentes aspectos na análise do texto.

Para Paulo, com efeito, carne e espírito são contrários que se excluem mutuamente (8,5ss). ‘Carne’ significa a realidade terrena, imperfeição, fraqueza, caducidade e, enfim, pecado, inimizade com Deus; o ‘espírito’, ao contrário, se identifica com o supraterrâneo, o perfeito, o divino, o santo, – ‘espírito de santidade’, como Paulo especifica. A oposição não poderia ser formulada em termos mais claros (ALTHAUS, 1970, p. 22, tradução nossa).²

A expressão “ressurreição dos mortos” é, também para Althaus, uma expressão típica de Paulo acrescentada ao fragmento para explicar como Jesus passa de “filho de Deus” sujeito à carne a “Filho de Deus com poder”, concluindo seu pensamento afirmando que Jesus,

sempre foi o Filho de Deus, mas não ainda “com poder” (cf. 2Cor 13,4; Mc 9,11). Ressuscitando o Cristo, Deus resolveu o contraste. A ressurreição constitui, com efeito, a mudança fundamental na história do Filho de Deus; com isso ele depôs a ‘carne’ e é o momento todo do ‘espírito’, todo do poder soberano de Deus (1970, p. 23, tradução nossa).³

Em sua obra, Schlier (1982, p. 61) afirma que Rm 1,3b-4a é uma fórmula assumida e reinterpretada por Paulo no contexto de sua Carta.⁴ Entretanto, ele considera como acréscimo redacional apenas a expressão “com poder”. A razão disso estaria, primeiramente, no fato de essa expressão perturbar o paralelismo do texto, pois ela “*não tem um equivalente na primeira parte da fórmula e é provável que no nosso contexto sirva para adequar a cristologia paulina a outra mais antiga*” (SCHLIER, 1982, p. 64, tradução nossa).⁵

Outro argumento apresentado por Schlier (1982, p. 64) é a adequação que Paulo precisou fazer em relação ao conteúdo do fragmento. Para o Apóstolo, Jesus sempre foi o filho de Deus, mas com a ressurreição, ele se tornou o “filho de Deus

² Per Paolo infatti carne e spirito sono contrari che si escludono a vicenda (8,5ss). ‘Carne’ significa realtà terrena, imperfezione, debolezza, caducità e infine peccaminosità, inimicizia con Dio; lo ‘spirito’ invece si identifica col sovraterreno, il perfetto, il divino, il santo, – ‘spirito di santità’ precisa infatti Paolo. L’opposizione non potrebbe essere formulata in termini più netti.

³ è stato da sempre il Figlio, ma non ancora “in potenza” (cfr. 2 Cor. 13,4; Mc 9,11). Risuscitando il Cristo, Dio ha risolto il contrasto. La resurreizione costituisce infatti la svolta fondamentale nella storia del Figlio; con essa egli ha deposto la ‘carne’ ed è ora tutto ‘spirito’, tutto ‘potenza’ sovrana di Dio.

⁴ Sobre a relação entre o fragmento e a Carta aos Romanos trataremos no tópico 3.7 deste capítulo.

⁵ non ha un equivalente nel primo membro della formula ed è probabile che nel nostro contesto serva ad adeguare la cristologia paolina ad un’altra più antica.

com poder”, ou seja, nele atuou o poder de Deus e por meio dele esse poder se manifestará definitivamente na *parusia*:

Na parusia o poder dele se manifestará definitivamente (2Ts 1,7). Enquanto kyrios, Jesus é “Filho de Deus com poder”. Na fórmula cristológica preexistente a Paulo não se encontrava ainda esta expressão, mas Paulo teve de proceder assim, já que para ele Cristo é “Filho de Deus” também diante da sua ressurreição dos mortos (cf. 1Cor 8,6; Fl 2,6) [...] Este “Filho de Deus”, que não se tornou Filho, mas sempre o foi e que se manifestará no final dos tempos, é estabelecido “pela ressurreição dos mortos” qual “Filho de Deus com poder”. Com esta especificação interpretativa o Apóstolo modifica uma fórmula de profissão de fé já existente (SCHLIER, 1982, p. 64-65, tradução nossa).⁶

Cranfield (1992, p. 18) afirma que parece “muito provável, embora seja dificilmente tão certo como por vezes supõe, que Paulo utiliza aqui a linguagem de fórmula confessional já existente”, ou seja, esse autor prefere comentar a partir do significado que o próprio Paulo dá ao texto no contexto que o usa por achar que não vale a pena tentar entrar na discussão sobre o texto original. Entretanto, ele admite a probabilidade de o texto ser pré-paulino.

Dentro desse universo de discussão, também Barbaglio prefere, em seu comentário, não tratar se há ou não algum acréscimo ou alteração feitos por Paulo ao texto de Rm 1,3b-4a:

Discute-se se Paulo teria introduzido algum acréscimo ou feito alguma alteração. É, pois, problemática a reconstrução do exato teor da confissão de fé primitiva. Por consequência, só através de hipóteses pode-se esclarecer a fundo a orientação cristológica expressa na fórmula original (2009, p. 135).

Desse modo, Barbaglio comenta o texto como se encontra na Carta sem adentrar nessa discussão. Entretanto, ele afirma que há “um amplo consenso entre os exegetas de que aqui Paulo reproduz uma tradição cristã primitiva” (2009, p. 135).

⁶ Nela parusia la potenza di lui avrà una manifestazione definitiva (2 Thess. 1,7). In quanto kyrios, Gesù è “Figlio di Dio in potenza”. Nella formula cristologica preexistente a Paolo non si trovava ancora questa dizione ma Paolo doveva esprimersi così, giacchè per lui Cristo è “Figlio di Dio” anche avanti la sua resurrezione dai morti (cfr. 1 Cor. 8,6; Phil. 2,6) [...] Proprio questo “Figlio di Dio”, che tale non diviene ma tale è sempre stato e sempre è e che alla fine dei tempi si manifesterà, viene stabilito “dalla resurrezione dai morti” quale “Figlio di Dio in potenza”. Con questa specificazione interpretativa l’Apostolo modifica una precedente formula di professione di fede.

A perspectiva de Pitta (2009, p. 47) é mais radical, pois ele comenta o texto como um todo pré-paulino, entendendo como ajustes externos de Paulo para adequá-lo a sua Carta as expressões “seu Filho” (Rm 1,3a) antes do início do fragmento, e “Jesus Cristo nosso Senhor” (Rm 1,4b) no final do texto. Para ele, o fragmento inserido na introdução da Carta aos Romanos traz “*significativas interrupções argumentativas que revelam a inserção de glosas decorrentes das tradições da comunidade primitiva*” (PITTA, 2009, p. 30, tradução nossa),⁷ além de apresentar argumentos baseados na semântica do texto, no vocabulário e na forma de construção do fragmento, para fundamentar sua condição pré-paulina.

Todo esse debate deixa claro que não é possível estudar esse fragmento sem assumir uma posição diante dele. A forma como ele é visto influenciará os rumos de seu estudo e os resultados obtidos. Deste modo, sua análise torna-se uma necessidade fundamental para que se possa assumir uma posição dentro desse debate. Por isso, a seguir, será desenvolvida uma análise detalhada do texto para se verificar qual sua estrutura, linguagem, temas, origem, perspectivas e, assim, poder abrir um debate com os diversos autores a partir do próprio texto em vista da percepção da hermenêutica sobre Jesus que esse fragmento expressa.

2 PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

O estudo exegético-hermenêutico de um texto pressupõe a utilização de uma metodologia que seja adequada. A compreensão que se busca sobre a mensagem do texto, seu contexto, sua autoria, seus destinatários e suas implicações deve partir da análise do texto em si mesmo e, depois, dialogando com outros estudiosos do mesmo texto, estabelecer as concordâncias e divergência em vista do avanço da pesquisa científica.

Por causa dessa convicção, faz-se necessária a realização de uma análise própria a partir da qual se chegará a conclusões que permitirão um verdadeiro debate sobre a hermenêutica das primeiras comunidades cristãs em relação à pessoa de Jesus.

A análise que será apresentada seguirá alguns passos metodológicos que consideramos importante expor brevemente antes da apresentação da análise em si

⁷ Significative interruzioni argomentative che rivelano l’inserimento di glosse mutuate dalle tradizioni della comunità primitiva.

mesma, permitindo uma melhor compreensão da discussão que será desenvolvida no decorrer do estudo proposto.

2.1 Análise literária

A Bíblia é um texto, um escrito, por isso pode e deve ser estudada como literatura. Essa forma de análise permite estudar o texto em sua realidade material como se apresenta a nós diretamente em um primeiro momento: como um texto.

A análise literária busca “compreender o escrito em seus detalhes específicos, para melhor explicá-lo e interpretá-lo” (CORREIA JÚNIOR; SOARES, 2017, p. 28). Para isso, ela estabelece passos para sua realização: a delimitação da perícopes, sua estruturação, a análise de seu vocabulário buscando sua integridade e coesão, verificação de eventual uso de fontes.

a análise da estrutura literária busca uma estrutura fruto das relações existentes entre palavras e entre frases. Em outras palavras, a análise da estrutura literária preocupa-se com a organização e o sistema do texto ‘para encontrar seu conteúdo e significado’ (SILVA, 2000, p. 95).

Através dessa análise é que se poderá conhecer o texto em sua linguagem, temas fundamentais e estrutura, permitindo uma percepção dele como um todo com sua forma e conteúdo.

2.2 Crítica textual

A crítica textual acontece interligada com a análise literária, entretanto, alguns de seus elementos são necessários para que a análise possa se desenvolver.

Ela tem como tarefa, no que se refere aos escritos do Novo Testamento, “determinar com a maior exatidão possível o texto grego que deverá servir de base para a tradução e para a pesquisa posteriores” (WEGNER, 2001, p. 39).

Existe material disponível hoje em grego que já passou por esse processo da crítica textual, estando acessível para quem deseja fazer o estudo de algum texto do Novo Testamento.⁸

Neste estudo, os materiais produzidos e disponibilizados pelo trabalho da crítica textual (edições críticas do Novo Testamento em língua grega e manuais de análises das variantes textuais) permitirão verificar a existência ou não de variantes do texto, comparar as traduções críticas⁹ atuais com o texto grego para o estabelecimento de uma tradução nossa do texto, auxiliando, com a utilização do grego, a análise literária para a identificação de sua estrutura interna e de seu vocabulário.

2.3 Análise da redação

Por meio da análise da redação se procura entender o processo por meio do qual “o redator criou uma obra unitária a partir do material a sua disposição” (EGGER, 2005, p. 157). Desse modo, procurar-se-á perceber se e de que modo Paulo, como redator da Carta aos Romanos, ao utilizar a tradição ligada a esse fragmento, fez alguma modificação ou adaptação no conteúdo do texto.

Ao fazer essa análise redacional juntamente com a análise literária, poder-se-á identificar o que realmente no texto é pré-paulino e, assim, isolá-lo da influência paulina em vista da discussão sobre a perspectiva das primeiras comunidades em relação a Jesus.

2.4 Análise das formas

A análise das formas surgiu, conforme explica Berger (1998, p. 15), como um meio para tentar descobrir as formas pré-literárias do texto, estando o olhar voltado para a atividade criativa da comunidade, para sua necessidade.

Por meio dessa análise, procura-se identificar o estilo de um texto. Ela descobre a presença de formas estruturais no texto que o caracterizam, permitindo

⁸ Alguns desses materiais estão presentes nas referências, no final deste trabalho.

⁹ Ao falarmos de traduções críticas da Bíblia, nos referimos às traduções em português que são utilizadas para o estudo acadêmico, pois possuem aparato crítico e critérios científicos para o estabelecimento de sua tradução. Apresentamos as Bíblias consultadas no final deste trabalho, nas referências.

agrupá-lo a outros textos semelhantes e, dessa forma, estabelecer um gênero literário.

A importância de identificar o gênero literário de um texto está em permitir uma análise que leva em conta sua intencionalidade, pois, segundo Wegner (2001, p. 174), essa intencionalidade está intimamente ligada ao gênero literário do texto.

Seguindo a exposição de Wegner (2001, 167-176), pode-se dizer que a análise das formas tem várias utilidades para o estudo do fragmento desta pesquisa, pois ela ajuda a retirar do texto apenas o que o texto oferece por si, também permite a interpretação do texto de acordo com seu gênero literário, permite a busca do *Sitz im Leben*¹⁰ do texto, motiva o aprofundamento na vida e no contexto das primeiras comunidades cristãs e, por fim, oferece subsídios que ajudam na análise do conteúdo e na análise teológica do texto.

Entretanto, Wegner (2001, p. 167) chama a atenção para o problema de que não há uma nomenclatura empregada na análise das formas e na classificação dos gêneros literários que seja consensual na pesquisa do Novo Testamento. Por isso, seguindo os critérios utilizados nessa forma de análise, fizemos a opção pela terminologia utilizada por Silva (2000, p. 299-316) com algumas adaptações nossas baseadas no que for mais comum entre os pesquisadores para definição do gênero literário do texto analisado.

2.5 Análise da tradição

Essa análise, conforme Wegner (2001, p. 245), procura examinar imagens, conceitos, ideias, símbolos, motivos e representações tradicionais que podem estar presentes em um texto, buscando entender sua origem e evolução. Ela também associa esses diversos elementos com os possíveis grupos ou classes sociais de onde se originaram. Por fim, procura perceber como essas tradições foram incorporadas ao texto e se houve ou não alguma modificação no sentido de seu uso.

Para o estudo de Rm 1,3b-4a, essa forma de análise permitirá identificar os temas presentes no fragmento, analisá-los e, assim, termos condições de entendê-los na forma como estão sendo usados no texto.

¹⁰ Termo alemão usado na exegese bíblica para designar o contexto vital no qual um texto teria sua origem.

2.6 Análise de conteúdo

Essa análise permite fazer, por um lado, a síntese e integração das partes do texto e, por outro, procura apresentar o conteúdo literal do texto que reproduz a tradição que se está estudando.

Ela procura identificar o que está escrito, como entender o que está escrito, e qual ou quais implicações do que está escrito (WEGNER, 2001, p. 248).

A clareza sobre o conteúdo será importante para a discussão sobre a hermenêutica das primeiras comunidades.

2.7 Análise pragmática

O texto é um ato de comunicação. Existe um autor que escreve um texto em vista de um leitor. Esse autor tem uma intenção ao escrever, pois deseja comunicar-se com seu leitor por meio de um texto. Desse modo, a análise pragmática “verifica a relação entre texto e leitor, ou seja, o influxo exercido sobre o leitor, com particular atenção à situação concreta na qual se desenvolvem a comunicação e a ação” (EGGER, 2006, p. 130).

É por meio dessa forma de análise que se pode descobrir a intencionalidade específica de um texto. Por isso, ela está ligada à análise das formas que, ao identificar o estilo e gênero literário do texto, favorece a identificação de sua intencionalidade.

A identificação da intenção do texto por meio da análise pragmática é importante nesta pesquisa, pois permitirá uma percepção mais profunda da hermenêutica das primeiras comunidades.

3 ANÁLISE EXEGÉTICO-HERMENÊUTICA DE Rm 1,3b-4a

Após essa breve exposição dos instrumentais metodológicos, estamos prontos para adentrar na análise do fragmento. Entender a necessidade desse instrumental e seus objetivos permitirá uma melhor compreensão da análise que se segue e de seus resultados.

O desenvolvimento da análise não segue blocos simetricamente paralelos aos passos metodológicos que foram apresentados. Algumas dessas análises se

cruzam e se complementam. Por isso, procurou-se seguir uma sequência lógica integrando todo esse instrumental com os devidos resultados.

3.1 Delimitação do fragmento

O texto de Rm 1,3b-4a encontra-se, em seu contexto amplo, na Carta aos Romanos. Em seu contexto próximo, é um fragmento inserido no cabeçalho da Carta aos Romanos (Rm 1,1-7), o qual é constituído pela apresentação que Paulo faz de sua condição de apóstolo e traz uma “antecipação dos elementos constitutivos do seu apostolado e do seu evangelho” (PITTA, 2009, p. 43, tradução nossa),¹¹ os quais serão desenvolvidos no corpo da Carta. Também constitui esse cabeçalho inicial da Carta a apresentação dos destinatários e a saudação.

A delimitação de Rm 1,3b-4a pode ser justificada pelos seguintes elementos:

- a) O fragmento tem uma construção participial, o que permitiria sua omissão dentro da introdução sem causar dano à estrutura do texto. Assim sendo, o texto poderia ser lido perfeitamente saltando esses versículos, colocando após os vv. 1-3a os vv. 4b-7;
- b) o fragmento utiliza um vocabulário que não pertence a Paulo. A expressão *σπέρματος Δαβὶδ* (semente de Davi), que trata da ideia da pertença de Jesus à linhagem de Davi, não está presente entre as cartas protopaulinas¹² nem é uma temática do seu evangelho. Também o verbo *ὀρίζω* (constituo, defino) não pertence ao vocabulário do epistolário paulino. Outra expressão não encontrada em Paulo é *πνεῦμα ἁγιωσύνης* (espírito de santidade), apesar do uso frequente que o Apóstolo faz da oposição *σὰρξ-πνεῦμα* (carne-espírito) em suas cartas (BARBAGLIO, 2009, p. 135). A análise mais adiante irá demonstrar que “exceto da expressão *en dynamei*, todas as outras palavras e locuções são inusitadas em Paulo, ou seja, não ocorrem nas suas cartas”

¹¹ anticipa gli elementi contenutistici del suo apostolado e del suo vangelo.

¹² Vouga (2009, p. 185-186) apresenta de forma breve e precisa a classificação atualmente usada do conjunto das cartas paulinas. Ele explica que essa classificação divide as cartas de Paulo em três grupos: as protopaulinas (1Ts, Fl, Fm, 1 e 2Cor, Gl, Rm), as deuteropaulinas (Cl, 2Ts, Ef) e as tritopaulinas (Tt, 1 e 2Tm). Ele ainda explica que a maioria dos biblistas tem o consenso dessa classificação, sendo as cartas protopaulinas aquelas de autoria de Paulo (cartas autênticas), enquanto que as demais teriam sua autoria atribuída a Paulo, mas não escritas por ele, tendo sido escritas dentro da tradição paulina por discípulos e comunidades ligadas ao Apóstolo.

(ZIMMERMANN apud EGGER, 2005, p. 177). Assim, o vocabulário específico do fragmento indica um texto com elementos próprios;

- c) a estrutura do fragmento também estabelece sua delimitação. O fragmento tem uma estrutura bipartida, a qual fica evidenciada por um paralelismo em gradação, no qual a segunda parte aparece como um clímax em relação à primeira;
- d) externamente, o fragmento está delimitado, em seu início, pela expressão “seu Filho” (v. 3a), e em seu final pela expressão “Jesus Cristo nosso Senhor” (v. 4b). Desse modo, essas expressões, mesmo não fazendo parte do texto, o delimitam, pois se o fragmento for retirado, o texto mantém uma continuidade semântica e gramatical, sem prejuízo para sua leitura e compreensão.

O fragmento, portanto, se sustenta como um texto em si, mesmo sendo pequeno. Ele foi inserido dentro da redação da Carta podendo ser excluído sem prejudicar o sentido do discurso. Ele possui sentido completo, com um vocabulário próprio e uma estrutura interna própria.

3.2 Transcrição do texto a partir do grego e definição de uma tradução

Texto grego ¹³	
1,3b	<i>τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα,</i>
1,4a	<i>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,</i>

Quadro de traduções ¹⁴						
v.	Interlinear grego-português ¹⁵	Ferreira de Almeida Revista e Atualizada	Ferreira de Almeida Revista e Corrigida	Bíblia de Jerusalém	Bíblia: Novo Testamento - Paulinas	Tradução na Linguagem de Hoje
1,3b	vindo de (a)	o qual,	que nasceu	nascido da	que é da	o qual, como

¹³ Texto retirado de O Novo Testamento grego (1993, p. 442).

¹⁴ As edições das Bíblias que são usadas nesse quadro encontram-se nas referências no final deste trabalho. Essas edições foram selecionadas para este quadro por serem traduções baseadas no texto grego, por sua acessibilidade e por sua qualidade técnica. A exceção é a Tradução na Linguagem de Hoje (2004), que foi utilizada para oferecer um contraponto por ser uma tradução que se propõe a ser mais simples e acessível, utilizando o princípio da equivalência dinâmica.

¹⁵ Os termos que se encontram entre parênteses, conforme o prefácio do Novo Testamento interlinear grego-português (2004), são para indicar tanto aquilo que não pode ser lido em português quanto o que precisa ser suplementado em português, embora não esteja explícito no grego.

	semente de Davi segundo (a) carne,	segundo a carne, veio da descendência de Davi	da descendência de David segundo a carne,	estirpe de Davi segundo a carne,	descendência de Davi, segundo a carne,	ser humano, foi descendente do rei Davi. E, quanto à sua
1,4a	designado Filho de Deus em poder segundo (o) espírito de santidade de (a) ressurreição de (os) mortos	e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos	declarado Filho de Deus em poder, segundo o Espírito de santificação, pela ressurreição dos mortos	estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade	e foi estabelecido Filho de Deus com poder, segundo o Espírito de santidade, pela ressurreição dos mortos	ressurreição provou, com grande poder, que ele é o Filho de Deus

Nossa tradução¹⁶	
1,3b	nascido da semente de Davi segundo a carne,
1,4a	constituído filho de Deus com poder segundo o espírito de santidade desde a ressurreição dos mortos,

O artigo definido masculino genitivo *τοῦ* exerce uma função pronominal relativa (FRIBERG; FRIBERG, 1987, p. 470), que também se repete na introdução da segunda parte do fragmento, estabelecendo uma ligação do texto com o contexto no qual está inserido, permitindo a identificação do sujeito a quem o fragmento se refere. Entretanto, para a tradução do fragmento em si entendemos que não tem influência significativa, por isso não o colocamos em nossa tradução.

O verbo “nascido” (v. 3b) foi escolhido entre as possibilidades de tradução de *γενόμενον* por expressar melhor a ideia de origem em relação a Davi (RUSCONI, 2003, p. 109).¹⁷ Também por permitir a construção em forma de participio no português para conservar a estrutura em paralelo com “constituído” (v. 4a), que foi a tradução de *ὀρισθέντος*.

¹⁶ No estabelecimento da tradução do texto foram utilizados como materiais de apoio a Gramática de Grego do Novo Testamento de Swetnam (2002), volumes I e II, o Dicionário de Grego do Novo Testamento de Rusconi (2003), o Léxico grego-português do Novo Testamento de Louw e Nida (2013) e O Novo Testamento grego analítico de B. Friberg e T. Friberg (1987).

¹⁷ Em Jo 1,14 encontramos o uso de *γίνομαι* também tratando da origem humana de Jesus. Entretanto, seu uso nesse texto indica uma mudança de estado, mudança de uma condição para outra (LOUW; NIDA, 2013, p.140), ou seja, o “Verbo” que é pré-existente na sua condição divina torna-se “carne”, assumindo a condição humana. O uso do verbo *γίνομαι* no contexto de Jo 1,14 é diferente do seu uso em Rm 1,3b, embora possa ser possível encontrar pontos de contato por este vocabulário tratar, nos dois textos, da temática da condição humana de Jesus. Sendo assim, preferimos manter a tradução “nascido”, ao invés de “vir a ser” ou “tornar-se”.

*O uso do verbo *genesthai* (tornar-se) ao invés de *gennan* (nascer) fez pensar no nascimento virginal de Jesus. Na realidade no grego koiné, o verbo *genesthai* é frequentemente usado no sentido de *gennan*, significando simplesmente nascer, como no caso de Gl 4,4: “...Nascido (*genomenon*) de mulher...” (PITTA, 2009, p. 50, tradução nossa).¹⁸*

A tradução de *πνεῦμα ἁγιωσύνης* na expressão “espírito de santidade” (v.4a) se conservou em minúscula porque se optou por manter a forma mais simples, evitando uma interpretação antecipada de uma perspectiva dogmática que tende a traduzir essa expressão como Espírito Santo, dando a ideia de que o texto estaria referindo-se a terceira pessoa da Santíssima Trindade.

A preposição “desde” (v. 4a) foi escolhida na tradução de *ἐξ*, pois a estrutura do texto grego (preposição + genitivo) da qual ela faz parte traz a ideia de origem de um acontecimento, atividade ou estado (RUSCONI, 2003, p. 153), assim, essa escolha torna possível expressar melhor a ideia de que a ressurreição é o marco a partir do qual Jesus é “constituído filho de Deus com poder”. Sabemos que essa tradução cria duas formas de apresentar da mesma preposição, não deixando tão evidente o paralelismo com a preposição *ἐκ* na primeira parte do texto e que foi traduzida como “da” (v. 3b). Entretanto, a tradução de *ἐξ* por “desde” (v.4a) foi para garantir uma melhor compreensão do significado do texto. Colocar a mesma tradução para a preposição nas duas situações em que ela aparece deixaria mais evidente o paralelismo, porém dificultaria uma leitura mais clara do texto. Por isso adotamos as duas formas de tradução da preposição, pois entendemos que essa escolha não prejudica o paralelismo do texto.

A tradução dos demais termos do texto não ofereceram maiores dificuldades, por isso as opções feitas para sua tradução não serão comentadas com maiores detalhes. Basta dizer que, seguindo o uso do material de apoio e comparando com as traduções em português utilizadas nesta pesquisa, percebemos que não se apresentaram problemas significativos para o estabelecimento de sua tradução.

¹⁸ L’uso del verbo *genesthai* (diventare) invece di *gennan* (nascere) ha fatto pensare alla scita verginale di Gesù. In realtà nel greco della koiné, il verbo *genesthai* invade spesso il campo di *gennan*, significando semplicemente nascere, come nel caso di Gal 4,4: “...Nato (*genomenon*) da donna...”.

3.3 Divisão do fragmento em unidades menores e sua estrutura

Neste tópico procuraremos definir a estrutura do texto. Desse modo, poderemos entender melhor sua dinâmica interna e a forma como o texto está organizado.

3.3.1 Divisão em segmentos

A	1,3b	nascido da semente de Davi	Filiação davídica de Jesus
B	1,3b	segundo a carne	Natureza da filiação davídica
C	1,4a	constituído filho de Deus	Filiação divina de Jesus
D	1,4a	com poder	Meio pelo qual Deus constitui a filiação divina
E	1,4a	segundo o espírito de santidade	Natureza da filiação divina
F	1,4a	desde a ressurreição dos mortos	Marco da constituição da filiação divina

3.3.2 Estrutura

Analisando o texto, chama a atenção o fato de que a ordem como o texto se apresenta na Carta aos Romanos não siga o paralelismo que o vocabulário sugere. Ao colocar os termos em paralelo, seguindo a forma participial dos verbos e o uso das preposições, surge uma estrutura que chama a atenção por sua correlação clara e direta.

Vejamos o fragmento ao realinharmos suas partes.

Primeira parte	Segunda parte
<i>τοῦ γεγονότου</i>	<i>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ</i>
	<i>ἐν δυνάμει</i>
<i>ἐκ σπέρματος Δαυὶδ</i>	<i>ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν</i>
<i>κατὰ σάρκα</i>	<i>κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης</i>

Essa estrutura colocada em português fica da seguinte forma:

Origem de Jesus – Messias Davídico	Exaltação de Jesus – Filho de Deus
nascido	constituído filho de Deus
	com poder
da semente de Davi	desde a ressurreição dos mortos
segundo a carne	segundo o espírito de santidade

Pode-se perceber que ocorre uma pequena diferença na ordem das duas últimas expressões entre a primeira e a segunda parte, como também fica evidente que “com poder” parece ser um termo que se destaca na estrutura quebrando o paralelismo com sua preposição *ἐν* que aparece na segunda parte do texto sem uma contrapartida na primeira. Entretanto, como explicaremos mais adiante, “com poder” não quebra o paralelismo, ao contrário, ele está inserido na estrutura do texto dentro da dinâmica de um paralelismo progressivo.

Outra coisa que também chama a atenção é a presença da expressão “filho de Deus” na segunda parte, que parece destacar-se da primeira, porém essa conclusão não é correta. Na primeira parte pode-se ter a ideia subtendida da expressão “homem” após o verbo “nascido”. Assim, mesmo sem ser dita, a ideia do paralelismo seria: “nascido (homem) / constituído filho de Deus”. Não dá para entender “filho de Deus” como uma quebra no paralelismo, pois o verbo pede um complemento: “constituído” (O quê? Como?). Sem esse complemento a segunda parte ficaria incompreensível. Por isso, o paralelismo está também estabelecido entre esses verbos, sendo que no segundo o complemento está explicitado, enquanto no primeiro está subtendido na construção do período.

Diante do que foi exposto, precisamos resolver o problema da ordem dos elementos do fragmento para definirmos qual é sua estrutura e o porquê dela.

Tendo ficado claro a presença do paralelismo, olhemos novamente o texto na forma como ele se encontra na Carta aos Romanos.

	PRIMEIRA PARTE	SEGUNDA PARTE
Paralelismo direto	<i>τοῦ γενομένου</i>	<i>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει</i>
Paralelismo quiástico	<i>ἐκ σπέρματος Δαυὶδ</i>	<i>κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης</i>
	<i>κατὰ σάρκα</i>	<i>ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν</i>

	PRIMEIRA PARTE	SEGUNDA PARTE
Paralelismo direto	nascido	constituído filho de Deus com poder
Paralelismo quiástico	da semente de Davi	segundo o espírito de santidade
	segundo a carne	desde a ressurreição dos mortos

Observando o texto nessa estrutura ainda temos um paralelismo evidente, mas com outra perspectiva:

- a) um paralelismo direto caracterizado pelos verbos no particípio, sendo que no segundo verbo temos uma informação que indica um acréscimo qualitativo à informação inicial encontrada no primeiro verbo;
- b) em seguida temos um paralelismo quiástico, sendo que a ênfase no conteúdo aparece na mudança dos elementos como uma mudança de status, uma gradação em direção ao clímax partindo da primeira parte em direção à segunda.

Podemos afirmar, sobre a estrutura do texto, que ele encontra-se em uma forma de paralelismo progressivo, utilizando-se de duas formas internas: um paralelismo direto e outro quiástico. Desse modo, o texto, como se encontra na Carta aos Romanos, pode ser estudado sem que se precise alterar sua estrutura, pois ela é consistente na forma como se encontra.

Conforme Silva (2000, p. 199), no paralelismo progressivo, a segunda parte não tem a intenção de dizer o contrário nem a mesma coisa que a primeira. Ela pode prolongar ou desenvolver o pensamento da primeira parte, seja com uma nova ideia, seja com uma observação. Essa forma de paralelismo procura apresentar as circunstâncias, os condicionamentos e as consequências do que foi afirmado na primeira parte do texto.

Uma última observação sobre a estrutura do fragmento refere-se à identificação do sujeito das duas orações que o compõe. O fragmento começa sem

apresentar um sujeito explicitamente, entretanto, o uso do artigo definido masculino genitivo *τοῦ*, usado como pronome relativo no início das duas partes do fragmento ligando-as ao contexto externo no qual se encontram inseridas, e o contexto de suas referências internas com os termos “da semente de Davi”, “filho de Deus com poder”, “ressurreição dos mortos”, indicam que esse sujeito oculto do texto é a pessoa de Jesus.

3.4 Análise do vocabulário do texto

Para o aprofundamento do conteúdo do fragmento de Rm 1,3b-4a, examinaremos as palavras presentes do texto procurando compreender melhor seu significado.

3.4.1 Primeira parte (Rm 1,3b)

A forma verbal *γενομένου* (do indicativo: *γίνομαι*) está sendo usada na forma de particípio no tempo aoristo na voz média deponente, para indicar uma ação pontual acontecida no passado (FRIBERG; FRIBERG, 1987, p. 470). Ela tem vários sentidos, dentre os quais estão: vir a existir, nascer, ter origem (RUSCONI, 2003, p. 109). O fragmento inicia-se com esse verbo, pois quer indicar algo da origem de Jesus, de onde ele veio, sua identidade a partir de sua origem.

Esse significado é reforçado pela expressão seguinte *ἐκ σπέρματος Δαβίδ*, a qual afirma que Jesus vem “da semente de Davi”. O substantivo genitivo *σπέρματος* (do nominativo: *σπέρμα*), usado aqui, tem um sentido metafórico para dar ênfase à participação do antepassado no início da linhagem, da descendência, explicitando, desse modo, a origem histórica de Jesus (LOUW; NIDA, 2013, p.106). Essa intenção fica evidente pelo uso da preposição *ἐκ*, que associada ao genitivo assume o sentido de origem, início (RUSCONI, 2003, p. 153). Em outras palavras, ao olhar o passado de Jesus se quer indicar uma referência pontual concreta de sua origem. Reforça essa perspectiva o uso do substantivo *σπέρματος* no sentido de descendência, raça, filiação ou pertença em outros textos do Novo Testamento (Jo 7,47; 8,33.37; Lc 1,55; 20,28; Mc 12,19-22; At 3,35; 7,5-6; 13,23; Rm 4,13.16.18; 9,7-8.29; 11,1; 2Cor 11,22; Gl 3,16.19.29).

A expressão “semente de Davi” não pertence ao vocabulário paulino das epístolas protopaulinas (PITTA, 2009, p. 48). O único caso em que aparece essa expressão no *corpus* paulino, além do fragmento de Rm 1,3b-4a, é em 2Tm 2,8, que é uma carta do grupo das tritopaulinas. Entretanto, a expressão *υἱὸς Δαυὶδ* (filho de Davi), que está na perspectiva de fundo do termo “semente de Davi”, aparece no restante do Novo Testamento apenas nos evangelhos, de forma irregular e em contextos diversos: 5 vezes no Evangelho segundo Lucas (Lc 1,32; 18,38.39; 20,41.44), 4 vezes no Evangelho segundo Marcos (Mc 10,47.48; 12,35.37), 11 vezes no Evangelho segundo Mateus (Mt 1,1.20; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15; 22,42.45). O Evangelho segundo João não utiliza *υἱὸς Δαυὶδ*, mas, nele, aparece apenas uma vez a expressão *σπέρματος Δαυὶδ* (Jo 7,42) (BÍBLIA CLERUS, 20--).

O substantivo acusativo *σάρκα* (do nominativo: *σάρξ*), apesar de literalmente referir-se à carne enquanto uma matéria, está sendo usado no sentido metafórico de ser humano, de parentesco biológico ou de natureza humana física como pessoa (LOUW; NIDA, 2013, p 86, 96, 97 e 102). Desse modo, reforça-se a origem de Jesus como uma pessoa real, humana, que seria da linhagem de Davi e que nasceu fisicamente como qualquer pessoa humana nasce. A presença, no Novo Testamento, desse substantivo com esse significado demonstra a possibilidade desse uso metafórico (Jo 1,14; Rm 11,14; Hb 12,9).

3.4.2 Segunda parte (Rm 1,4a)

A segunda parte do fragmento também é iniciada com um verbo no particípio aoristo na voz passiva: *ὀρισθέντος* (do indicativo: *ὀρίζω*) (FRIBERG; FRIBERG, 1987, p. 470). Esse verbo marca o início da segunda parte introduzindo a exaltação de Jesus como filho de Deus. Ele expressa a ideia de que Deus, por uma determinação própria, em um momento pontual no passado, constituiu Jesus como filho. Esse verbo não pertence ao vocabulário paulino, aparecendo apenas 8 vezes em todo Novo Testamento: 1 vez no Evangelho segundo Lucas (Lc 22, 22), 5 vezes em Atos dos Apóstolos (At 2, 23; 10,42; 11,29; 17, 26.31), 1 vez na Carta aos Hebreus (Hb 4,7) e 1 vez na Carta aos Romanos (Rm 1,4) (BÍBLIA CLERUS, 20--). Todas as vezes em que essa forma verbal aparece, a ideia presente é a de uma decisão, uma atitude que determina algo de modo absoluto, uma decisão de uma ação ou de uma

determinação sobre a qual não se pretende voltar atrás (LOUW; NIDA, 2013, p. 323 e 430).

A expressão *υἱοῦ θεοῦ* é formada por dois substantivos (do nominativo *υἱός / θεός*) declinados no genitivo (FRIBERG; FRIBERG, 1987, p. 470). É uma expressão com uma semântica ampla. A palavra “filho”, em hebraico, exprime não só parentesco direto, mas também a pertença a um grupo (Ez 2,1; 23,17; Sl 149,2; 2Rs 2,5), como a posse de uma qualidade (Lc 10,5; 16,8; Jo 12,36).

A expressão “filho de Deus”, no Antigo Testamento, foi usada em alguns casos para designar seres celestes (Dt 32,8; Sl 29,1; 89,7; Jó 1,6) sublinhando a participação desses seres na vida celeste de Deus. Essa expressão também foi aplicada ao povo de Israel, ou Israel como nação, para falar das relações entre Deus e o seu povo (Ex. 4,22; Os 11,1; Jr 3,19; 31,9.20; Sb 18,13).

Outro uso dessa expressão encontra-se no âmbito da monarquia de Israel, mais especificamente, ligada à figura de Davi, para designar a eleição que Deus faz de Davi e de sua linhagem (2Sm 7,14; Sl 89,27-28). Por causa desse uso, o termo evoluiu se tornando um título messiânico (Sl 2,7; Is 7,14; 9,1).

Essa forma *υἱοῦ θεοῦ* é uma construção pré-paulina, pois nas cartas protopaulinas o apóstolo costuma colocar um artigo no início e não usa os dois substantivos no genitivo juntos (PITTA, 2009, p. 48), usando geralmente o primeiro no nominativo e o segundo no genitivo, a não ser quando substitui “Deus” por um substantivo pronominal (Rm 1,9; 5,10; 8,14.19; 9,26; 1Cor 1,9; 2Cor 2,19; Gl 2,20; 3,26; 4,4.6).

Nesse fragmento o termo “filho de Deus” aparece aplicado à pessoa de Jesus, procurando expressar a dimensão de sua exaltação realizada por Deus, pois foi Deus quem constituiu Jesus como seu filho.

Na locução *ἐν δυνάμει* (preposição [*ἐν*] + substantivo dativo [nominativo: *δύναμις*]) há uma ideia de “meio para”, de “através de” (RUSCONI, 2003, p. 167-168), indicando que o “poder” seria o instrumento através do qual se dá a designação de Jesus como filho de Deus. Entretanto, é interessante observar que ao usar a preposição “com” para traduzir *ἐν*, o texto em português ganha certa ambiguidade, pois não fica claro se “poder” refere-se à autoridade da qual Jesus estaria revestido na condição de filho de Deus ou se quer indicar o meio através do qual Deus realiza a designação de Jesus como filho. Como a tradução utilizando “com” no sentido de “meio para” é possível, é nesse sentido que o texto está sendo analisado. Portanto,

“com poder” quer indicar a potência de Deus que realiza a filiação de Jesus, centrando a iniciativa e a realização dessa filiação na autoridade e no poder de Deus.

Vários comentadores, dentre eles, Althaus (1970, p. 22-23), Schlier (1982, p. 64), Cranfield (1992, p. 19) e Fitzmayer (2011, p. 521) insistem em afirmar que *ἐν δυνάμει* deve ser entendida como complemento de *υἱοῦ θεοῦ*, ao invés de ligar esse complemento ao verbo *ὀρισθέντος*, e justificam isso demonstrando uma evidente preocupação em evitar uma interpretação adocionista do texto. Entretanto, eles analisam o texto no contexto da Carta aos Romanos, tendo presente a teologia de Paulo e não desenvolvem uma análise do texto por si mesmo.¹⁹

A expressão *πνεῦμα ἁγιωσύνης* (substantivo no acusativo [nominativo: *πνεῦμα*] + substantivo no genitivo [nominativo: *ἁγιωσύνη*]) tem seu significado relacionado com a filiação divina de Jesus expressa no texto. Examinando o uso do substantivo *πνεῦμα* na Sagrada Escritura, é possível encontrar uma ampla gama de significados: sopro, vento, hálito, respiração, sopro de vida (Ex. 15,8; 2Sm 22,16; Sl 18,6; Gn 6,17; Ez 37,10-14; Jo 3,8; 2Ts 2,8); sede íntima dos sentimentos do homem, vida psíquica, parte espiritual do homem (Ex. 35,21.29; Is 19,3; Jr 51,11; Ez 11,19; 36,26; Sl 51,12; Pr 16,2; 21,2; Mc 2,8; 8,12; 2Cor 2,13; 7,13; Rm 8,16); seres espirituais (Mt 12,43; Mc 1,23-26; Lc 4,36; 6,18; At 5,16; 8,7; Hb 1,14; Ap 4,5; 5,6; 16,13) (LOUW; NIDA, 2013, p. 128-129, 151-152, 131-132, 246 e 289-290). No contexto do fragmento, o termo encontra-se na perspectiva do “sopro divino”, aquele “hálito” criador de Deus que tem o poder de gerar vida compartilhando algo de si mesmo, como na imagem do Gn 2,7, pois o “espírito” é a própria força vital de Deus compartilhada. O termo “espírito” quer indicar essa força invisível, mas sensível, por meio da qual Deus age dando-se a si mesmo nesse agir, não sendo possível deduzir diretamente, ainda, sua personificação na pessoa divina do Espírito Santo como aquele que está agindo.

Ao colocar “espírito de santidade”, o fragmento especifica de que tipo de “espírito” se trata. Dá-lhe, assim, uma identidade, uma pertença. O termo “santidade” vem de santo, que primariamente significa “separado” (WALTERS, 2006, p. 1231).

¹⁹ Diferentemente desses autores, estamos olhando o texto por ele mesmo, sem levar em conta as intenções de Paulo ao usá-lo ou sua interpretação sobre ele. O que nos importa é a versão e o sentido pré-paulino do texto. Por isso, ao término dessa análise do vocabulário, procuraremos demonstrar se há ou não elementos redacionais de Paulo dentro do fragmento de Rm 1,3b-4a para termos uma interpretação com maior precisão do texto.

Aplicado ao próprio Deus refere-se a sua essência (Am 4,2; Os 11,9) e as suas manifestações (Nm 20,13; Is 5,16; 29,23; 41,14; Ez 20,41; 36,23). Entretanto, seu uso dentro da tradição do Antigo Testamento e, posteriormente, no Novo Testamento vai aprofundar o seu significado como eleição e consagração para uma missão, podendo ser de lugares, tempos, objetos e pessoas (Dt 26,15; Ex 3,5; Js 5,15; Sl 46,5; Is 52,1; Lv 25,12; Gn 2,3; Ex 20,8; Jr 17,2; Ex 19,6; 28,4; Lv 20,8; Dt 7,6; Jr 1,2; 6,4; Mq 3,5; Jo 10,36; 17,17-19).

O “espírito de santidade”, portanto, indica uma ação de Deus sobre Jesus. Ação invisível, mas poderosa, pois Deus age dando algo de si mesmo a Jesus, assim como Davi deu também algo de si mesmo (“semente” e “carne”). Ao afirmar que Deus atua com seu “espírito de santidade”²⁰ sobre Jesus, o texto reforça a perspectiva da iniciativa de Deus em constituir Jesus como filho,²¹ ao mesmo tempo em que afirma que essa filiação é uma eleição, uma consagração, dando uma identidade a Jesus relacionada a sua missão.

Outro dado importante sobre a expressão “espírito de santidade” é que ela não pertence ao vocabulário paulino mesmo se se considerar todo o *corpus* paulino. É uma expressão que, apesar de trazer o termo “espírito”, que é abundantemente usado por Paulo, não pertence à linguagem do Apóstolo nem a sua tradição posterior. Schlier (1982, p. 66-67) demonstra que essa expressão veio do ambiente do judaísmo-cristão, apresentando exemplos na literatura extrabíblica judaica e na LXX de seu uso para expressar ou traduzir a ideia de “glória”, “soberania” e “majestade” de Deus.

Na LXX άγιωσύνη indica significativamente a santidade de Javé que está ligada a sua própria realidade; άγιωσύνη corresponde a hōd (majestade; Sl 144,5), qōdes (santidade; Sl 29,5; 96,12) e ’ōz (“poder”, “soberania”; Sl 95,6). άγιωσύνη encontra-se em paralelo com μεγαλοσύνη, μεγαλοπρέπια, δύναμις. No Sl 144,5 se lê as mesmas declarações τὴν μεγαλοπρέπειαν τῆς δόξης τῆς άγιωσύνης σου λαλήσουσιν, “anunciaremos a magnificência da glória da tua santidade”. άγιωσύνη é a santa majestade e poder de Javé, a essência de sua glória, de seu kãbôd (SCHLIER, 1982, p. 66, tradução nossa).²²

²⁰ Outra tradução poderia ser “espírito de santificação”. Essa forma talvez permitisse visualizar melhor em português a ideia de uma ação de Deus sobre Jesus, o separando, consagrando, elegendo. Porém, preferimos manter a forma “espírito de santidade”.

²¹ Talvez seja possível um paralelo com Fl 2,11, em que também aparece a exaltação de Jesus, mas em Filipenses ele é designado com um “nome acima de todo nome”, o título de “Senhor”.

²² Nei LXX άγιωσύνη indica significativamente la santità di Jahvé che va congiunta alla sua regalità; άγιωσύνη corresponde a hōd (maestà; Ps. 144,5), qōdes (santità; Ps. 29,5;96,12) e ’ōz (“potenza”, “sovrantà”; Ps. 95,6). άγιωσύνη si trova in paralelo con μεγαλοσύνη, μεγαλοπρέπια, δύναμις. In Ps.

A locução *πνεῦμα ἁγιωσύνης* pode ser, desse modo, entendida também como uma forma de falar da glória (*δόξα*) de Deus, conforme afirma Barbaglio (2009, n. 25, p. 136), sendo uma espécie de semitismo presente no texto de Rm 1,3b-4a para falar do “espírito da glória” (ou majestade ou soberania divina) manifestado na constituição de Jesus como filho de Deus.

O fragmento termina com a expressão *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. A preposição *ἐξ* (*ἐκ*) é usada para introduzir uma informação fundamental no fragmento: o momento em que Jesus é exaltado como filho de Deus. Entretanto, a ambiguidade que essa preposição traz, mesmo em sua tradução, permite a interpretação de que esse momento no qual se dá a exaltação pode ser considerado também a sua causa, ou seja, Jesus é exaltado filho de Deus “desde” a ressurreição dos mortos e também por causa dela é que se pode reconhecer essa exaltação. Dessa forma, a condição de filho de Deus parece estar delimitada em seu início pela “ressurreição dos mortos”.

O substantivo genitivo *ἀναστάσεως* (do nominativo: *ἀνάστασις*) expressa a mudança de uma condição inferior, menos favorável, para uma condição superior, mais favorável (Lc 2,34) (LOUW; NIDA, 2013, p. 141 e 656). É usado para indicar também a ideia de tornar a viver, viver de novo, ressurreição (RUSCONI, 2003, p. 46; LOUW; NIDA, 2013, p. 236). É um substantivo que está expressando a exaltação de Jesus da morte para a vida. O substantivo genitivo plural *νεκρῶν* (do nominativo: *νεκρός*) aparece comumente assim flexionado quando usado como substantivo no Novo Testamento. Ele significa corpo sem vida, morto (RUSCONI, 2003, p. 317-318).

Sobre a origem pré-paulina de *ἀναστάσεως νεκρῶν*, concordamos com Pitta (2009, p. 48), pois a forma como essa expressão se apresenta não é usual no texto de Paulo. O Apóstolo, geralmente, usa a preposição *ἐκ* antes de *νεκρῶν* (Rm 4, 24.25; 6,4.9; 7,4; 8,11; 10,9; 1Ts 1,10; 1Cor 15,12; Gl 1,1), sendo assim, a construção usada nesse fragmento não corresponde à forma comum de escrita presente nas cartas protopaulinas. Também o uso do substantivo *ἀνάστασις* para referir-se à ressurreição de Jesus é escasso e, quando aparece, é usado de forma diferente da construção presente no fragmento (Rm 6,5; 1Cor 15,12.13.21.42; Fl

144,5 si legge che i pii *τὴν μεγαλοπρέπειαν τῆς δόξης τῆς ἁγιωσύνης σου λαλήσουσιν*, “annunzieranno la magnificenza della gloria della tua santità”. *ἁγιωσύνη* è la santa maestà e potenza di Jahvé, l'essenza della sua gloria, del suo *kābôd*.

3,10). Paulo, para falar sobre a ressurreição, prefere o verbo *ἐγείρω*, sendo encontrado 16 vezes na Primeira Carta aos Coríntios (1Cor 6,14; 15, 4.12.13.14.15.16.17.20.29.32.35.42.43.44.52), 3 vezes na Segunda Carta aos Coríntios (2Cor 1,9; 4,14; 5,15), 1 vez na Carta aos Gálatas (Gl 1,1), 1 vez na Carta aos Filipenses (Fl 1,17), 1 vez na Primeira Carta aos Tessalonicenses (1Ts 1,10) e 9 vezes na Carta aos Romanos (Rm 4,24.25; 6,4.9; 7,4; 8,11.34; 10,9; 13,11) (BÍBLIA CLERUS, 20--).

A expressão “ressurreição dos mortos” expressa, pois, que Jesus não desapareceu com a morte, que ele não se encontra como um corpo sem vida, mas o “poder” de Deus agindo pelo “espírito de santidade” o ressuscitou, o fez viver de novo, constituindo-o como “filho de Deus”.

3.5 O estilo e o gênero literário

O fragmento de Rm 1,3b-4a apresenta um estilo confessional, afirmando Jesus em sua relação com a descendência de Davi e sua relação filial com Deus. Sua forma breve e a estrutura em paralelismo progressivo para destacar a exaltação de Jesus remetem à forma de uma proclamação afirmativa da fé da comunidade sobre ele. Por isso, geralmente esse texto é apresentado como um credo, uma confissão de fé. Silva (2000, p. 211) explica que o credo seria uma proclamação da fé da comunidade de forma breve, diferenciando-se de um hino por não ter um estilo de louvor nem uma estrutura em forma de cântico.

Entretanto, analisando a estrutura do texto é possível identificar uma forma poética na sua construção em paralelismo que coloca as suas duas partes em relação uma com a outra, assemelhando-se ao estilo da poesia hebraica.

Sendo o paralelismo uma das formas básicas da poesia hebraica, é preciso verificar se Rm 1,3b-4a é simplesmente uma confissão de fé, ou se poderia ser um fragmento de um texto poético como um hino, ou alguma outra forma literária. Estabelecer isso é importante para a identificação do gênero literário do fragmento.

A forma da poesia hebraica não se preocupa em estabelecer rimas sonoras, pois

mais do que rimar os sons, quer-se “rimar” as idéias [*sic*] ou os conceitos. Para tanto, utilizam-se várias analogias matemáticas (ou melhor, geométricas), dentre as quais está o paralelismo, como uma

das possíveis combinações signo-seqüência [sic] (SILVA, 2000, p. 306).

Egger (2005, p. 177), falando sobre as fórmulas de confissão e das fórmulas literárias tradicionais, afirma que, além do paralelismo, a “ausência de artigo nas palavras ocorre com frequência em trechos da tradição”. Em Rm 1,3b-4a não se encontram formalmente artigos, pois os dois artigos que aparecem exercem uma função de pronome relativo, conforme explicamos anteriormente.

Ao apresentar várias características para a identificação de textos como credos, hinos, doxologias, homologias e parêneses, Wegner (2001, p. 213) oferece uma lista importante com vários elementos dentre os quais destacamos o emprego cumulativo de participios, o paralelismo e o uso do pronome relativo.

Ao tratar das formas literárias do Novo Testamento, Berger (1998) expõe a relação existente entre o hino grego e o hebraico. Ele entende que existe uma influência entre eles e, para demonstrar isso, apresenta a estrutura básica do hino grego. Entre os elementos dessa estrutura, chama a atenção um deles que diz: “A *phýsis* do deus é descrita, eventualmente sua genealogia, mas sobretudo uma série de atributos que ampliam seu nome; posteriormente mais participios e orações adjetivas” (BERGER, 1998, p. 219).

O fragmento de Rm 1,3b-4a apresenta a origem de Jesus em duas dimensões: sua origem em relação à dinastia davídica e sua origem enquanto exaltado como filho de Deus. Essa forma de apresentação de Jesus parece semelhante ao critério apresentado por Berger sobre a forma literária do hino grego, na qual se apresenta o ser divino e sua origem. Também o uso de participios no início de cada parte de Rm 1,3b-4a é outro elemento do texto que se aproxima dos critérios de Berger.

Outra característica claramente já demonstrada é a forma em paralelismo progressivo usada pelo texto. Ele apresenta um estilo semelhante às formas poéticas encontradas no Antigo Testamento (Pr 14,27; 16,31; 21,28; Sl 1,6).

É importante afirmar que o texto de Rm 1,3b-4a não pode ser considerado um texto de origem helênica ou conter acréscimos provindos desse meio, pois seus temas centrais estão evidentemente dentro do universo judaico: filho de Davi, segundo a carne, filho de Deus, espírito de santidade (uma forma de semitismo), ressurreição dos mortos. Ao contrário do que afirma Jewett (apud BATES, 2015, p.

112-114), que apresenta a formação do texto em três fases: de uma primeira redação em ambiente judaico-cristão teria passado para uma segunda em ambiente cristão helenista e, por fim, sua redação final na Carta aos Romanos teria sido estabelecida por Paulo que teria feito um pequeno acréscimo ao texto.²³

Deste modo, entendemos que o texto é oriundo do ambiente das comunidades cristãs judaicas palestinas e será nessa perspectiva que definiremos seu gênero literário.

Ao compararmos o fragmento com trechos de outros hinos presentes no Novo Testamento, é possível encontrar paralelos que permitem ver em Rm 1,3b-4a um fragmento de hino ao invés de uma confissão de fé. Para confirmar isso podemos compará-lo com o início dos hinos de Fl 2,6-11 e de Cl 1,15-20.

Em ambos os hinos,²⁴ em seu início, temos vários elementos comuns ao fragmento de Romanos:

- a) uso de pronome relativo na introdução do texto (FRIBERG; FRIBERG, 1987, p. 605 e 612);
 - Fl 2,6 - ὃς (o qual);
 - Cl 1,15 - ὃς (o qual);
- b) estrutura permite um paralelismo de ideias entre as partes;
 - Fl 2,6-7a - “em forma de Deus existindo”/ “forma de escravo tomando”; “não considerou rapina o ser igual a Deus” / “se esvaziou [...] tornando-se semelhança de seres humanos”;
 - Cl 1,15-16a.e - “imagem” / “primogênito”; “porque nele foram criadas as coisas todas”/ “as coisas todas por meio dele e para ele foram criadas”;
- c) contexto de apresentação do ser divino, de sua natureza, de sua origem;
 - Fl 2,6-7a - apresenta Jesus como imagem de Deus e o seu esvaziamento ao assumir a condição humana;
 - Cl 1,15-16a.e - apresenta Jesus como imagem de Deus e como primogênito de toda criação.

²³ Apesar da hipótese de Jewett gozar de lógica argumentativa, pensamos ter encontrado motivos suficientes para discordar de sua posição, como demonstramos na análise da estrutura e do vocabulário.

²⁴ Para apresentar de forma breve os elementos dos hinos de Fl 2,6-7a e de Cl 1,15-16a.e utilizamos a tradução literal presente no texto do Novo Testamento Interlinear (2004) e utilizamos A Bíblia (2015), das edições Paulinas, para ajudar nos ajustes do português, tentando manter a estrutura do texto o mais próximo do literal, mas sem ficar incompreensível para a gramática do português.

Diante dessas características, pode-se afirmar que Rm 1,3b-4a apresenta-se como o fragmento de um hino protocristão, ao invés de somente uma profissão de fé. Sua forma poética aponta em direção de um antigo hino cristológico ao qual não temos acesso em sua íntegra.

O fragmento de Romanos pertence ao gênero literário hino, apesar deste gênero poder conter dentro dele estruturas semelhantes a uma profissão de fé se tomadas isoladamente como, por exemplo, se tomarmos apenas o trecho de Fl 2,6-7a temos a impressão de estar diante de um credo: “o qual em forma de Deus existindo não considerou rapina o ser igual a Deus, mas a si mesmo se esvaziou forma de escravo tomando”. O fato de Rm 1,3b-4a ser apenas um fragmento do hino (talvez o seu início) fez com que fosse visto somente como um credo, porém, mesmo sendo um fragmento, é possível perceber a presença dessa forma poética, o que permite classificá-lo como hino, sem, por isso, negar suas características de uma profissão de fé. Enquanto sua forma se apresenta como um hino cristológico, seu conteúdo traz a fé cristológica professada pelas primeiras comunidades cristãs.

3.6 Análise pragmática

Nesta análise procuraremos apresentar os elementos que indicam o que esse texto deseja alcançar, qual resultado ele espera produzir através da mensagem que comunica.

3.6.1 O autor implícito

O autor do fragmento conhece a tradição messiânica do povo de Israel relacionada à figura de Davi, como também crê nessa tradição. Ele reconhece em Jesus a sua realização, pois faz o uso da expressão “semente de Davi” para tratar da origem ou linhagem de Jesus. Ele é também alguém iniciado na comunidade cristã, pois apresenta o tema da ressurreição relacionado com a exaltação de Jesus como filho de Deus de maneira direta e afirmativa, ou seja, ele crê que Jesus foi ressuscitado dos mortos e exaltado por Deus. O uso do semitismo “espírito de santidade” indica alguém de ambiente judaico, pois não seria comum esse tipo de uso por alguém de cultura helênica.

O autor é, provavelmente, um cristão de origem judaica, que conhece a esperança messiânica ligada à figura de Davi e que crê que Jesus é o messias davídico. Ele vê, na exaltação de Jesus como filho de Deus, a partir de sua ressurreição, a confirmação de sua messianidade.

3.6.2 O leitor implícito

O leitor é alguém que conhece as tradições de Israel a respeito de Davi e as promessas messiânicas relacionadas a ele, pois o autor apresenta Jesus como oriundo da linhagem davídica sem maiores explicações, supondo o conhecimento de seu leitor sobre o assunto.

Também o leitor conhece o tema da ressurreição de Jesus, pois esse também é apresentado sem maiores explicações sobre o que aconteceu ou outros detalhes.

O leitor do fragmento é alguém de origem judaica, ou de cultura judaica, ou tem uma catequese bem fundamentada sobre a tradição messiânica ligada a Davi. Ele também conhece o anúncio sobre a ressurreição de Jesus, por isso deve ser alguém já evangelizado, membro da comunidade cristã.

3.6.3 A intenção do texto

O texto expressa a fé em Jesus como o verdadeiro messias. Ao apresentá-lo dentro da linhagem de Davi, o texto deixa clara a convicção de que Jesus é o messias prometido pelos profetas na perspectiva do messianismo davídico.

O tema da exaltação de Jesus na condição de filho de Deus surge como confirmação de sua identidade messiânica e esta identidade é reforçada ao afirmar que a ressurreição é o marco inicial dessa exaltação. Parece também que o texto está rebatendo dúvidas sobre a identidade messiânica de Jesus, talvez por causa de sua morte na cruz. A ênfase na iniciativa de Deus e em seu poder agindo para dar a Jesus a filiação indicam que o texto quer afastar qualquer dúvida sobre a condição de Jesus como o verdadeiro messias prometido, pois a ação de Deus em favor dele é o testemunho que garante a certeza de sua identidade como verdadeiro messias.

3.6.4 Elementos perlocucionários

O texto afirma que Jesus é o verdadeiro messias prometido. Ele quer levar seus leitores a uma atitude de fé, a reconhecerem também a Jesus como messias. Para isso, o texto apresenta dois argumentos: a origem davídica de Jesus e sua exaltação como filho de Deus desde a ressurreição.

O texto quer ajudar seus leitores a não se deixarem levar pela possível confusão que a morte de cruz de Jesus poderia estar causando em relação a sua identidade messiânica. Apesar de o texto não tratar diretamente do tema da morte de Jesus, ao afirmar a ressurreição dos mortos como sinal e momento em que Jesus é constituído filho de Deus, ele está apontando indiretamente para o tema de sua morte. Por isso, o argumento do poder de Deus atuando em favor de Jesus e o constituindo como Seu filho, fazendo dele a manifestação de Sua majestade divina (um significado presente na expressão “espírito de santidade”), parece procurar dirimir quaisquer dúvidas de que Jesus é o messias e afirmar que sua morte de cruz não negou essa condição.

3.7 O *Sitz im Leben* do fragmento e a Carta aos Romanos

Rm 1,3b-4a apresenta-se como o fragmento de um hino cristológico inserido na Carta à comunidade cristã de Roma. Vejamos alguns elementos que nos permitem identificar o contexto vital desse texto e a forma como ele está inserido na Carta aos Romanos.

3.7.1 O *Sitz im Leben* do texto

Por sua forma poética e por ser parte de um hino, esse fragmento nos remete ao ambiente litúrgico da comunidade cristã. O texto expressa o reconhecimento de Jesus como oriundo da dinastia de Davi, uma referência à esperança messiânica do judaísmo.²⁵ Ao mesmo tempo, esse messias é constituído

²⁵ Sobre a questão do messianismo no século I d.C. e sua relação com a pessoa de Jesus a partir do protocristianismo, trataremos melhor nos capítulos 2 e 3, respectivamente.

filho de Deus, em quem se manifesta a glória e a majestade divina desde a ressurreição dos mortos.

É um hino que poderia ser usado na celebração da fração do pão, realizada nas primeiras comunidades (Lc 24,30; At 2,42; 20,7; 1Cor 10,16; 11,23) ou na iniciação cristã cujo primeiro anúncio para a conversão tinha como conteúdo central a exaltação de Jesus e sua ressurreição (At 2,25-39; 3,15; 4,33; 5,30-31; 10,40.42). O fragmento que temos apresenta o reconhecimento de quem é Jesus para a comunidade: o verdadeiro messias exaltado por Deus “desde a ressurreição dos mortos”. Portanto, um texto litúrgico, pertencente ao ambiente cúltico.

Entretanto, é importante notar que esse ambiente litúrgico encontra-se nas comunidades cristãs judaicas palestinas. A razão disso está na linguagem e nos temas do texto. Ao relacionar Jesus com a figura de Davi, a questão do messianismo judaico se torna presente, um tema que não interessa ao ambiente do cristianismo helênico. Somente judeus que acreditassem que Jesus era o messias fariam essa relação. O tema da ressurreição dos mortos relacionado com a constituição de Jesus como filho de Deus também encontra sentido no ambiente judaico-cristão, pois seria sua exaltação como o verdadeiro messias da linhagem de Davi (Sl 2,7). O uso do semitismo “espírito de santidade” também reforça o ambiente de origem nas comunidades judeu-cristãs palestinas.

Esse fragmento litúrgico de um hino cristológico nascido na região palestina encontra-se citado unicamente em uma carta escrita por Paulo à comunidade cristã que se encontrava em Roma. Essa situação também nos diz algo sobre esse fragmento.

3.7.2 O fragmento de Rm 1,3b-4a e a Carta aos Romanos: a questão da datação

Para datar o período do fragmento é preciso olhar para a datação da Carta aos Romanos. Essa Carta de Paulo tem uma datação que, considerando as várias hipóteses, pode ser colocada dentro de um intervalo entre os anos de 54 e 58 d.C. (MURPHY-O'CONNOR, 2000, p. 336; SÁNCHEZ BOSCH, 2002, p. 260; BARBAGLIO, 2009, p. 122; PITTA, 2009, p. 20-22). Deste modo, o fragmento de Rm 1,3b-4a, sendo um texto pré-paulino, encontra sua data limite no ano 58 d.C. e seu limite mínimo no imediato período pós-pascal, por volta do ano 30 d.C. Temos, portanto, um intervalo de quase 30 anos para a datação desse texto.

Ao inserir esse fragmento no cabeçalho de sua Carta, Paulo o usa dentro do contexto de sua apresentação como uma citação, um acréscimo, uma tradição conhecida pela comunidade para falar do conteúdo do seu evangelho que é o evangelho do filho de Deus. Barbaglio (2009, p. 133-135) explica que na sua apresentação (Rm 1,1-7) Paulo reivindica sua posição e missão como apóstolo diante da comunidade dos cristãos em Roma, pois ele não fundara essa comunidade e não tinha ainda contato direto com ela, por isso precisava apresentar-se como alguém autorizado para falar à comunidade. Entretanto, o apóstolo faz uma pausa nessa apresentação e insere as características do evangelho que ele anuncia utilizando-se desse fragmento pré-paulino. Dessa forma, ele fundamenta já no início da Carta que o evangelho que ele anuncia não é uma novidade repentina, mas está inserido na tradição das promessas feitas a Israel que estão postas nas Escrituras e o seu conteúdo é por ele ilustrado citando esse texto.

Pitta entende que a fé compartilhada entre Paulo e a comunidade cristã de Roma justifica o uso que ele faz desse texto em sua apresentação.

Sobre a razão que levou Paulo a inserir esta profissão em Rm 1,1-7, talvez seja certo pensar a fé que ele e os destinatários haviam recebido da primeira geração cristã e que compartilhavam, independentemente da particularidade do evangelho paulino. De fato, ele não sentiu a necessidade de demonstrar o significado da ressurreição dos mortos e o evento com o qual Deus constituiu com poder seu Filho: este dado aparentemente já pertence ao patrimônio da fé cristã (2009, p. 49, tradução nossa).²⁶

Desse modo, entende-se que o texto, nascido em ambiente palestinese, era conhecido pela comunidade dos romanos, o que permitiu a Paulo usá-lo ajustando-o ao contexto do seu discurso, mas sem preocupar-se em explicar suas afirmações.

Como esse texto se tornou conhecido pela comunidade cristã de Roma? Para responder a essa questão é preciso que olhemos rapidamente a origem e a composição dessa comunidade.

Barbaglio (2009, p. 118) afirma que “é no interior da diáspora judaica que se deve buscar a origem da primeira comunidade cristã de Roma”. Ele também recorda

²⁶ Sulla ragione che induce Paolo a inserire questa professione in Rm 1,1-7, forse è giusto pensare alla fede che egli e i destinatari hanno ricevuto dalle prime generazioni cristiane e che condividono, a prescindere dalla specificità del vangelo paolino. Di fatto, egli non avverte il bisogno di dimostrare el senso della risurrezione dei morti e l'evento con il quale Dio há costituito in potenza suo Figlio: questo dato appartiene già al primo patrimonio della fede cristiana.

que há testemunho histórico da presença de uma colônia judaica em Roma, que remonta ao ano de 139 a.C. Segundo Sánchez Bosch (2002, p. 255-256), essa presença de colônias judaicas em Roma se tornou possível devido às relações que os irmãos Macabeus estabeleceram com o poder romano que se estendia gradativamente na região. Por volta de 161 a.C., os líderes Macabeus fizeram tratados e buscaram benefícios para os judeus da parte de Roma (1Mc 8,17-32; 12,1-4; 14,16-19; 15,15-24).

Na primeira metade do século I d.C., a comunidade judaica em Roma era de no mínimo 20.000 e de no máximo de 50.000 pessoas (PITTA, 2009, p. 23; BARBAGLIO, 2009, p.117). O Império Romano possuía uma infraestrutura que facilitava os deslocamentos: vias marítimas protegidas e policiamento nas estradas romanas (LOHSE, 2000, p. 191). É possível imaginar que essas condições permitissem que missionários judeus-cristãos levassem a boa nova sobre Jesus pelas cidades onde haviam comunidades judaicas estabelecidas, chegando até Roma. Essa prática se confirma se tomarmos o modelo que o livro dos Atos dos Apóstolos apresenta da ação missionária de Paulo fora da Terra de Israel: ele sempre procura uma sinagoga para fazer sua pregação sobre Jesus (At 13,14-15; 14,1; 16,13; 17,1-2; 17,16-17; 18,1.4; At 19,1.8).

Não se sabe quem iniciou a comunidade cristã em Roma. Porém, tenta-se estabelecer quando essa comunidade teria surgido utilizando dois testemunhos independentes: o texto de At 18,1-3 que se refere ao decreto do imperador Cláudio que teria expulsado os judeus de Roma e a “Vida de Cláudio” (*Vita Claudii* 25),²⁷ escrita por Suetônio, que relata tumultos constantes entre os judeus por causa de um certo *Chresto* os quais teriam provocado um decreto que expulsou grupos de judeus de Roma.

Essas duas fontes permitem tentar datar aproximadamente quando já existia uma comunidade de cristãos em Roma. Conforme apresenta Lohse (2000, p. 193), Cláudio, após o assassinato do seu sobrinho Calígula, foi proclamado imperador pela guarda pretoriana e governou de 41 até 54 d.C. A “Vida de Cláudio” coloca o evento da expulsão dos judeus de Roma no ano 49 d.C., sendo essa a data mais aceita entre os pesquisadores ao cruzarem essa informação com a cronologia

²⁷ Não tivemos acesso à obra em si, mas estamos reproduzindo as informações presentes nos comentadores da Carta aos Romanos e em textos sobre o ambiente do Império Romano no século I d.C.: Barbaglio (2009, p. 118), Sánchez Bosch (2002, p. 256-257), Pitta (2009; p. 23-24), Murphy-O'Connor (2000, p. 24-30) e Lohse (2000, p. 194).

lucana a partir de At 18,1-3.²⁸ Outro consenso é que *Chresto* seria uma referência a Cristo, indicando que a causa dos tumultos poderiam ser disputas entre os judeus e os que acreditavam que Jesus era o Cristo (o Messias). Se aceitarmos essas informações como as mais plausíveis podemos concluir que a comunidade cristã em Roma teria surgido por volta da década de 40 d.C. ou que, pelo menos, já existiria uma comunidade cristã nesse período.

Sobre a composição da comunidade, Carta aos Romanos dá apenas alguns indícios de como ela era no período do seu envio. A comunidade tinha um grande número de gentio-cristãos (Rm 1,5-6.13), provavelmente simpatizantes do judaísmo que frequentavam a sinagoga como prosélitos, e haviam os judeus-cristãos (Rm 15,7-13), ambos haviam acolhido a mensagem que professava Jesus como messias. Segundo Pitta (2009, p. 25-26), a comunidade cristã de Roma não era distinta da comunidade judaica aos olhos das autoridades romanas, pelo menos não até o incêndio de 64 d.C.²⁹ Essa composição poderia ser um dos motivos do clima de tensão e possíveis conflitos, pois teríamos uma tendência mais aberta na visão sobre Jesus nesse ambiente misto em relação à comunidade judaica tradicional que não aceitaria a ideia de que Jesus seria o messias.

Baseados nessas informações podemos repensar a datação de nosso fragmento dentro de um intervalo menor do que entre os anos 30 e 58 d.C. Sendo o fragmento de origem palestinese e observando que ele teria chegado a Roma por meio de judeus-cristãos provindos dessa região, podemos colocar Rm 1,3b-4a entre os anos 30 e 50 ou mesmo pelos inícios da década de 40 d.C. Isso é o máximo que podemos afirmar sobre a datação do texto.

4 SISTEMATIZAÇÃO DA ANÁLISE

Para melhor entendermos tudo o que foi até aqui exposto, iremos sistematizar de forma sintética as conclusões que a análise nos permitiu chegar nesse capítulo.

²⁸ Murphy-O'Connor (2000, p. 24-30) contesta essa datação e desenvolve uma argumentação baseada em outros elementos para defender o ano 41 d.C. como a data do evento.

²⁹ Segundo Reicke (2012, p. 255-257), esse incêndio, durante o governo de Nero, desencadeou uma perseguição aos cristãos por serem considerados os responsáveis pela tragédia. Nesse contexto, aparece uma distinção entre eles e a comunidade judaica que não sofre represálias.

O fragmento de Rm 1,3b-4a é um texto pré-paulino sem intervenções internas de Paulo em sua estrutura e conteúdo. A análise do vocabulário e da estrutura do texto sustenta essa perspectiva.

O gênero literário do texto é o hino, entretanto, como é apenas um fragmento do que seria o hino original completo, e como não temos acesso a esse texto original, ele acabou sendo também classificado pelos exegetas como uma confissão de fé ou credo. Essa divergência não precisa ser radical, já que o hino é a forma do texto e, por isso, seu conteúdo pode ser classificado como um credo ou profissão de fé como foi demonstrado acima.

O *Sitz im Leben* do texto é o ambiente do culto, da celebração litúrgica da comunidade cristã de cultura judaica. Esse ambiente encontra-se na região da Terra de Israel, em comunidades judeu-cristãs. O estudo do vocabulário identificou temas e expressões que apontam para um ambiente judaico, pois não seria possível seu uso por comunidades de cultura helênica como, por exemplo, a questão da relação entre Jesus e Davi ou o semitismo “espírito de santidade”.

A Carta aos Romanos é datada de 54 a 58 d.C. Baseando-se nesta datação, na obra de Suetônio sobre o imperador Claudio e em At 18,1-3, pode-se presumir que o fragmento é datado entre os anos 30 e 45 ou no máximo 50 d.C.

Esse fragmento hínico foi utilizado no início da Carta por ser um texto conhecido e compartilhado por Paulo e pela comunidade de Roma. Como ele não fundou essa comunidade, esse texto seria a credencial do seu evangelho do “filho de Deus”, um testemunho de que ele professa a mesma fé da comunidade. O fato de Paulo não precisar explicar o conteúdo do texto que ele cita reforça essa afirmação.

A comunidade cristã em Roma, provavelmente, teve acesso a esse hino por meio de judeus-cristãos oriundos da Terra de Israel que migraram para a comunidade judaica de Roma. Por meio deles deu-se início à comunidade cristã na capital do Império, que foi sendo composta por judeus e por gentios simpatizantes do judaísmo que passavam a aceitar Jesus como o messias.

Tendo o fragmento de Rm 1,3b-4a, nascido no ambiente judeu-cristão da Palestina, precisaremos, antes de tratarmos do processo hermenêutico que o gerou, lançar um olhar sobre o contexto vital onde se encontrava a comunidade cristã no território de Israel. Conhecer esse contexto nos permitirá um aprofundamento mais

adequado sobre como os primeiros cristãos chegaram a essa fórmula para expressar sua interpretação e compreensão sobre Jesus após sua páscoa.

CAPÍTULO II

O CONTEXTO VITAL DE Rm 1,3b-4a

O estudo exegético de Rm 1,3b-4a demonstrou que esse fragmento tem seu ambiente de origem nas comunidades cristãs surgidas na Terra de Israel. O vocabulário, os temas que apresenta, e sua estrutura interna demonstram que foram cristãos de origem judaica que cunharam esse fragmento usado por Paulo em sua Carta.

Essas comunidades, surgidas após a Páscoa de Jesus na primeira metade do século I a.C., nasceram em torno da pessoa de Jesus de Nazaré e do testemunho de seus discípulos os quais afirmavam que ele havia ressuscitado e estava vivo, exaltado por Deus.³⁰

O texto nasceu dentro desse ambiente, por isso, para podermos compreender o processo hermenêutico que o originou, é necessário que voltemos nosso olhar para o contexto social, político, econômico e religioso em que se encontrava a nação judaica no século I d.C.

No estudo sobre o Jesus histórico, defende-se que “Jesus foi judeu palestinese, e unicamente palestinese; por isso, qualquer tentativa de escrever sobre ele é mister se ater a uma descrição quase exclusiva das condições da Palestina” (KLAUSNER apud SCARDELAI, 1998, p. 235-236). Acreditamos que essa premissa também vale para a compreensão do processo hermenêutico presente em Rm 1,3b-4a.

As primeiras comunidades cristãs surgiram no ambiente palestinese e eram compostas maciçamente por judeus palestinese que aderiram à pregação dos apóstolos, se estendendo gradativamente para as comunidades judaicas da diáspora, conforme afirma Mondoni: “Nos primeiros tempos da evangelização, a mensagem cristã difundiu-se entre os judeus da Palestina, de cultura hebraica, e da diáspora, de cultura helenística” (2014, p. 31). Entender esse ambiente se torna imprescindível para uma compreensão da hermenêutica que essas comunidades estavam desenvolvendo sobre a pessoa de Jesus.

³⁰ Esse era o núcleo do chamado *kerigma* dos cristãos. Este termo grego significa proclamação ou pregação. Ele se centrava na pessoa de Jesus enquanto enviado de Deus, rejeitado pelas autoridades dos judeus e morto pela autoridade romana, mas ressuscitado e exaltado por Deus (At 2,22-24.29-36; 3,15; 4,9-12; 5,9-32; 10,37-43; 13,26-31; 1Cor 15,3-7).

Lohse (2000, p. 11) afirma que a história do judaísmo como se encontra no século I antes da queda de Jerusalém em 70 d.C. tem seu início no tempo do exílio babilônico. Desse modo, vamos partir do contexto desse exílio, seguido do pós-exílio com o retorno à Terra de Israel. Passaremos pelos sucessivos ciclos de dominações de nações estrangeiras e destacaremos suas influências mais significativas para a vida dos judeus em sua própria terra. Em seguida, trataremos da época dos asmoneus e, por fim, chegaremos ao período da dominação romana na região até a primeira metade do século I da era cristã.

1 O EXÍLIO BABILÔNICO E SEU FIM SOB O IMPÉRIO PERSA

Segundo Lohse, as tribos do norte de Israel já haviam sido aniquiladas pelos assírios, em 722 a.C., após a destruição da Samaria. Então, em 587 a.C., “a Judéia [*sic*] foi conquistada, definitivamente, pelos babilônios. Jerusalém foi destruída e a classe alta da população foi deportada para a Babilônia” (2000, p. 11).

Essa deportação deixou para trás o povo simples da terra que continuou sua vida sob o domínio do Império Babilônico. A classe dos dirigentes que foi deportada conseguiu permanecer junta e conservar sua fé no Deus de Israel. Não havia mais Templo para os sacrifícios nem um rei para exercer o governo sobre o povo, porém se procurava manter a identidade e as bases de sua consciência de povo eleito por Deus através da observância do sábado e da circuncisão (LOHSE, 2000, p. 11-12).

Durante os anos de exílio, essa elite desenvolveu e concluiu textos que, posteriormente, iriam constituir o conjunto definitivo da Torá. Garcia Lopéz (2004, p. 288-289), ao apresentar o processo de formação do Pentateuco, explica esse processo de integração dos textos oriundos de tradições diferentes dentro do contexto do pós-exílio. A necessidade de garantir a identidade nacional e as condições exigidas para organizar o povo na terra favoreceram o processo de harmonização das várias tradições para configurar o que se tornou o Pentateuco, ou a Torá canônica na sua forma definitiva.³¹

³¹ Não se sabe exatamente quando a Torá escrita tomou sua forma canônica conhecida no tempo de Jesus. É possível que tenha sido no período do Império Persa (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 122). Alguns autores acreditam que, mesmo tendo a maior parte do Pentateuco sido fixada no período persa, o texto ainda cresceu, e que o período persa seria o nascimento do Pentateuco, mas a fixação definitiva canônica da Torá seria posterior (GARCIA LOPÉZ, 2004, p. 288-289). O Pentateuco é fruto de um longo processo que foi reunindo diversas prescrições e normas legais, unidas a temáticas teológicas para formar, no final, um todo que será identificado como a Lei de

O início do processo de organização do judaísmo do Segundo Templo propriamente dito, o qual será encontrado na Terra de Israel do século I d.C., se dá com a conquista da Babilônia pelos persas, sob o comando de Ciro em 539 a.C.

A política do Império Persa era diferente em relação a seus antecessores assírios e babilônios. Os persas não deportavam a população local ou as classes altas, mas permitiam que cada povo mantivesse sua identidade e seus costumes tradicionais (REICKE, 2012, p. 19-20). Por causa disso, os judeus que se encontravam na Babilônia e que desejavam voltar para sua terra puderam retornar sem maiores problemas.

Essa volta, contudo, desencadeou conflitos locais na região da Judeia, pois a população que havia permanecido na terra seguiu com sua vida casando-se, trabalhando e pagando os tributos exigidos pelos babilônios até então. Os exilados que retornaram procuraram restabelecer a ordem segundo a Lei judaica que eles traziam, a que fora permitida pelo Império Persa para que o povo judeu se organizasse novamente no país.

As figuras que se destacaram nessa missão foram Esdras e Neemias. Conforme explica Lohse (2000, p. 12-13), Esdras procurou implantar a lei de Israel como “direito comum persa para Jerusalém e a Judéia [*sic*]”, promulgando-a em nome do rei. Ele a ensinou ao povo em Jerusalém para que fosse seguida por todos. Desse modo, o culto e os costumes judaicos estavam sob a proteção do imperador persa e o povo pôde viver sua vida segundo a Lei sem problemas. Neemias preocupou-se com a construção da muralha da cidade de Jerusalém, desenvolvendo essa missão com apoio e investimentos vindos do rei persa e dos judeus que permaneceram fixados na Mesopotâmia (REICKE, 2012, p. 32).

Neemias e Esdras também procuraram resgatar a identidade do povo. Para isso, determinaram a proibição dos casamentos mistos entre judeus e mulheres estrangeiras (Ne 10,31; 13,23-29; Esd 9; 10). Essa proibição, segundo Bright (1985, p. 522-529), estava dentro de uma ampla reforma política e espiritual do povo de Israel que agora havia retornado a sua terra. A mistura da população local com estrangeiros alcançava pessoas das classes dirigentes e as famílias importantes,

Israel dada por Deus a Moisés no Sinai. Crüsemann (2002, p.449-497), após fazer uma longa análise do direito e da formação das leis no Antigo Testamento, entende que o processo de aproximação e de harmonização das várias tradições envolvidas na formação da *Torá* tem seu início no período persa para sua forma escrita, sendo que sua conclusão encontrar-se-ia no período aproximado do século II a.C.

por isso, em vista do perigo da perda da identidade como povo e da purificação da nação de todos os elementos estrangeiros, Neemias e Esdras impuseram essa proibição (DONNER, 1997, p. 472-489). Apesar de não termos certeza até que ponto essa política teve êxito, certamente provocou fortes conflitos internos no processo de reorganização do povo judeu na terra.

Durante todo o período persa, “a Judéia funcionava como uma comunidade do templo, sob o controle político externo de um governante imperial” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 27). A população pagava os tributos exigidos e podia seguir com sua vida interna sem interferências por parte da autoridade estrangeira.

Desse período persa, podemos destacar alguns elementos que se desenvolverão posteriormente no pensamento religioso judaico e que podem, segundo Reicke (2012, p. 42), ter sido influenciados pela cultura persa:

- a) a concepção da realidade divina como uma corte real. Deus seria o grande rei, cercado por sua corte composta pelos demais seres celestes;
- b) uma tendência para o dualismo, especialmente no tocante ao físico e moral, mas também do ponto de vista histórico-dramático;
- c) a doutrina dos reinos universais que se sucedem;
- d) a figura de um mediador divino, que pode aparecer como o homem das origens, como profeta e salvador;
- e) os conceitos de anjo e demônio sistematizados;
- f) a questão da ressurreição e da recompensa após a morte.

2 O IMPÉRIO HELENÍSTICO E SEUS DESDOBRAMENTOS

Após aproximadamente 200 anos sob o regime Persa, a Terra de Israel passa para o domínio helenístico com Alexandre Magno, em 332 a.C.

Com apenas 20 anos de idade, o macedônio Alexandre se torna rei no lugar de seu pai em 336 a.C. Ele inicia uma campanha contra a Pérsia em 334 a.C., com o objetivo de garantir a segurança das colônias gregas no Oriente (REICKE, 2012, p. 45). Ao avançar em direção ao Oriente, ele vai acumulando sucessivas vitórias contra as forças persas e conquistando seus territórios, até que em 333 a.C., Alexandre Magno vence o rei persa Dario III na batalha de Isso (LOHSE, 2000, p. 15). Com essa vitória, o caminho se abre para que o jovem conquistador siga em direção ao Egito, passando pela Síria e pela Palestina.

Conforme Lohse (2000, p. 15) e Reicke (2012, p. 45-46), a nação judaica se entregou pacificamente às tropas do rei macedônio. Para os judeus, isso resultou em uma situação confortável, pois mantiveram os direitos já obtidos sob os persas, podendo a comunidade de Jerusalém praticar livremente o seu culto. Entretanto, a entrada da cultura grega na região da Palestina provocou transformações significativas. Os fenícios e filisteus foram aos poucos totalmente absorvidos pelo helenismo, a Samaria, por ter resistido, foi ocupada por habitantes macedônios e a cidade de Tiro foi sitiada pelas tropas de Alexandre e destruída, depois foi colonizada por gregos (BRIGTH, 1985, p. 562-563; LOHSE, 2000, p. 16; DONNER, 1997, p. 499-500).

A política do Império Helenístico era de introduzir elementos da cultura helênica nas regiões conquistadas por meio da presença de colonos gregos que migravam para essas regiões, mesmo respeitando os costumes locais. Lohse afirma que a construção de ginásios, termas e teatros, os espaços de ensino que tornavam presente o pensamento de diversas correntes ou escolas filosóficas da época, as esculturas e construções em estilo grego, tudo isso foi introduzindo novos elementos na cultura local (2000, p. 16). Cidades helenizadas eram construídas como pontos de apoio em toda a extensão do império (REICKE, 2012, p.28-29). Desse modo, a forma de vida dos gregos, sua língua e o comércio puderam se espalhar por toda a região.

Os judeus que viviam na Terra de Israel encontravam-se cercados pela nova cultura que se espalhava rapidamente pela região. Para poder exercer o comércio e interagir com os estrangeiros, os judeus aprenderam a língua grega, e na diáspora as comunidades judaicas passam a ter acesso à educação filosófica grega e a seus costumes. Conforme Lohse, alguns círculos judaicos apresentavam-se simpáticos à civilização e cultura superior dos gregos (2000, p. 17).

Em meio a esse contexto complexo, o povo judeu vai conservando sua identidade graças à conservação da Lei e à celebração do culto.

[A] lei, transmitida pelos pais e antepassados, escrita na língua hebraica, obrigava a comunidade a conservar a fé antiga, a celebrar o culto segundo a lei de Moisés e a conscientizar-se da eleição de Israel como o povo de Deus em meio a todos os povos (LOHSE, 2000, p. 17).

A morte prematura de Alexandre, em 323 a.C., provocou uma mudança significativa em toda a região, pois seus generais dividiram o império entre si em meio a lutas pelo poder (DONNER, 1997, p. 500), iniciando um tempo de tensões e conflitos entre as diferentes regiões divididas do antigo império.

2.1 A Terra de Israel sob os Ptolomeus do Egito

Na divisão do grande império de Alexandre, a região da Palestina foi disputada entre seus generais Antígono, regente da Síria, e Ptolomeu, que residia no Egito. Ao final dos conflitos Ptolomeu venceu ficando com o sul da Síria, que incluía a Terra de Israel, mantendo sua tutela sob a dinastia dos Ptolomeus por um período de cem anos (BRIGTH, 1985, p. 563-564).

Nesse novo contexto, em termos gerais, a situação não mudou muito para o povo judeu, pois o sistema adotado pelos Ptolomeus era basicamente o mesmo de antes: não interferência nos assuntos internos da comunidade cultural de Jerusalém, o sumo sacerdote era responsável por dirigir o povo judeu e os seus respectivos interesses com a permissão dos soberanos helenísticos; o Sinédrio,³² que era composto por sacerdotes, pelos membros de famílias influentes de Jerusalém e por anciãos, desenvolvia sua função de atuar junto ao sumo sacerdote na gestão do povo judeu (LOHSE, 2000, p. 18).

O que mudava para o povo judeu, com essas alternâncias de sistemas de dominação estrangeira sobre a nação judaica, eram os grupos de poder internos que compunham suas classes altas. Conforme afirmam E. Stegemann e W. Stegemann (2004, p. 152), a cada mudança de controle por parte das potências estrangeiras, os grupos das classes altas da comunidade judaica disputavam o poder internamente procurando ocupar os espaços referentes à função de sumo sacerdote e dentro do Sinédrio, como também buscavam adquirir poder econômico por meio da posse de terras. Esse processo interferia na vida social e econômica do povo camponês por meio das cobranças de tributos para a manutenção do sistema político e religioso, gerando massas de pobres que perdiam suas posses e tinham que se submeter a

³² Segundo Lohse, não se sabe exatamente quando a instituição do Sinédrio começou a existir. Talvez ela já existisse no período persa, porém só temos informações de sua existência a partir do período helenístico (2000, p. 18).

um regime de trabalho intermitente (diaristas), ou se tornar arrendatários, ou partiam para uma vida de banditismo tentando sobreviver (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 131-132).³³

O regime dos Ptolomeus considerava a região da Palestina como estratégica para o desenvolvimento do comércio, pois era um corredor de passagem que permitia um amplo acesso a vários mercados. Por isso, eles foram investindo na construção de portos, estradas, contatos comerciais com famílias influentes e economicamente fortes na região, expandindo seu comércio. Entretanto, no que se refere especificamente à Judeia, eles não demonstraram muito interesse devido a sua condição de uma espécie de Estado sacerdotal.

[A] *Judéia* [sic] no reino dos Ptolomeus era relativamente *sem importância*, pois o comércio se desenrolava principalmente nas redondezas e era dirigido pelos nabateus através de seu território no leste e no sul. Está mais do que claro que isto tem relação com a exclusividade religiosa dos seguidores ortodoxos de Esdras e Neemias (REICKE, 2012, p. 65).

À região da Judeia cabia apenas o pagamento dos tributos exigidos pelo governo dos Ptolomeus, independente do que o Templo cobrasse do povo em termos de dízimos, ofertas e tributos (REICKE, 2012, p. 66).

2.2 A Terra de Israel sob os Selêucidas da Síria

O contexto no qual se desenrolou a revolta dos Macabeus, ou seja, “a reforma helenística, a resistência popular, o decreto imperial e a guerra de libertação, constituiu uma virada crucial para a história judaica posterior” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 29).

Nos constantes conflitos entre o Egito e a Síria, o rei sírio Antíoco III, pertencente à dinastia Selêucida, venceu os Ptolomeus e assumiu o controle da região da Palestina por volta do ano 200 a.C.

Os judeus, na região da Judeia, haviam percebido que os conflitos entre essas duas potências estavam favorecendo os sírios, por isso, antes do desfecho

³³ É muito interessante ver como esse contexto histórico de sucessivas dominações estrangeiras atingiu a vida da massa do povo judeu que vivia no campo. Como não é possível fazer aqui uma exposição mais profunda sobre esse assunto, indicamos as obras de E. Stegemann e W. Stegemann (2004, p. 121-281) e de Horsley e Hanson (1995, p. 21-88) para uma visão mais detalhada de todo o período do século II a.C. ao século I d.C.

final, colocaram-se ao lado do rei Antíoco III e contra os Ptolomeus. Assim, após a vitória do rei sírio, eles conseguiram manter os privilégios que já gozavam e alcançaram, temporariamente, o custeio de parte dos gastos do culto do templo por parte do Estado, segundo explica Lohse (2000, p. 18-19).

Seu filho Selêuco IV, em 187 a.C., assumiu o poder e teve que enfrentar os problemas financeiros deixados por seu pai devido às guerras empreendidas e às derrotas sofridas. Selêuco, porém, foi assassinado em 175 a.C., em meio a tramas para tomar o trono. Então, seu irmão, Antíoco IV Epífanes, conseguiu assumir o trono e evitar o golpe, iniciando um tempo difícil para a nação dos judeus (REICKE, 2012, p. 69-70).

O governo de Antíoco IV foi marcado por um processo intenso de helenização dos povos sob seu domínio, com o objetivo de dar unidade cultural e política a seu território, e por suas guerras para conquistar o Egito e se defender de outros povos (BRIGTH, 1985, p. 571; REICKE, 2012, p. 71-72).

No tocante à Terra de Israel, e especificamente à Judeia com a cidade de Jerusalém, Antíoco IV impôs esse processo de helenização de forma violenta. O rei sírio colocou na posição de sumo sacerdote quem facilitasse seus planos e deu poder dentro dos espaços de influência à pessoas que estavam alinhadas com seu projeto, como também adotou uma política de repressão aos costumes judaicos (BRIGTH, 1985, p. 572; DONNER, 1997, p. 506-507).

Com essa forma de governar, o rei sírio quebrou a autonomia religiosa da qual gozavam os judeus na Judeia, originando manifestações de resistência tanto no campo literário como no campo militar.

2.2.1 O surgimento da apocalíptica

A literatura apocalíptica estava se desenvolvendo nos meios letrados do judaísmo diante do contexto de dominação em que se encontravam já há alguns séculos. Ela surge como tentativa de resposta aos questionamentos sobre as causas dessa situação de dominação, pois diante do contexto em que se encontravam, o povo de Israel sabia “que sua falha em guardar a aliança não podia ser a única causa do seu sofrimento e perseguição” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 33).

Desesperados para entender sua situação aparentemente impossível, alguns judeus fiéis buscaram uma *revelação* divina (grego: *apokalypsis*, donde o nosso termo “apocalíptico”) para explicar por que as circunstâncias de sua vida se tinham tornado tão insuportáveis e que plano Deus tinha para libertá-los (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 33).

Além de tentar oferecer uma resposta para a citada crise, essa literatura também procurou dar esperança para que o povo judeu conseguisse enfrentar a referida situação. “A força interior da apocalíptica consistia na renovada expectativa do futuro, mas com incidência direta no modo de compreender a realidade presente” (SCARDELAI, 1998, p. 28).

Na ausência de um discurso profético que enfrentasse as questões do presente, o discurso apocalíptico surge para ajudar a enfrentar as crises do presente voltando o olhar para o futuro escatológico.

A apocalíptica, de certa forma, substitui os oráculos dos profetas, mas se distinguem destes, por causa da forma de interpretar a história. O profeta interpreta a história, voltado para o presente, e convoca o povo para a transformação. Já o visionário apocalíptico quer despertar a esperança do povo, em meio às crises, com o olhar fixado no transcendente (RIBEIRO, 2009, p. 35).

A apocalíptica é uma literatura de resistência, que utiliza de linguagem simbólica e de perspectiva escatológica para falar sobre como Deus irá intervir em favor de seu povo e libertá-lo definitivamente de seus opressores. Ela vai alimentar o renascimento do nacionalismo judaico que desejava viver em conformidade com a Lei, viver livres na terra que Deus lhes prometeu e tornarem-se uma grande nação.

Um elemento importante na motivação dos judeus que persistiam na sua devoção à Lei foi provavelmente o seu ardente desejo do cumprimento das antigas promessas de Deus a Israel: que poderiam viver sem ser molestados na terra prometida, que seriam um grande povo e até que através deles outros povos receberiam as bênçãos divinas (Is 42,1-7; 49,1-6) (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 33).

Ao tratar da intervenção de Deus na história em favor do seu povo, a literatura apocalíptica desenvolveu temas importantes que foram incorporados à mentalidade judaica do século I d.C.: imagens de seres celestes que servem a Deus ou que se opõem a Ele, a chegada de um tempo messiânico ou de uma figura

messiânica,³⁴ a questão da ressurreição dos mortos, o julgamento de Deus sobre as nações, o reinado de Deus que virá após o fim deste mundo mau sob terríveis catástrofes, a identificação dos sinais da realização da intervenção definitiva de Deus na história, o uso dos números para identificar os sinais dos tempos (LOHSE, 2000, p. 49-50, 52-53 e 59-60).

Desde aproximadamente o século II a.C. até o século II d.C., o movimento da apocalíptica produziu obras que, em um primeiro momento, tornaram-se um dos motores da revolta dos Macabeus contra Antíoco IV e, posteriormente, influenciariam profundamente a vida dos judeus da Terra de Israel no século I d.C., deixando marcas na história não somente do Judaísmo, como também do Cristianismo.

O livro de Daniel, por exemplo, é uma dessas obras que surgiram em meio à crise da revolta dos Macabeus. Datado entre anos de 167 e 164 a.C., este livro encontra-se próximo do final do reinado de Antíoco IV Epífanes.³⁵ Ele destinava-se a sustentar a fé e a esperança dos judeus perseguidos, por isso o livro apresenta Daniel e seus companheiros sofrendo os mesmos tormentos e perseguições que eles sofriam, mas transportados para a corte de Nabucodonosor e para o período do exílio babilônico.

Os apocalipses apoiam a fé e a esperança na experiência histórica. Suas reflexões e meditações sobre o passado levam o leitor a concluir que a história é como que um drama no qual atuam dialeticamente as forças do bem e do mal. A experiência demonstra que o bem é mais forte do que o mal. No livro de Daniel as forças do mal são representadas pelos grandes impérios: Babilônia, Média, Pérsia, Grécia. O bem é simbolizado pelo reino messiânico (GONZÁLES LAMADRID, 2015, p. 206).

A temática da vitória do bem sobre o mal e a expectativa de um tempo messiânico no qual essa vitória se daria não é acidental em Daniel, mas está presente de várias formas na literatura apocalíptica que foi sendo produzida (LOHSE, 2000, p. 52-53). Essa literatura marcou profundamente o imaginário coletivo dos judeus a ponto de, no período do final do Segundo Templo, muitos

³⁴ Sobre o tema do messias e do messianismo, Scardelai (1998, p. 20-32) apresenta a problemática de como esses conceitos teriam se desenvolvido dentro do judaísmo e da influência da apocalíptica nesse processo.

³⁵ Sobre a datação do livro de Daniel, a introdução a este livro que se encontra na Bíblia de Jerusalém (2002, p.1244-1246) traz uma breve discussão sobre essa questão, demonstrando a plausibilidade desta datação para o livro.

envolverem-se em diversos movimentos populares alimentados por expectativas messiânicas, acreditando ter chegando esse tempo da libertação, o que culminou com a Guerra Judaica entre 66 e 70 d.C. e, por fim, na última revolta judaica liderada por Bar Kokhba entre 132 e 135 d.C. (SCARDELAI, 1998, p. 198).³⁶

2.2.2 A revolta dos Macabeus

A revolta popular iniciada pelo sacerdote interiorano Matatias e seus filhos contra a política helenizadora de Antíoco IV Epífanes irá ter como consequência o início de uma nova etapa na vida da nação judaica na região da Palestina.

Antíoco IV Epífanes buscou a helenização de todo seu território como modo de unificar cultural e politicamente seu controle sobre região. Para introduzir o helenismo na Terra de Israel, Antíoco IV contou com o apoio de alguns judeus que simpatizavam com os costumes gregos e que tinham influência política local para favorecer o processo de helenização em Jerusalém (1Mc 1,11-15; 2Mc 4,7-20).

O rei sírio forçou sua vontade sobre os judeus ao instituir o culto a Zeus no Templo como forma de impor sua autoridade, pois

Antíoco IV não buscava diretamente a perseguição religiosa, e sim o estabelecimento da dominação política. Zeus representava o poder e a autoridade, e por isso sua entronização no Templo de Jerusalém era, para Antíoco, sinal e prova de domínio e soberania. Zeus significava, além disso, uma divindade mais eclética do que Javé, capaz de ser reconhecido e adorado por judeus, gregos e sírios (GONZÁLES LAMADRID, 2015, p. 160).

Outra atitude drástica foi a proibição, sob pena de morte, dos costumes e práticas dos judeus como a circuncisão, os sábados, as festas e o culto, que deveriam desaparecer para dar lugar aos costumes gregos (1Mc 1,41-55; 2Mc 6,1-11). Também ordenou a destruição do texto da Lei onde quer que fosse encontrado e a morte de quem estivesse de posse deles (1Mc 1,56-57). Além disso, saqueou o tesouro do Templo procurando recursos para manter sua guerra contra os egípcios (1Mc 1,16-28) e, dois anos depois, saqueou Jerusalém e fez nela uma fortaleza militar (1Mc 1,29-40).

³⁶ Sobre a Guerra Judaica e sobre a revolta de Bar Kokhba, Donner (1997, p. 519-526) e Lohse (2000, p. 41-48) apresentam mais detalhadamente o panorama destes dois eventos que marcaram o fim de Jerusalém como centro religioso e político da nação judaica.

Diante desse quadro, a revolta dos judeus teve seu início quando Matatias recusou-se a fazer oferendas no altar pagão da cidade de Modin. Ele reagiu à situação matando o emissário do rei sírio para culto e um judeu apóstata que foi fazer uma oferenda, em 167 a.C. (1Mc 2,15-28). Em seguida, Matatias fugiu juntamente com seus filhos para as montanhas e em pouco tempo outros judeus se juntaram a eles (1Mc 2,42-48). Seu filho, Judas Macabeu (do hebraico *makkaba* que significa “martelo”),³⁷ assumiu a liderança em 166 a.C., logo após a morte do pai (1Mc 3,1-2). Tendo vencido o general sírio Lísias, marchou para Jerusalém, ocupou o santuário e restaurou o culto ao Deus de Israel (1Mc 4,36-58). Esse evento foi tão significativo que passou a ser celebrado, tornando-se, assim, a festa de *Hanucá* ou da dedicação do Templo (1Mc 4,59; Jo 10,22).

Entretanto, os conflitos não terminaram. Segundo Reicke (2015, p. 77), os sírios ofereceram um acordo para manter-se no controle da região, permitindo aos judeus praticar livremente sua religião sem mais interferências. Os judeus piedosos (*hassidim*) se deram por satisfeitos com a situação religiosa, conforme explica Donner, mas Judas e seu grupo queriam a independência política também, por isso a resistência continuou (1997, p. 508).

Judas foi morto em combate no ano 160 a.C., desse modo, seu irmão Jônatas passou a assumir a liderança da resistência. Após um período de manobras políticas, aproveitando os conflitos internos entre os sírios pelo poder, Jônatas conseguiu o consentimento dos sírios para tornar-se sumo sacerdote de Israel (1Mc 10) (DONNER, 1997, p. 509). Apesar de ele ser de família sacerdotal, o fato de não pertencer a uma família sadoquita fez com que os judeus piedosos se sentissem consternados com a situação (LOHSE, 2000, p. 23).

Durante o período em que esteve à frente da revolta nacionalista, Jônatas ampliou o território sob seu controle chegando a dominar regiões que não eram judaicas, mas onde havia fortalezas (1Mc 12,31-53).

Os sírios não viram com bons olhos o aumento de poder de Jônatas. Desse modo, eles o combateram e o venceram, sendo ele preso e executado em 143 a.C.

³⁷ Há discordâncias sobre essa interpretação do nome “macabeu” como martelo. Lohse (2000, p. 21) apresenta a origem desse nome referindo-se ao termo hebraico *makkaba* que teria como significado “martelo”. Porém, Reicke (2012, p. 76) afirma que “macabeu” teria origem no termo grego *makkabaios*, não sendo uma palavra derivada do hebraico *maqqebet* (martelo), mas seria uma palavra derivada de um termo desconhecido. Nós optamos por manter a interpretação de Lohse por ser a mais tradicional e porque isso não interferirá no objeto de nossa pesquisa.

(1Mc 12,39-53). Então, outro dos irmãos, chamado Simão, tornou-se o líder da resistência judaica.

Simão obteve vitórias militares contra os sírios e, por meio de um acordo político, conseguiu obter total isenção de impostos para os judeus em 142 a.C. Com essa conquista, o sonho de independência se tornava cada vez mais próximo para o povo judeu.

Pela primeira vez, desde a queda de Jerusalém em 579 a.C. os judeus formam de novo um Estado independente baseados na isenção de impostos, embora as grandes potências que o cercam ainda possam exercer pressão sobre ele (REICKE, 2012, p. 80).

Em 140 a.C., Simão recebeu do povo judeu os títulos de sumo sacerdote, de general e de chefe dos judeus por causa de suas conquistas. Lohse afirma que Simão recebeu esses títulos como um mandato perpétuo e hereditário (2000, p. 24). Dessa forma, com Simão, abre-se o período do reino dos asmoneus na Terra de Israel.

3 O REINADO DA DINASTIA ASMONEIA

Segundo Horsley e Hanson, a “revolta macabaica foi uma luta dos camponeses judeus pela sua própria sobrevivência socioeconômica” (1995, p. 36). As conquistas obtidas pela família de Matatias trouxeram certo alívio para o povo camponês, pois reduziu o peso dos sistemas de tributos impostos pelas nações estrangeiras. A liberdade da religião conquistada por Judas Macabeu, o controle do sumo sacerdócio iniciado com Jônatas e, por fim, a isenção de impostos conquistada por Simão, permitiram aos judeus iniciar um período de aproximadamente 79 anos de liberdade sob o reinado dos asmoneus.³⁸

Apesar de o povo judeu poder gozar de certa autonomia em relação às potências estrangeiras, o período asmoneu não significou a realização de suas expectativas em relação às promessas de Deus feitas a Israel.

A família sacerdotal de Modein, líder do levante e cuja reivindicação de domínio – obtida com base na liderança carismática das tropas –

³⁸ Segundo Reicke (2012, p. 76), os seguidores de Judas Macabeu foram chamados de asmoneus por seus contemporâneos por causa da existência de uma suposta ascendência com Asmon. Por causa disso nomeou-se essa dinastia de dinastia Asmoneia.

estabiliza-se mediante a constituição da dinastia, essa família substitui a aristocracia sacerdotal governante [...] Com os hasmoneus, ascende ao estrato superior um grupo de famílias, sobretudo famílias sacerdotais [...] Soma-se a estas alguns membros menos comprometidos com a antiga elite sacerdotal e [...] uma série de *bonae familiae* nas regiões fronteiriças (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 154-155).

Ocupando agora a posição de classe dominante, Simão e seus sucessores promoveram uma expansão do território judeu na Palestina, submetendo outros povos e impondo a eles tributos e a religião judaica. Também fizeram alianças com grupos que lhes permitissem estabilidade no poder e mantinham um exército de mercenários para realizar os planos de conquista e a manutenção do território (REICKE, 2012, p. 81-82).

Em um primeiro momento, o povo judeu sentiu que agora eles conseguiriam tornar-se uma nação livre para viver conforme a Lei de Deus (1Mc 14,4-15). Entretanto, com o passar do tempo, o povo foi sentindo os crescentes conflitos internos pelo poder e o peso dos tributos internos para o Templo e para manutenção do poder dos reis asmoneus que voltaram a cair sobre os judeus camponeses (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 140).

João Hircano, ou Hircano I, assumiu a liderança do povo no lugar de seu pai, Simão, que foi assassinado no ano 134 a.C. por Ptolomeu, genro do próprio Simão, envolvido em uma intriga com o rei sírio Antíoco VII (REICKE, 2012, p. 84; LOHSE, 2000, p. 25).

Em seguida, Aristóbolo I, filho mais velho de Hircano I, substituiu seu pai após sua morte. Segundo Reicke (2012, p. 86), ele é o primeiro dos asmoneus a usar oficialmente o título de rei. Ele foi cruel na manutenção de sua posição de poder, chegando a prender sua mãe e seus três irmãos, deixando que sua mãe morresse de fome na prisão, como também mandou matar o quarto irmão (DONNER, 1997, p. 511).

É sob o governo de Aristóbolo I que a Galileia se tornou parte do reino asmoneu. Desde então, ela permaneceu unida à Judeia e passou por um processo forçado de judaização (REICKE, 2012, p. 86-87).

Com a morte de Aristóbolo I, sua esposa, Salomé Alexandra, casou-se com o irmão sobrevivente, Jônatas, conforme determinava a lei do levirato (Dt 25,5-10)

(REICKE, 2012, p. 87).³⁹ O novo rei, atraído pela cultura helenística, adotou o nome grego de Alexandre Janeu. Suas conquistas, somadas a de seus antecessores, colocaram sob o controle judeu toda a Palestina, leste do Jordão, a região da Idumeia até a Itureia, e as regiões do monte Hermon até o mar Morto. Entretanto, ele teve que lidar com rebeliões das populações das regiões conquistadas pela dinastia asmoneia durante todo seu governo (LOHSE, 2000, p. 27).

Em 76 a.C., Alexandre Janeu morreu e sua esposa, Salomé Alexandra, passou a governar por nove anos o reino asmoneu. Como ela não podia exercer a função de sumo sacerdote, seu filho Hircano II assumiu a posição. Politicamente, ela aproximou-se dos fariseus e eles passaram a ter maior influência política, inclusive conseguindo espaço no Sinédrio. Essa situação deixou os saduceus incomodados, pois se sentiram prejudicados pela postura da atual regente. Esse contexto favoreceu seu outro filho, Aristóbolo II, que desejava o poder e foi buscar junto aos saduceus apoio (LOHSE, 2000, p. 27-28).

Com a morte Salomé Alexandra, em 67 a.C., começa uma luta pelo trono entre seus filhos Hircano II e Aristóbolo II. Em um primeiro momento, Aristóbolo conseguiu vencer o irmão e assumir a coroa e o cargo de sumo sacerdote. Entretanto, Hircano encontrou apoio com Antípatro, cujo pai havia sido governador real da Idumeia submetido a Alexandre Janeu. Juntos cooptaram o rei nabateu Aretas e marcharam contra Jerusalém cercando a cidade (REICKE, 2012, p. 92-93; LOHSE, 2000, p. 28). Essa empreitada, contudo, não conseguiu resultados, pois uma potência nova colocou-se presente na região, modificando profundamente a geopolítica do Oriente Próximo: o Império Romano.

4 O IMPÉRIO ROMANO E O GOVERNO DE HERODES MAGNO NA TERRA DE ISRAEL

Neste ponto nos aproximamos do contexto imediato do século I d.C., pois o domínio do Império Romano sobre a Terra de Israel e sobre todo o entorno do Mar Mediterrâneo estabeleceu o ambiente no qual Jesus e seus discípulos viveram, como também as primeiras comunidades cristãs.

³⁹ Segundo o dicionário bíblico MCKENZIE (2011, p. 547), a lei do levirato consistia na obrigação do irmão casar com a viúva do seu irmão falecido para suscitar-lhe uma descendência se este morresse sem deixar filho homem.

4.1 A ocupação romana na Terra de Israel

O Império Romano chegou ao Oriente Próximo após um longo caminho de desenvolvimento político e militar iniciado em sua região na península itálica.⁴⁰

Entre a morte de Salomé Alexandra e a chegada das tropas romanas sob o comando de Pompeu em Jerusalém, a luta pelo poder entre Hircano II e Aristóbulo II ocuparam a vida política na região.

Entretanto, a presença da poderosa força de Pompeu modificou os planos de Hircano II e de Aristóbulo II, pois ambos, percebendo o crescente domínio do Império Romano na região, decidiram tentar ganhar o favor de Pompeu para obter o controle da região. Segundo Reicke (2012, p. 100), uma comissão com Aristóbulo II, outra comissão com Hircano II e uma terceira comissão com um grupo de representantes que falavam em nome do povo e que desejava um regime sacerdotal, apresentaram-se em Damasco para tentar conseguir o favor de Pompeu.

Como Pompeu não tomou uma decisão de imediato, Aristóbulo II, impaciente com a demora, tentou manter-se no poder pela força militar. Diante dessa atitude de Aristóbulo II, Pompeu, em 63 a.C., “marchou até Jerusalém [...] após um cerco de três meses, quebrou-se a resistência. Pompeu entrou em Jerusalém e pisou no templo, vendo também o santíssimo. Todavia, não roubou nada do santuário e ordenou a retomada do culto quanto antes” (LOHSE, 2000, p. 29). Como Hircano II colaborou com Pompeu na sua conquista de Jerusalém, lhe foi concedido continuar no posto de sumo sacerdote.

Agora uma nova divisão da região da Palestina foi desenhada sob a autoridade romana. A Judeia voltou a ser um pequeno país do Templo sob o controle estrangeiro, submetida à província romana da Síria. Pompeu “impôs um tributo a Jerusalém e a toda a província, tirou as cidades dos judeus, que eles haviam tomado na baixa Síria, colocou-as, como as cidades gregas, sob a jurisdição do governador, que as presidia, pelos romanos, naquela província e estabeleceu assim a judéia [*sic*], em seus limites” (GUERRA DOS JUDEUS I, 32) (JOSEFO, 2009, p. 1006).

⁴⁰ Como não temos o objetivo de tratar da história da formação do Império Romano, remetemos aos textos de Reicke (2012, p. 95-101) e Lohse (2000, p. 187-209), nos quais encontra-se uma boa síntese sobre como Roma se tornou um império no mar Mediterrâneo.

Assim sendo, Hircano II foi confirmado em sua posição de Sumo sacerdote e as regiões da Judeia, da Galileia e da Pereia ficaram provisoriamente sob seu controle, sendo que estas duas últimas por causa do violento processo de judaização realizado pelos asmoneus nessas regiões, sendo colocadas como pertencentes à cultura judaica. As demais regiões, ou seja, o litoral, a Samaria e as cidades destruídas no leste, foram separadas do controle judaico, reconstruídas, tornaram-se helenizadas e anexadas à província Síria (REICKE, 2012, p. 101).

4.2 Herodes Magno: rei dos judeus

Herodes Magno governou toda a região da Palestina e a forma como exerceu seu poder marcou profundamente a vida do povo judeu, como também preparou o caminho de futuras revoltas que se levantaram logo após sua morte.

4.2.1 Antecedentes

Herodes Magno era filho de Antípatro (ou Antípater), o qual, após o domínio romano da Palestina, conseguiu obter forte influência na região. Segundo Reicke, Antípatro governou não oficialmente região entre 63 e 55 a.C. Depois se tornou procurador em Jerusalém recebendo também o direito hereditário de cidadão romano e, por fim, governou sobre todo o país (2012, p. 103).

Antípatro soube se deslocar em meio à conflituosa e confusa luta por poder que ocorria dentro do Império Romano, sabendo mudar de lado no momento oportuno e, assim, conseguindo garantir sua posição (REICKE, 2012, p. 103). Ele foi tão bem sucedido que dividiu o seu poder com seus dois filhos, “constituiu Fazael, seu filho mais velho, governador de Jerusalém e de toda a província. Herodes, o segundo filho, foi feito governador da Galiléia” (ANTIGUIDADES JUDAICAS XIV, 594) (JOSEFO, 2009, p. 656).

A região da Galileia era difícil, pois grupos nacionalistas causavam distúrbios que dificultavam a vida do governo local. Scardelai afirma que a Galileia era “a região que mais favorecia o crescimento de grupos radicais antirromanos, dado o fato de estar localizada ao norte a classe camponesa, vítima de altas taxas e impostos” (1998, p. 25).

Enquanto responsável pela Galileia, Herodes sufocou sem piedade qualquer movimento que pudesse causar problemas. Por causa disso ele foi acusado diante do Sinédrio por aplicar a pena de morte, pois isso não seria de sua competência. Entretanto, “ele apareceu acompanhado de guarda-costas perante o Sinédrio. Por conseguinte, não se atreveram a processá-lo” (LOHSE, 2000, p. 31).

Com o assassinato de César em 44 a.C., grupos desejosos pelo poder na região se organizaram para derrubar Antípatro e seus filhos.

Em 43 a.C., Antípatro é assassinado por envenenamento. Em seguida, Antígono, filho de Aristóbolo II, tendo se aliado aos partos, invadiu Jerusalém em 40 a.C. Ele prendeu Fasael e o sumo sacerdote Hircano II. Fasael cometeu suicídio na Galileia e o velho Hircano II teve suas orelhas cortadas para que se tornasse inapto para o cargo de sumo sacerdote (ANTIGUIDADES JUDAICAS XIV, 600; 607-611) (JOSEFO, 2009, p. 664-665 e 671-676). Desse modo, Antígono assumiu o cargo com o apoio dos partos, conseguindo governar por três anos como sumo sacerdote e rei dos judeus.

Herodes, na Galileia, fugiu para junto dos romanos. Chegando a Roma conseguiu o favor de Antônio e Otaviano, que dividiam o governo do império neste momento, e foi nomeado rei dos judeus em 40 a.C., em uma sessão do Senado Romano. Inclusive conseguiu, posteriormente, de Otaviano, o direito de anexar ao seu reino a Samaria e outras regiões não-judaicas (ANTIGUIDADES JUDAICAS XIV, 608-611, 612-613; XV, 654) (JOSEFO, 2009, p. 673-678 e 713).

4.2.2 A Terra de Israel sob Herodes Magno

Retornando como rei vassalo de Roma sobre toda a Palestina, Herodes venceu Antígono e o executou. Agora ele se tornara, em 37 a.C., o “rei da Judeia” (LOHSE, 2000, p. 32).

A política de Herodes era dura em relação a qualquer ameaça a seu domínio e poder. Segundo Lohse, ele não poupou nem mesmo os próprios familiares: assassinou o restante dos membros da família dos asmoneus, inclusive o velho Hircano II; executou sua esposa Mariana I, seu cunhado Aristóbolo III e sua sogra; também mandou matar seus três filhos, Alexandre, Aristóbolo e Antípatro (2000, p. 33). Esses casos ajudam a ilustrar como Herodes manteve com mão pesada o controle sobre todo seu reino.

Como seu pai, Herodes soube se mover dentro da política palaciana de Roma, conseguindo sempre estar do lado vencedor e, assim, manteve-se no poder. Quando finalmente Otaviano se tornou o único regente do Império Romano, Herodes conseguiu dele a confirmação de sua posição na Palestina (ANTIGUIDADES JUDAICAS XIV, 649) (JOSEFO, 2009, p. 710).

Em traços gerais, podemos sintetizar o governo de Herodes da seguinte forma (REICKE, 2012, p. 107-122):

- a) repressão violenta a toda oposição política ou a qualquer grupo que pudesse provocar algum tipo de rebelião;
- b) estratégias políticas para se manter no poder diante das intrigas palacianas de Roma;
- c) realizou inúmeras construções para os judeus, para as cidades helenizadas em seu território e em regiões fora da Palestina: a reforma e ampliação do Templo em Jerusalém; a reconstrução da cidade de Samaria, dando-lhe o nome grego de Sebaste em homenagem ao imperador; construiu um grande porto em Cesareia; construiu palácios, fortalezas e teatros em várias cidades da Palestina; participou da restauração de centros culturais na Grécia, monumentos e construções em Damasco, Tiro, Antioquia, em regiões da Ásia Menor, entre outras atividades;
- d) procurava ser reconhecido no Império Romano como patrocinador da cultura helenista realizando vários investimentos nesse âmbito;
- e) possuiu dez esposas seguindo o sistema de alianças por meio de casamentos políticos.

Seu governo trouxe benefícios para os judeus espalhados pelo Império Romano, pois promoveu o nome dos judeus com suas obras e a vida dessas comunidades que já tinham sinagogas espalhadas em todas as grandes cidades do Império. Entretanto, essa política tinha um custo que pesava duramente sobre a população mais pobre de seu reino.

Em vista das altas somas que Herodes necessitava, entre outras coisas, para as construções, para o exército e a administração, mas também para presentes valiosos, é compreensível que Josefo afirme que ele gastou mais do que tinha à disposição (*Ant* 16,154) (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 136).

Havia, portanto, uma revolta reprimida diante da política pesada de tributos praticada por Herodes para manter suas luxuosas obras e também atender às exigências do imperador romano. Por isso, mesmo com a população helenista sendo-lhe agradecida pela promoção de sua cultura no seu governo, Herodes semeou um campo de revoltas entre os judeus que pôde florescer logo após sua morte em 4 a.C.

5 A TERRA DE ISRAEL NO SÉCULO I

Após termos visto o conjunto de acontecimentos que antecederam o século I d.C., estamos em condições de apresentar o ambiente no qual surgiu o movimento de Jesus e as primeiras comunidades cristãs na Terra de Israel, os quais são o contexto vital em que o fragmento de Rm 1,3b-4a foi gerado.

Hoje há uma unanimidade por parte dos estudiosos que tratam a respeito das origens do cristianismo em admitir que o movimento de Jesus não pode ser situado como um corpo totalmente estranho às tradições de Israel do século I. Seu ideal messiânico [...] não deve ser buscado em conceitos que não derivem desse clima fluido de crenças desenvolvidas no judaísmo do final do período do Segundo Templo (SCARDELAI, 1998, p. 324).

Diferente da abordagem mais telegráfica usada anteriormente, neste item queremos nos deter melhor nos vários aspectos que compõem o quadro da vida social, política, econômica e religiosa da comunidade judaica palestinese do século I d.C., tendo como finalidade nos ajudar a entender as implicações presentes no processo hermenêutico que desenvolveu o fragmento de Rm 1,3b-4a.

5.1 O fim do reinado de Herodes Magno

Com a morte de Herodes Magno, em 4 a.C., os filhos sobreviventes do rei da Judeia, Arquelau, Herodes Antipas e Filipe, buscaram obter o favor do imperador Augusto para que este confirmasse o testamento de seu pai que dividia o reino dos judeus entre os três irmãos (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVII, 741) (JOSEFO, 2009, p. 803-804).

Enquanto os três herdeiros estavam em Roma, como reação a dura política repressiva do período de Herodes Magno, diante de uma situação de pobreza no

campo pelo peso dos tributos e motivados pela teologia popular da literatura apocalíptica desde o período dos macabeus, movimentos populares viram na morte do rei da Judeia uma oportunidade para reagir contra a sua situação de opressão e em busca da restauração de sua liberdade enquanto povo sob o governo da Lei de Deus.

As atividades libertadoras foram fermentadas por apelos messiânicos latentes, não obstante mantivessem natureza complexa e fluida. A ação revolucionária e para-militar [sic] de muitos grupos mantinha estreitos laços com a missão de redimir Israel da opressão estrangeira (SCARDELAI, 1998, p. 140).

Essa onda de resistência e luta pela libertação da dominação estrangeira tinha como motivação a “causa de Israel” que, segundo Scardelai, é o “ideal-chave” para conseguir entender esses movimentos de libertação nacional (1998, p. 107). “Somente na condição de não sujeição aos impérios pagãos, e com plena liberdade, é que poderiam os judeus ser aptos a exercerem as práticas religiosas e o culto a YAHWEH em plenitude com a Lei” (SCARDELAI, 1998, p. 108).

Nesse contexto de rebeliões, Varo Quintílio (6-3 a.C.), governador romano da Síria, entrou na região para conter as rebeliões. Segundo Reicke(2012, p. 127), ele apaziguou a Galileia e destruiu Séforis no ano 4 a.C., passou pela Samaria e dispersou pelo caminho as multidões inquietas, indo até Jerusalém. Por fim, mandou crucificar em todo país cerca de 2.000 judeus (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVII, 752) (JOSEFO, 2009, p. 815-816).

Os filhos de Herodes Magno obtiveram a confirmação do testamento de seu pai e assumiram seus postos na região sendo que Arquelau se tornou etnarca sobre a Judeia, a Idumeia e a Samaria; Herodes Antipas ficou como tetrarca da Galileia e Pereia; Filipe⁴¹ tornou-se tetrarca das regiões da Transjordânia do Norte (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVII, 754) (JOSEFO, 2009, p. 818-819). Os demais parentes de Herodes Magno “contentaram-se com posses regionais e favores financeiros” (REICKE, 2012, p. 128).

⁴¹ Para o objetivo de nossa pesquisa não iremos tratar do governo de Filipe nos tópicos que se seguem. Interessa-nos os governos de Herodes Antipas e de Arquelau.

5.2 O governo de Herodes Antipas

A Galileia, sob Herodes Antipas, era uma região fértil e densamente povoada. Havia pesca e comércio (REICKE, 2012, p. 129). Antipas pôde fazer construções helenistas como a nova capital, Tiberíades, que recebeu esse nome em honra ao imperador Tibério (14-37 d.C.). Também reconstruiu Séforis que havia sido destruída pelo governador romano da Síria, Varo Quintílio (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVIII, 762 e 767) (JOSEFO, 2009, p. 828 e 829).

A região da Galileia era misturada desde a conquista assíria em 722 a.C. (BRIGHT, 1998, p. 368-369), por isso também a região era chamada de Galileia dos gentios. Somente a partir do governo de Aristóbolo I, com a presença de judeus imigrados, é que se deu a judaização da população local. A mentalidade dos galileus, depois de judaizados, era de um amor e zelo pela lei judaica tão fortes que a região tornou-se um dos focos de movimentos de resistência à dominação estrangeira sobre os judeus (REICKE, 2012, p. 131; OTZEN, 2003, p. 42-43).

“Antipas se equilibrava entre os diversos interesses, podendo governar durante três décadas sem maiores incômodos” (REICKE, 2012, p. 137). Entretanto, manteve a política repressiva de controle, mesmo não sendo tão violento como seu pai. Uma das vítimas dessa política de Antipas foi João Batista, considerado um profeta e líder de um movimento, a quem mandou prender e depois executar por medo de um levante popular (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVIII, 781) (JOSEFO, 2009, p. 838).

Segundo Lohse (2000, p. 38-39), Herodes Antipas casou com uma princesa nabateia, depois a repudiou para casar-se com Herodíades, sua cunhada e neta de Herodes Magno e de Mariana I, que era casada com Herodes Boeto e o deixara. O rei nabateu fez guerra a Antipas por causa do repúdio de sua filha, o que levou a sua ruína.

Em 39 d.C., Antipas e Herodíades, por causa das lutas pelo poder e pela ambição de Herodíades, foram deportados para a região da Gália pelo imperador, onde morreram (DONNER, 1997, p. 518).

5.3 O governo de Arquelau

A região governada por Arquelau era mista em sua composição. Havia as regiões marcadamente judaicas como a Judeia, mas também regiões de cultura mista como a Samaria e a Idumeia.

A administração de Arquelau foi marcada por oposições desde o início. Os fariseus, os herodianos, os patrícios, os saduceus e até os líderes samaritanos se desagradaram de seu governo. “Arquelau foi o mais odiado pela população. Governava com rigidez tão arbitrária e brutal, que seus súditos mandaram uma vez mais uma embaixada a Augusto” (LOHSE, 2000, p. 36).

No décimo ano do governo desse príncipe [Arquelau], os mais ilustres dos judeus e dos samaritanos, não podendo tolerar por mais tempo seu domínio tirânico, acusaram-no perante Augusto e o fizeram tão ousadamente, expondo-lhe suas queixas, quanto sabiam que ele lhe havia expressamente recomendado governar seus súditos com bondade e justiça. Augusto irritou-se de tal modo contra ele, que, sem se lhe dignar escrever, disse a Arquelau, seu representante em Roma, que partisse naquela mesma hora para trazê-lo a Roma. Este obedeceu e chegando à Judéia, encontrou seu senhor num grande banquete, que ele dava aos amigos. Expôs-lhe sua comissão e o acompanhou a Roma, onde depois que Augusto ouviu seus acusadores e sua defesa, confiscou-lhe tudo o que ele tinha de dinheiro e o mandou exilado a Viena, cidade de Gálias (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVII, 757) (JOSEFO, 2009, p. 821-822).

Após a destituição de Arquelau, no ano 6 d.C., a Judeia, a Samaria e a Idumeia se tornaram, sob o imperador Augusto, “território de mandato direto. Foi a *primeira procuradoria imperial da Judeia* e se manteve do ano 6 d.C. até 41 d.C.” (REICKE, 2012, p. 146).

5.4 A Procuradoria Imperial da Judeia e o governo de Agripa I

O sistema de procuradoria na Judeia está dividido em dois períodos: o primeiro entre os anos de 6 d.C. até 41 d.C.; e o segundo entre os anos de 44 d.C. até 66 d.C. No intervalo entre esses dois períodos encontra-se o reinado de Agripa I do ano 41 até 44 d.C.

Conforme explica Reicke, a região que pertenceu a Arquelau estava agora sob a proteção pessoal do imperador. A região não foi anexada à vizinha Síria, que

estava sob o governo de Quirino, legado da província da Síria com residência em Antioquia (2012, p. 146-147).

Quirino não tinha autoridade sobre a procuradoria da Judeia, mas poderia intervir em caso de conflitos se fosse necessário. Ele também ficou responsável, no ano 6 d.C., de supervisionar e organizar o registro de impostos na Judeia e na Samaria. Para isso, realizou um recenseamento, organizou os impostos e a aduana, para garantir que os donativos e tarifas fossem devidamente recolhidos (REICKE, 2012, p.147).

Copônio foi o primeiro procurador da nova Procuradoria Imperial (GUERRA DOS JUDEUS II, 153) (JOSEFO, 2009, p. 1101). Ele e seus sucessores tinham a tarefa de supervisionar o serviço fiscal e a ordem social na Judeia. Também exerciam a função de juiz militar e, no âmbito civil, tinham o direito de condenar à morte e, ocasionalmente, podiam intervir também em assuntos administrativos. A residência dos procuradores ficava em Cesareia marítima, mas nas grandes festas em Jerusalém costumavam se instalar na cidade para controlar qualquer possibilidade de conflitos por ocasião da grande concentração de peregrinos na cidade (REICKE, 2012, p.150-151; LOHSE, 2000, p. 36-37).

Por volta do ano 41 d.C., a procuradoria deixou de existir. Segundo Reicke, Agripa I, neto de Herodes Magno, por causa de sua proximidade com os imperadores Calígula (37-41 d.C.) e Cláudio (41-54 d.C.), conseguiu não somente assumir a tetrarquia de Filipe e, depois, a tetrarquia de Antipas, mas também conseguiu de Cláudio os territórios da Judeia e da Samaria, reconstituindo, assim, o reino de Herodes (2012, p. 203-205).

O novo imperador [Cláudio] deu em seguida a Agripa não somente o reino inteiro, que Herodes possuía, mas também Traconítida e a Auranita, que Herodes lhe havia juntado, e o país a que chamavam de reino de Lisânias; tornou aquela doação pública pela ata que mandou escrever e ordenou aos Senadores que a fizessem gravar em placas de cobre para colocá-las no Capitólio (GUERRA DOS JUDEUS II, 166) (JOSEFO, 2009, p. 1114).

Segundo Lohse (2000, p. 40), Agripa I foi habilidoso na forma de governar, sabendo transitar entre o judaísmo e o helenismo, pois entre os helenistas comportava-se como um príncipe helenístico, aumentando seu prestígio por meio de doações e obras, como fez seu avô. Entre os judeus, comportava-se como um judeu piedoso e fiel à Lei, obtendo a simpatia dos escribas e fariseus. “De acordo com o

interesse dos fariseus, Agripa também desencadeou uma perseguição contra os cristãos (At 12.1-19), na qual o apóstolo Tiago, filho de Zebedeu, foi morto à espada e Pedro encarcerado” (REICKE, 2012, p. 209). Agripa I morreu em 44 d.C. e seu filho, Agripa II, não foi nomeado seu sucessor.

Com o fim do reinado de Agripa I, o imperador Cláudio trouxe de volta o sistema de procuradoria para a região. Porém, a nova procuradoria foi anexada à província romana da Síria e o procurador estava submetido ao governador da província. Ao território sob o controle da procuradoria, que era a Judeia e a Samaria, foi acrescentada a região da Galileia (REICKE, 2012, p. 211).

Nesse segundo período do sistema de procuradoria, segundo Reicke (2012, p. 212-218), os procuradores tiveram que lidar com constantes conflitos e movimentos de revolta em todo o país (ANTIGUIDADES JUDAICAS XX, 840-843, 849-850, 852-854) (JOSEFO, 2009, p. 914-918 e 922-924). O fim do reino herodiano e a volta à tutela direta de Roma reforçou o sentimento de revolta e o desejo pela independência. Desse modo, as tensões foram crescendo até chegar ao início da Guerra Judaica em 66 d.C.

5.5 A comunidade judaica na Terra de Israel

Todo o contexto apresentado até o momento ofereceu uma perspectiva ampla da situação da nação judaica na Palestina no século I d.C. Neste tópico, o olhar se volta para a comunidade judaica em suas dimensões sociopolítica, socioeconômica e sócio-religiosa, incluindo, separadamente, os movimentos populares que surgiram durante o final do período do Segundo Templo.

5.5.1 Situação sociopolítica

Apesar de a suprema jurisdição estar nas mãos das autoridades romanas, os judeus tinham ampla liberdade na política nos campos religioso, jurídico e administrativo. A elite judaica mantinha sua influência sobre a formação da vida cotidiana do povo e sobre o Templo, pois “[no] Oriente romano a *jurisdição* e a *administração* de um lugar eram deixadas com prazer às autoridades locais” (REICKE, 2012, p. 153).

O imperador evitava, em assuntos religiosos, impor a supremacia romana, pois os costumes judaicos dificultavam a imposição das práticas religiosas costumeiras dentro do Império. As imagens nos estandartes romanos não podiam ser usadas em Jerusalém e os judeus não eram obrigados a prestar culto ao Soberano, o que era uma exceção dentro do que era exigido dos povos dominados. Segundo Reicke (2012, p. 153), os judeus deveriam apenas, nas duas ofertas diárias em Jerusalém, oferecer algumas pelo imperador.

Além de preservar seus deuses e crenças, os povos que constituíam o Império deviam aceitar a religião romana restaurada por Augusto, ou seja, o culto a Roma, considerada como uma divindade, e ao imperador. Sua recusa constituía uma prova de ateísmo e um ato subversivo, pois significava negar o caráter divino do Estado e recusar a lealdade ao imperador; a única exceção foi feita aos judeus, pois seus ritos e costumes dificultavam as conversões (MONDONI, 2014, p. 37).

O governo interno da região da Judeia cabia ao Sinédrio. Este Grande Conselho era a mais alta instância governamental da política interna do judaísmo do Segundo Templo. No período de Herodes Magno, ele foi instrumentalizado pelo rei para seus interesses. Todavia, a partir da instalação da procuradoria romana, o Sinédrio recuperou sua importância política sob a licença do governador da província da Síria, Quirino (THOMPSON, 2006, 1275-1276; BORN, 1977, p. 1444).

Essa instância máxima da autoridade judaica era presidida pelo sumo sacerdote e composta por três grupos (REICKE, 2012, p. 154-164):

- a) os sumo sacerdotes – era um tipo de consistório, um colégio administrativo, responsável pelo templo e pelo culto. Uma seleção de aristocratas do próprio Sinédrio;
- b) os anciãos – segundo escalão do Sinédrio. Era composto pelos chefes das famílias dos notáveis. Representavam a nobreza sacerdotal e latifundiária;
- c) os doutores da lei – peritos em explicar a Lei, por isso teólogos e juristas ao mesmo tempo. Tinham a função de pesquisar as Escrituras e a evolução das tradições, ensinar e lavrar sentenças. Eram honrados com o título de “rabi”.

O sumo sacerdote era a pessoa mais poderosa depois do procurador romano. O primeiro sumo sacerdote a partir do início do sistema de procuradoria foi

Anás (ou Anano I) que exerceu o cargo de 6 até 16 d.C., escolhido por Quirino devido ao seu importante papel na derrubada de Arquelau. Essa função tornou-se um cargo de confiança, pois os romanos limitavam o poder do sumo sacerdote, podendo depô-lo e nomear outra pessoa conforme seus interesses (REICKE, 2012, p. 154-156).

Havia também outros grupos e movimentos que disputavam internamente o prestígio entre o povo e procuravam impor suas ideias sobre as Escrituras ao judaísmo. Esses grupos podem ser identificados como: saduceus, fariseus, zelotas, essênios e movimentos messiânicos.⁴²

Segundo Reicke, os saduceus eram um grupo ligado aos patrícios e aos novos ricos. Formavam um partido conservador que agia em favor da autoridade estabelecida e da disciplina do povo simples. Eles eram minoria, mas representavam o partido do governo na primeira procuradoria (2012, p. 166). Lohse afirma que eles procuravam conter as tensões entre o povo em relação aos romanos, por isso também eram adversários dos movimentos revoltosos e dos fariseus que se opunham às autoridades pagãs (2000, p. 69).

Os saduceus controlavam os altos cargos do Templo, sendo o sumo sacerdote escolhido entre os seus membros. Conseqüentemente, eles detinham em suas mãos a direção do Sinédrio, apesar disso, não podiam se impor totalmente devido à presença dos fariseus e da influência destes junto ao povo (At 5,34-40; 23,6-8), pois “no tempo de Jesus e dos apóstolos os fariseus, em especial os doutores da Lei, ocupavam dupla posição de poder: primeiro como membros do Sinédrio, segundo como autoridade no povo judeu” (REICKE, 2012, p. 172).

Os adeptos dessa seita [saduceus] são em pequeno número, mas ela é composta de pessoas da mais alta condição. Quase sempre, nada se faz segundo o seu parecer, porque quando eles são elevados aos cargos e às honras, muitas vezes contra a própria vontade, são obrigados a se conformar com o proceder dos fariseus, pois o povo não permitiria qualquer oposição a estes (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVIII, 760) (JOSEFO, 2009, p. 827).

Os fariseus formavam um grupo que buscava, “por meio de uma vida piedosa, da oração e do jejum” (LOHSE, 2000, p. 70), a mudança da situação

⁴² Nessa lista, além dos tradicionais grupos que aparecem no Novo Testamento, colocamos os essênios e os movimentos messiânicos, pois estes também influenciaram o ambiente do século I d.C.

política da nação judaica. Eles procuravam conhecer profundamente os mandamentos e prescrições da Lei para poder cumpri-los e explicá-los ao povo. Ensinavam o zelo pela pureza do culto, o escrupuloso cumprimento dos mandamentos, reuniam-se em comunidades ou associações, ensinavam a continuidade da alma, uma ressurreição dos mortos, um juízo final e um mundo futuro. “O que se busca [...] no farisaísmo é a concreta transparência da pureza de Deus, revelada pela Escritura e a tradição, para o povo escolhido” (REICKE, 2012, p. 169).

A maneira de viver dos fariseus não é fácil nem cheia de delícias: é simples. Eles se apegam obstinadamente ao que se convencem que devem abraçar. Honram de tal modo os velhos que não ousam nem mesmo contradizê-los. Atribuem ao destino tudo o que acontece, sem, todavia, tirar ao homem o poder de consentir. De sorte que, sendo tudo feito por ordem de Deus, depende, no entanto, da nossa vontade entregarmo-nos à virtude ou ao vício. Eles julgam que as almas são imortais, julgadas em um outro mundo e recompensadas ou castigadas segundo foram neste — virtuosas ou viciosas — e que umas são eternamente retidas prisioneiras nessa outra vida, e outras retornam a esta. Eles granjearam, por essa crença, tão grande autoridade entre o povo que este segue os seus sentimentos em tudo o que se refere ao culto de Deus e às orações solenes que lhe são feitas. Assim, cidades inteiras dão testemunhos valiosos de sua virtude, de sua maneira de viver e de seus discursos (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVIII, 760) (JOSEFO, 2009, p. 826).

O grupo dos zelotas, segundo Horsley e Hanson (1995, p. 166-173), não era um grupo organizado antes do período da segunda procuradoria romana (44-66 d.C.). Sua origem foi atribuída a Judas, o Galileu, que liderou uma revolta nos anos de 4 a.C. até 6 d.C. por causa do recenseamento que Quirino realizou na região da Palestina. “Segundo Josefo, este movimento nacional fariseu na Galileia levou ao futuro poderoso partido popular dos zelotas, dos ‘fervorosos’ ou fanáticos” (REICKE, 2012, p. 149).

Judas, de quem acabamos de falar, foi o fundador da quarta seita. Está em tudo de acordo com a dos fariseus, exceto que aqueles que fazem profissão para adotá-la afirmam que há um só Deus, ao qual se deve reconhecer por Senhor e Rei. Eles têm um amor tão ardente pela liberdade que não há tormentos que não sofram ou que não deixem sofrer as pessoas mais caras antes de atribuir a quem quer que seja o nome de senhor e mestre. A esse respeito não me delongarei mais, porque é coisa conhecida de tantas pessoas que, em vez de temer que não se preste fé ao que digo, tenho somente o receio de não poder expressar até que ponto vai a sua incrível

paciência e o seu desprezo pela dor. Mas essa invencível firmeza aumentou ainda pela maneira ultrajosa como Gêssio Floro, governador da Judéia, tratou a nossa nação e a levou por fim a se revoltar contra os romanos (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVIII, 760) (JOSEFO, 2009, p. 827).

Os zelotas estavam ativamente envolvidos nos eventos que desembocaram na Guerra Judaica de 66-70 d.C. (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 210-212). Eram judeus provenientes das camadas populares, formada por camponeses e insatisfeitos, animados pela perspectiva apocalíptica de que Deus iria realizar a libertação do povo e de que eles estavam lutando para que isso acontecesse, pois “os avanços da ação revolucionária estiveram sempre comprometidos com os ideais utópicos da literatura apocalíptica” (SCARDELAI, 1998, p. 141).

“Os *essênios* formavam uma comunidade especial destinada a sacerdotes que se negavam a prestar serviços no templo” (REICKE, 2012, p. 179). Eram comunidades mais radicais que as farisaicas. Dedicavam-se ao estudo das Escrituras, vivência da pureza e observância da Lei. Tinham uma perspectiva fortemente apocalíptica. Viviam em comunidades sob a direção de um sacerdote. Eram celibatários, apesar de haver alguns casados para manter a descendência (GUERRA DOS JUDEUS II, 153-154) (JOSEFO, 2009, p. 1101-1106). “O movimento *essênio* não exerceu nenhum papel político marcante como os saduceus e fariseus” (REICKE, 2012, p. 183).

Entre os *essênios* havia uma comunidade marginal que se separou e se estabeleceu no deserto, conhecida como a comunidade de *Qumran*. Boccaccini explica que essa comunidade permaneceu à margem das lutas ideológicas entre os grupos do judaísmo, inclusive com os próprios *essênios* que permaneceram nas cidades judaicas (2010, p. 240-241). Entretanto, essa comunidade provinha do grupo dos *essênios* e permanecia ligada a ele, mesmo tendo radicalizado suas posições.⁴³

Por fim, temos os vários movimentos messiânicos que surgiram no seio da nação judaica durante o século I d.C. Esses movimentos buscavam, cada um segundo sua interpretação, a realização das promessas de Deus anunciadas pelos profetas sobre Israel. Buscavam a realização da “causa de Israel”.

⁴³ Na obra *Além da hipótese essênica*, Boccaccini (2010) apresenta seu estudo sobre as relações existentes entre o grupo dos *essênios* e a comunidade de *Qumran*.

Duas instituições que tinham importante influência na vida cotidiana do povo eram o Templo e a sinagoga. Essas instituições não eram apenas religiosas, mas também tinham um papel na vida política da região.

O Templo era o centro religioso, político e econômico do judaísmo. Nele se encontrava o Sinédrio que respondia pela política interna do judaísmo. Todos os judeus, independentemente de sua ideologia, se sentiam ligados ao Templo de alguma forma. Desse modo, o Templo podia estender sua autoridade para além das fronteiras do território da Judeia, alcançando a Galileia e as comunidades da diáspora judaica. “A nação judaica e seu povo encontravam sua força de coesão em torno de dois polos ou instituições: a Lei e o Templo” (MONDONI, 2014, p. 24).

Em cada cidade importante da Palestina havia uma sinagoga. Conforme Reicke (2012, p. 132-137), essa instituição teve um importante papel no processo de judaização da região da Galileia. A sinagoga era o local de culto, no qual se liam e se explicavam as Escrituras, mas também era um local associado à educação das crianças e à assistência aos pobres. Ela servia como centro para reuniões e as autoridades das sinagogas aplicavam a Lei na comunidade local para solucionar algum problema.⁴⁴

[As] sinagogas na terra de Israel serviam tanto à leitura em voz alta da Torá e ao ensino dos mandamentos, decerto inclusive ao ensino de crianças, como também à hospedagem de estrangeiros em cômodos especiais, presumivelmente sobretudo de peregrinos judeus provenientes da diáspora. Além disso, é possível que elas fossem usadas, também na Palestina, como centros de reuniões locais em ocasiões especiais (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 168-169).

Enquanto os saduceus controlavam os altos cargos do Templo e do Sinédrio, os fariseus, com seus escribas, ocupavam a frente das sinagogas. “No tempo de Jesus as sinagogas galillicas estavam sob certo controle dos judeus *escribas* e fariseus (Mt 23.2; Mc 3.22; Lc 5.17) [*sic*]” (REICKE, 2012, p. 137). Por causa dessa posição estratégica, os fariseus gozavam de prestígio e autoridade junto ao povo, e sua interpretação das Escrituras também era mais popular do que a dos saduceus.

⁴⁴ Lohse (2000, p. 147-155) faz uma boa síntese do que era a sinagoga e do culto sinagoga.

5.5.2 Situação socioeconômica

Para desenvolver esse assunto, seguiremos o trabalho de E. Stegemann e W. Stegemann (2004), pois oferece um panorama aprofundado sobre o tema.

O povo judeu, no século I d.C., encontrava-se fragmentado em estratos sociais que revelam bem as consequências de séculos de dominação estrangeira sobre suas vidas. Esse quadro de estratificação social era reforçado pela brutal concentração das riquezas entre as elites locais e a pesada tributação para o poder estrangeiro e para o Templo. Esse contexto impunha à maioria da população uma vida no limite entre a sobrevivência e a total indignação.

A economia do povo judaico na terra de Israel era determinada, por um lado, por fatores produtivos como a agricultura, a atividade artesanal, o comércio e a atividade manufatureira, e, por outro lado, pelas condições políticas conjunturais que fixavam o tipo e o montante das contribuições, dos tributos, das taxas alfandegárias e dos impostos que tinham de ser pagos ao respectivo Estado central ou à respectiva potência estrangeira e ao templo ou ao corpo de sacerdotes (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 127).

Sendo a atividade agrícola a base da economia, a maioria da população vivia no campo, geralmente em pequenas vilas nas áreas agrícolas. As atividades de comércio e manufatura eram secundárias, sendo mais significativas e mais presentes nas cidades (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p.127-129).

As elites locais precisavam conservar boas relações com as autoridades romanas para manter seu prestígio, poder e riqueza. E. Stegemann e W. Stegemann (2004, p. 152) chamam de “estrato superior judaico” os que pertenciam a essa classe social. Esse estrato superior era composto pelas famílias influentes e latifundiárias judaicas, pela aristocracia sacerdotal e pela dinastia de Herodes Magno. Concentrando a posse das terras, eles controlavam as riquezas e exploravam, desse modo, o povo camponês.

A pertença à casa regente ou ao estrato superior representava, além da participação no poder, também riqueza e, especialmente, posse de terra. Herodes e seus sucessores, por exemplo, não só possuíam eles mesmos muita terra, mas também presentearam grandes domínios aos seus funcionários e favorecidos. Igualmente mulheres da casa real possuíam bens e povoados inteiros. Por fim, atribuem-se consideráveis posses de terra também aos membros da aristocracia sacerdotal (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 158-159).

Esses funcionários e favorecidos estão ligados a esse pequeno grupo abastado, lhes serviam diretamente e deles obtinham favores. O estrato superior colaborava com a dominação romana e, desse modo, desfrutava de uma condição extraordinariamente distinta do restante da população.

Sobre o povo pesavam os diversos tributos que geravam uma grave situação de exploração e empobrecimento. Esses eram os que não participavam do poder, nem estavam entre os que lhes serviam diretamente e obtinham seus favores, constituindo o estrato inferior da sociedade (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 160).

O povo judeu deveria pagar os tributos imperiais que eram cobrados pelo estrato superior provincial e por arrendatários que pagavam ao Império Romano pelo direito de cobrar os impostos em seu nome (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 143; REICKE, 2012, p. 150-152). Além disso, havia impostos alfandegários e taxas nos locais de comércio. Na região sob o controle da dinastia herodiana, também eram cobrados tributos para sustentar as construções e manutenção da força militar local que era formada por mercenários (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 135-136).

Havia os tributos religiosos, que visavam à manutenção do Templo e de seu culto. Esses tributos vinham não somente do povo judeu na Terra de Israel, mas também das comunidades judaicas da diáspora. Desse modo, o Templo também era um centro econômico importante, possuindo um tesouro que guardava uma riqueza considerável.

[A] importância econômica do tesouro do templo consistia sobretudo no fato de que com ele se pagavam os sacrifícios diários, bem como o sustento das diversas pessoas e grupos empregados no templo. Acrescentem-se a isso os gastos com encargos comunais em Jerusalém (conservação de prédios, dos muros da cidade, do suprimento de água etc.) e para fins caritativos (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 150-151).

E. Stegemann e W. Stegemann (2004, p. 251) ainda recordam que o tesouro do Templo também era usado para guardar riquezas de particulares que tinham grandes fortunas. Assim sendo, ele também funcionava como uma espécie de banco para os membros do estrato superior.

Essa situação de exploração não teve como consequência outra coisa senão o endividamento da população camponesa. As implicações desse sistema para a vida do povo eram graves: cada vez mais pessoas eram forçadas a sobreviver com cada vez menos terra; os pequenos agricultores eram desapropriados de suas terras; o crescimento do número de pequenos arrendatários e dos diaristas; a concentração da terra nas mãos de poucos donos (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 136; HORSLEY; HANSON, 1995, p. 67).

Não é por acaso que foram surgindo, durante esse período, movimentos revolucionários de cunho messiânico e grupos de bandidos que realizavam roubos às caravanas e às propriedades rurais dos ricos. Para aqueles que não tinham mais nada a perder, a única esperança de sobrevivência era a revolta e muitos desses movimentos ofereciam essa possibilidade (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 73-77).

5.5.3 Situação sociorreligiosa

Para o povo judeu, a religião não era uma parte da sua vida, ela era o que orientava toda a sua vida. Sua fé no Deus de Israel, o cumprimento da Lei e o culto do Templo determinavam todas as dimensões de sua vida. “A religião do judaísmo pós-exílico na terra de Israel, como era comum na Antigüidade [*sic*], caracterizava-se por estar inserida na sociedade e em seus antagonismos. Não havia um limite claro entre setores religiosos e não-religiosos da vida” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 164).

Outra característica importante é que não havia ainda um judaísmo normativo de forma absoluta. Isso só iria ocorrer com a reforma feita pelos rabinos fariseus após a Guerra Judaica. No século I d.C. havia várias tendências religiosas dentro do judaísmo, fruto das diversas correntes de pensamento que interpretavam a Lei e o Templo de acordo com suas perspectivas.

[O] pluralismo religioso era em absoluto simplesmente idêntico às tendências principais dos fariseus, essênios e saduceus [...], o judaísmo do período helenístico-romano caracteriza-se por um amplo espectro de grupos, movimentos e correntes muito diversos com forma social mais ou menos definida [...] há características e instituições básicas comuns a todas as tendências e grupos, mesmo que as posições destes em relação a elas variem (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 177).

“[O] judaísmo entre o terceiro século a.C. e o segundo século d.C. [...] foi a época transacional, ‘intermediária’, de muitos judaísmos concorrentes” (BOCCACCINI, 2010, p. 252-253). Esse pluralismo girava em torno das instituições da Lei e do Templo. Essas instituições davam a unidade aos diversos judaísmos, mesmo com suas interpretações divergentes sobre elas. Foram essas divergências concorrentes de interpretação que permitiram o surgimento de grupos e movimentos com discursos e propostas tão variadas dentro da religião dos judeus (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 123 e 165).⁴⁵

Os saduceus entendiam que a única coisa válida deveria ser a Torá escrita. Não acreditavam em ressurreição ou em seres espirituais como os anjos. “A opinião dos saduceus é que as almas morrem com os corpos e que a única coisa que somos obrigados a fazer é observar a lei, sendo um ato de virtude não tentar exceder em sabedoria os que a ensinam” (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVIII, 760) (JOSEFO, 2009, p. 827).

Ao contrário dos saduceus, os fariseus aceitavam a tradição oral da Torá, acreditavam na ressurreição e em anjos, assim como esperavam a intervenção de Deus em favor de Israel (REICKE, 2012, p. 164-173; OTZEN, 2003, p. 151-152 e 160-161).

Contentar-me-ei agora em dizer que os fariseus, que receberam essas constituições pela tradição de seus antepassados, as ensinaram ao povo. Os saduceus, porém, as rejeitavam, porque elas não estão compreendidas entre as leis dadas por Moisés, que estes afirmam serem as únicas que são obrigados a observar. Isso fez surgir entre eles uma grande divergência, que deu origem a diversos partidos. As pessoas de classe mais elevada abraçaram o dos saduceus, e o povo alinhou-se com os fariseus (ANTIGUIDADES JUDAICAS XIII, 544) (JOSEFO, 2009, p. 618).

Os essênios tinham uma forte influência do pensamento apocalíptico identificável nos escritos encontrados em *Qumran*. Esperavam a intervenção de Deus na história como um julgamento terrível que destruiria os infiéis e honraria os justos (REICKE, 2012, p. 180; LOHSE 2000, p. 65 e 79).⁴⁶

⁴⁵ Não podemos falar de um judaísmo normativo propriamente dito antes de 70 d.C., mas devemos falar de judaísmos formados por uma pluralidade de grupos autônomos que tinham perspectivas diferentes em relação à interpretação da Lei e sobre o Templo. Conforme Scardelai (1998, p. 36), o judaísmo rabínico que se estabeleceu após a destruição do Templo foi que colocou as bases do judaísmo numa perspectiva normativa.

⁴⁶ Boccaccini (2010, p. 240-241) afirma que a comunidade essênica marginal de *Qumran* e o grupo dos essênios, apesar de não serem idênticos, estavam ligados em sua origem e mantinham

Do mesmo modo, os vários movimentos messiânicos tinham suas perspectivas que em maior ou menor grau se cruzavam ou se distanciavam entre si. Geralmente influenciados pela apocalíptica, eles esperavam a ação de Deus na história do povo por meio de um líder, um messias, que iria à frente do povo e os levaria à vitória contra os infiéis.⁴⁷

A endêmica erupção de movimentos revolucionários que lutavam pela liberdade nacional de Israel no século I acabou predispondo e incitando a massa a especulações variadas acerca desse futuro idealizado e utópico. É bem verdade que na esteira dessas especulações assistiu-se à emergência de pretendentes e movimentos messiânicos de maneira inédita e singular e em grau nunca antes visto na história. Muitos deles emergiram do anonimato para a história, proclamando a liberdade e a implantação imediata do reino de Deus na terra (SCARDELAI, 1998, p. 216).

Apesar de o Império Romano dar liberdade para que o povo judeu vivesse a sua fé e praticasse o culto no Templo, muitos judeus entendiam que não era essa a vontade de Deus. A fé de Israel era de que eles só viveriam plenamente em conformidade com a lei se tivessem sua liberdade política, sua terra livre da dominação estrangeira e um governo segundo a vontade de Deus.

Os constantes atos de rebeldia popular, no decorrer do século I, por um Israel independente, tornaram assim incorporados como estrato principal da antiga crença de ver o futuro reino de Israel inteiramente fundado nos preceitos e na vontade de Deus, num país politicamente livre e soberano. Acreditava-se que somente sob a condição de nação independente é que a vontade de Deus poderia ser plenamente estabelecida, e baseada na justiça incondicional (SCARDELAI, 1998, p. 107).

A corrente apocalíptica foi uma das principais influências para esse clima de esperança, insatisfação e resistência. Segundo Horsley e Hanson, “uma orientação apocalíptica, por vezes intensa, permeou a sociedade judaica palestinese no primeiro século da era cristã” (1995, p. 79).

A religiosidade popular judaica trazia as marcas dessa corrente de pensamento. Sua produção literária fortaleceu o clima de expectativa messiânica, alimentando as esperanças especialmente dos movimentos populares. Os

relações. Desse modo, podemos afirmar a influência da perspectiva apocalíptica presente no grupo dos essênios de um modo mais amplo.

⁴⁷ No próximo tópico, trataremos desses movimentos e veremos suas vertentes belicistas e não belicistas com suas respectivas lideranças.

“escritores da apocalíptica [...] prestaram enorme contribuição na configuração hermenêutico-teológica do judaísmo extracanônico” (SCARDELAI, 1998, p. 39).

No Templo, o povo celebrava, além dos sacrifícios diários, as grandes festas que lhes faziam contemplar sua história, tornando presente a ação de Deus em favor de Israel, as suas promessas e, assim, alimentavam a sua esperança (LOHSE, 2000, p. 143-147).

Institucionalmente, a religião do judaísmo do período helenístico-romano fundamentava-se especialmente no *templo* de Jerusalém. A ele se somaram as sinagogas [...] Por fim, conformavam o cotidiano os costumes religiosos das famílias ou economias domésticas e sua piedade da Torá (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 164-165).

Nas sinagogas, os judeus celebravam o culto semanal no *shabbat*. As Escrituras eram lidas e explicadas, os salmos eram recitados e, desse modo, se mantinham vivas as palavras sagradas nas mentes e nos corações do povo (LOHSE, 2000, p. 149-155).

Na vida cotidiana, o judaísmo cultivou vários costumes que procuravam tornar o ritmo da vida marcado pela presença de Deus. Orações estabelecidas para o início e o fim do dia, várias fórmulas de bênçãos para diversas ocasiões, rituais de purificação, cuidados com os alimentos, entre outras coisas. Tudo isso eram formas para cultivar a aliança com Deus da qual a Lei de Moisés é o instrumento (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 169-170).

5.5.4 Movimentos messiânicos⁴⁸

Durante o século I d.C., logo após a morte de Herodes Magno, ocorreram vários movimentos populares de vertentes distintas, mas com um horizonte comum: ver realizadas as promessas proféticas sobre Israel. A “causa de Israel” era o que esses movimentos buscavam ardentemente.

⁴⁸ Escolhemos tratar separadamente dos Movimentos Messiânicos para melhor contextualizá-los. Delimitamos essa exposição aos principais movimentos acontecidos até o período da composição da Carta aos Romanos. Horsley e Hanson (1995), Scardelai (1998), Ribeiro (2009) e Reicke (2012) utilizam uma nomenclatura variada para diferenciar os movimentos conforme sua índole: carismáticos, proféticos, messiânicos. Por não ser necessário um maior detalhamento sobre a índole desses movimentos para o objetivo deste trabalho, resolvemos utilizar o nome genérico de Movimentos Messiânicos por serem movimentos que nasceram em meios populares movidos pela esperança de libertação de Israel, independente de sua índole. Para o aprofundamento sobre o tema indicamos a leitura dos autores citados.

O contexto político, social, econômico e religioso desse período favoreceu o seu surgimento e desenvolvimento, culminando com a Guerra Judaica em 66 d.C.

Para o período anterior à Guerra Judaica, destacamos os seguintes movimentos:

- a) Judas Galileu (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVII, 751) (JOSEFO, 2009, p. 813): liderou uma revolta entre os anos 4 a.C. e 6 d.C. É considerado o iniciador do partido dos zelotas. Seu movimento teve origem na Galileia. Judas era filho de Ezequias que se proclamou rei do povo, e devastou os distritos das fronteiras com a Síria, o qual foi eliminado por Herodes Magno em 45 a.C. (ANTIGUIDADES JUDAICAS XIV, 594) (JOSEFO, 2009, p. 656). Segundo Reicke (2012, p. 149), esse movimento aconteceu como reação ao recenseamento da Judeia, realizado pelo Legado romano na Síria, Quirino (6-11 d.C). “A figura de Judas Galileu ocupou posição estratégica no cenário nacional de Israel [sendo] o iniciador de uma intensa onda de descontentamento popular que assolou o país logo após a morte de Heródes [sic] Magno” (SCARDELAI, 1998, p. 112);
- b) Atronges (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVII, 751) (JOSEFO, 2009, p. 814): atuou entre os anos 4 a.C. e 6 d.C., e encontra-se “no contexto das rebeliões judaicas que ocorreram durante o período de Arquelau” (SCARDELAI, 1998, p. 138). Conforme Ribeiro (2009, p. 42), ele era um chefe de bandos (cada um de seus quatro irmãos chefiava um bando) com pretensões de realeza. Organizou, entre outros levantes, uma emboscada contra os soldados romanos em Emaús. Foi difícil combater esse grupo, entretanto, cada um dos irmãos foi sendo capturado até que, no final, o último dos irmãos acabou por entregar-se a Arquelau;
- c) Simão (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVII, 751) (JOSEFO, 2009, p. 813): foi um ex-escravo de Herodes e se proclamou rei dos judeus. Ribeiro (2009, p. 42) afirma que alguns bandidos apoiaram o seu movimento. Simão saqueou e incendiou o palácio real em Jericó, tendo sido combatido pelo comandante romano Grato (15-26 d.C.) que o venceu em batalha e o decapitou;
- d) um Samaritano anônimo (ANTIGUIDADES JUDAICAS XVIII, 775) (JOSEFO, 2009, p. 834): apareceu como uma espécie de líder profético

- por volta de 35 d.C., convocando o povo para subir o Monte Garizim, pois afirmava que lá revelaria o lugar onde Moisés teria escondido os utensílios sagrados do Santuário. Pilatos (26-36 d.C.) mandou para lá a sua tropa e sufocou o movimento matando a maioria de seus membros;
- e) Teudas (ANTIGUIDADES JUDAICAS XX, 838) (JOSEFO, 2009, p. 914): atuou pelo ano 44 d.C., e se achava um profeta da tradição de Moisés. Ele conduziu muitos de seus seguidores até as margens do rio Jordão com a promessa de que ali demonstraria seus poderes proféticos, dividindo as águas e fazendo os seus seguidores passarem incólumes pelas águas, tal qual os seus antepassados passaram pelo Mar Vermelho. “O surgimento repentino e explosivo de seu grupo parece indicar que, de uma forma ou de outra, ele realmente deve ter-se identificado com as pretensões e ambições messiânicas, tão comuns nessa época” (SCARDELAI, 1998, p. 195). O procurador romano Fado (44-46 d.C.) prendeu Teudas e vários membros desse movimento, depois decapitou Teudas como um criminoso;
- f) o Egípcio (ANTIGUIDADES JUDAICAS XX, 849) (JOSEFO, 2009, p. 922): segundo Ribeiro (2009, p. 43), ele atuou entre os anos 55 e 60 d.C., conseguindo arrebanhar trinta mil seguidores combativos. Ele os reuniu no Monte das Oliveiras, onde lhes disse que com os poderes que Deus lhe havia dado, faria com que as paredes da cidade ruíssem, tal qual fez Josué com as paredes de Jericó. “O simbolismo que transparece através dos relatos de Josefo sugere que o movimento do ‘egípcio’ se considerava a si mesmo como participante de uma nova ‘conquista’ da terra prometida” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 151). O procurador Félix (52-60 d.C.) marchou para o Monte das Oliveiras e muitos dos seguidores do movimento foram mortos, embora seu líder tenha conseguido escapar (At 21,38).

Essa rápida passagem por esses movimentos permite ver como a situação de injustiça e exploração vivida pela nação judaica no século I d.C. alimentaram um clima de forte contestação, seja ela belicista ou não, contra o poder romano.

Os diversos movimentos eram nutridos pelo discurso escatológico da apocalíptica, que fortalecia no meio popular a esperança da intervenção messiânica

de Deus na história. Desse modo, esses diversos movimentos traziam essa esperança messiânica presente de alguma forma em suas ações.

É necessário ressaltar que a doutrina messiânica surgiu como uma crença relativamente tardia dentro do judaísmo do fim do Segundo Templo, e que os apocalípcistas contribuíram significativamente para a erupção de muitos movimentos de libertação no século primeiro (SCARDELAI, 1998, p. 30-31).

Os líderes desses movimentos se entendiam, de algum modo, como chamados por Deus para realizar a libertação de Israel, inaugurando o tempo messiânico prometido, no qual estariam livres do poder romano e poderiam viver sob o governo de Deus.

Todos estes líderes e seus movimentos, apesar do fracasso, manifestaram a fé do povo em Deus, que em dado momento, enviaria o seu unctido, o seu Messias, por compaixão a Israel, para proporcionar a sua libertação, tal qual haviam predito os profetas e sábios. Estas são as duas características fundamentais destes movimentos: respaldados pelas tradições judaicas, eles são tentativas de libertar Israel do domínio Romano (RIBEIRO, 2009, p. 44).

A atuação desses movimentos populares permite perceber a força da esperança messiânica que sustentou o povo judeu e lhe deu a disposição para opor-se a sua situação de dominação.

O movimento de Jesus encontra-se inserido dentro desse universo de movimentos populares e, mesmo depois de sua morte, seus seguidores continuaram esse movimento dentro da comunidade judaica palestinese. Portanto, as dificuldades e as esperanças do povo judeu também eram as suas nesse período do século I. A diferença encontra-se na forma como o movimento de Jesus foi interpretando as Escrituras e a missão de Jesus nesse contexto.

6 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O *SITZ IM LEBEN*

Ao remontarmos ao período do exílio da Babilônia para tratarmos do contexto vital de Rm 1,3b-4a, foi nossa pretensão deixar evidente que o ambiente tenso do século I d.C. não era fruto de uma circunstância acidental. Ao perder sua

autonomia enquanto uma nação independente, o povo judeu foi obrigado a percorrer um longo e penoso caminho que alimentou expectativas messiânicas de libertação.

O povo judeu encontrava-se há quase cinco séculos marcado por sucessivas dominações estrangeiras. Mesmo no período asmoneu, sua situação era complexa nas relações externas e nas lutas internas pelo poder.

O surgimento da corrente apocalíptica com sua literatura como uma forma de resistência para esse período, que procurava dar uma resposta para esse quadro histórico em que a nação de Israel se encontrava, deslocando para uma perspectiva escatológica a ação transformadora de Deus, tornou-se o alimento ideológico para a esperança do povo judeu, animando o surgimento de movimentos messiânicos de libertação.

Os vários movimentos populares que surgiram no século I d.C. não foram frutos do acaso, mas foram reações a esse contexto de dominação política e de exploração econômica pelas potências estrangeiras. O movimento de Jesus se insere em meio a esse ambiente também como uma tentativa de resposta a esse contexto concreto da vida do povo judeu.

O fragmento de Rm 1,3b-4a traz em seu conteúdo a influência desse período. Nele está expressa a forma como as comunidades cristãs palestinas entendiam a pessoa de Jesus dentro desse contexto em que ele viveu e atuou, e no qual elas mesmas estavam vivendo. O processo hermenêutico que elas estavam fazendo sobre Jesus não pode ser pensado sem termos em mente o contexto dos judaísmos vividos pelos vários grupos e movimentos que existiam no final do período do Segundo Templo, pois esse contexto, com essa diversidade, caracterizava não só a religião, mas a identidade do povo judeu naquele momento histórico.

As primeiras comunidades cristãs estão dentro desse universo do século I d.C. e, por isso, os sofrimentos, as dúvidas e as esperanças desses judaísmos são também os mesmos dessas comunidades. Ao se tornarem anunciadoras da pessoa de Jesus, essas comunidades o fizeram dentro desse primeiro horizonte, apresentando a sua pessoa como resposta às expectativas de Israel. Para isso, elas precisaram interpretá-lo e a sua mensagem, seja de modo a conseguir comunicar a experiência que viveram com ele, seja para expressar o significado da mensagem que receberam por meio do testemunho apostólico.

CAPÍTULO III

O PROCESSO HERMENÊUTICO EM Rm 1,3b-4a

O texto de Rm 1,3b-4a é um texto poético, provavelmente o fragmento de um hino, gênero literário característico do ambiente litúrgico das primeiras comunidades cristãs. Essas comunidades reuniam-se e repetiam essas palavras como forma de expressar não somente sua fé, mas também como testemunho do significado da pessoa de Jesus de Nazaré para suas vidas.

Ao analisarmos exegeticamente o texto descobrimos suas raízes nas comunidades cristãs palestinas e sua natureza poética de um hino cristológico primitivo. Em seguida, procuramos aprofundar o contexto vital em que esse fragmento nasceu, pois as palavras usadas para expressar a fé cristã presente nesse texto não surgem fora de um contexto social, cultural e histórico concretos, mas recebem daí seu significado.

O caminho percorrido até aqui foi importante, pois, como afirma Lonergan:

Em especial quando os homens se reúnem para tomar parte em um culto, essa adoração não exclui as palavras; essas palavras, por sua vez, recebem seu significado no interior de um contexto cultural. Os contextos podem ser cumulativos. Um contexto cumulativo pode derivar de outro. Dois contextos cumulativos podem interagir. Por conseguinte, embora o mistério seja muito diferente dos problemas do senso comum, da ciência, da erudição e de grande parte da filosofia, tanto o culto de Deus quanto, de modo mais geral, as religiões da humanidade se encontram em um contexto social, cultural e histórico, e por essa participação acabam por gerar os problemas que os teólogos tentam resolver (2012, p. 380-381).

Tendo presentes os contextos interno do próprio fragmento com sua linguagem e suas características e externo do ambiente social, cultural, econômico e religioso no qual o texto foi gestado, nos propomos neste capítulo a analisar a dinâmica do processo hermenêutico por detrás da construção de Rm 1,3b-4a.

Vamos lançar um olhar sobre o processo de comunicação do discurso desde a pregação apostólica até a forma escrita do texto. Também retomaremos elementos da análise exegética e da contextualização histórica, procurando nos deter mais profundamente nesse processo hermenêutico em busca dos caminhos utilizados por

essas comunidades para interpretar e comunicar sua experiência com a mensagem cristã sobre Jesus.

1 A PREGAÇÃO APOSTÓLICA E A RECEPÇÃO DA COMUNIDADE

A comunidade dos discípulos de Jesus é a primeira intérprete de sua pessoa. Seus membros viveram com ele, o escutaram, compartilharam experiências com ele, especialmente a experiência de sua páscoa. Depois disso tornaram-se testemunhas de Jesus, anunciando uma boa notícia que foi formando comunidades em torno dessa mensagem.

Os diversos testemunhos das primeiras testemunhas já são uma certa interpretação da experiência-fonte, sobretudo quando se torna uma escritura. Mas a interpretação da primeira comunidade cristã é animada por uma fé que se aprofundou à luz do evento pascal (GEFFRÉ, 2004, p. 41).

A pregação apostólica é o primeiro processo interpretativo da pessoa de Jesus e de sua mensagem. Os discípulos foram expressando, em sua pregação, o que compreenderam e o que ainda estavam tentando compreender sobre ele. Desse modo, graças a essa pregação, Jesus não foi esquecido, mas passou a fazer parte da história. “Jesus não entrou na história quando nasceu, não pertence à história porque viveu, mas desde que se falou dele e porque ele fez falar dele, desde que e porque o zunzum e sobretudo a fé que suscitou criaram história” (MOINGT, 2008, p. 22-23).

Temos, portanto, o primeiro momento desse processo hermenêutico que é a tradição oral da pregação apostólica.

Apesar de não termos acesso diretamente a essa pregação – pois os textos escritos já não são mais a pregação em si mesma, mas a conservação do núcleo de seu conteúdo –, Moingt (2008, p. 21-70) oferece uma ideia da dinâmica presente nesse processo ao usar o termo “rumor de Jesus” para referir-se a uma das dimensões presentes na tradição oral da pregação apostólica.

Moingt (2008, p. 29) entende que a pregação apostólica sobre Jesus, especialmente sobre sua ressurreição, só teve êxito porque havia, inicialmente, um ambiente cultural e religioso na comunidade judaica que era propício a essa mensagem.

O discurso produzido pela literatura apocalíptica desde meados do século II a.C. favoreceu a construção desse ambiente. Ao desenvolver a temática escatológica relacionando-a com a realização da “causa de Israel”, o movimento apocalíptico preparou um solo propício para a semente do anúncio apostólico sobre Jesus, permitindo uma relação desse anúncio com as expectativas messiânicas populares.

Conforme entende Moingt (2008), o “rumor de Jesus” foi um dos efeitos da pregação apostólica. Ao falar sobre a pessoa de Jesus, especialmente sobre sua morte e ressurreição,⁴⁹ essa pregação provocou o “falatório” entre as pessoas, pois ela tocava o tema popularizado pela apocalíptica da chegada do messias e do Reino de Deus. Especificamente o tema da ressurreição dos mortos estava relacionado com o tempo messiânico e isso não passaria despercebido pelo povo ao ouvir o anúncio sobre Jesus (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 171-172).

Essa pregação, desse modo, foi caindo na “boca do povo”, tornou-se um rumor que foi se espalhando nos meios populares. As pessoas comentavam sobre essa mensagem, questionavam-se sobre seu significado e a interpretavam à luz de seu ambiente cultural.

Estamos diante de uma tradição oral complexa, que vai se desenvolvendo por meio de um processo interpretativo dinâmico e intenso. Temos as testemunhas oculares que realizam o primeiro anúncio e, através dele, o primeiro processo interpretativo, mas, em seguida, encontramos os primeiros ouvintes que entram na dinâmica interpretativa, acolhendo a mensagem, buscando compreendê-la e também interpretando-a, tornando-se, ao seu modo, novos anunciadores dessa mensagem.

Um acontecimento não tem acesso ao conhecimento histórico senão por meio de testemunhos, e todo testemunho é da ordem do discurso: ele conta, interpreta, encena; com mais forte razão quando provém de uma testemunha não-ocular, que pode apenas repetir, mas contando à sua maneira, o que outros lhe deram a conhecer (MOINGT, 2008, p. 40).

As comunidades cristãs palestineses formaram-se como resultado da acolhida dessa pregação. Eram judeus que acreditaram nessa pregação e que não

⁴⁹ O primeiro tema presente no anúncio sobre Jesus era sua morte e ressurreição. Paulo mesmo afirma isso ao reproduzir um esquema que ele afirma ter recebido, ou seja, que Ihe era anterior, e que ele também transmitia em sua pregação (1Cor 15,3-7).

viam nessa boa notícia uma mensagem de ruptura com o judaísmo, como afirma Scardelai: “Os primeiros cristãos, discípulos de Jesus, eram todos judeus que permaneceram fiéis ao judaísmo da sinagoga e ao Templo, até sua destruição, em 70” (1998, p. 231). Assim sendo, eles buscaram dentro de suas tradições os caminhos interpretativos para entender o significado da pessoa de Jesus e de sua mensagem.

Deve-se dizer que a igreja cristã nasceu dentro da sinagoga e que, em virtude desse contato e relacionamento, os primeiros cristãos-judeus foram nutridos por esse mesmo universo judaico da Escritura. Viam no texto da Escritura o ponto referencial primário e latente de toda inspiração, e dirigiam-se a ela para perscrutar os novos sentidos, para atualizá-la diante das situações concretas da vida (SCARDELA, 1998, p. 340).

2 A CONSTRUÇÃO DE UMA LINGUAGEM E O NASCIMENTO DE Rm 1,3b-4a

As comunidades cristãs palestinas estavam desenvolvendo um caminho próprio de compreensão da pregação sobre Jesus.

“Nos seus esforços para compreender e articular o significado e a mensagem de Jesus, da sua crucificação, ressurreição e iminente volta esperada, as primitivas comunidades cristãs justapuseram e reuniram várias esperanças judaicas” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 90).

O judaísmo do Segundo Templo ainda não possuía um corpo doutrinal normativo único, mas convivia com diversas correntes de pensamento e de interpretação da Lei Mosaica.

[Na] Torá se articula e constitui a relação singular do Deus de Israel com seu povo e com a terra de Israel. Entretanto, ela é interpretada de modo muito diverso. Isto se percebe nas interpretações da Torá feitas pelas correntes apocalípticas, pelos saduceus, pela comunidade de Qumrã e pelos fariseus e, sobretudo, também na interpretação do seguimento de Jesus (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 123).

Desse modo, o processo de reelaboração e justaposição que estavam sendo feitos pela comunidade cristã no ambiente judaico foram dando origem ao que Theissen (2009, p. 29) vai chamar de “gramática de linguagem religiosa de sinais”.

Essa gramática consiste no conjunto de axiomas que vão se tornando a linguagem por meio da qual determinado grupo religioso organiza sua vida e sua identidade.

Um dos ambientes em que podemos encontrar a construção dessa gramática acontecendo é o ambiente litúrgico. As comunidades cristãs reuniam-se em torno de sua fé em Jesus e celebravam sua memória.⁵⁰ Nesse ambiente foram sedimentadas em forma de hinos ou profissões de fé algumas interpretações sobre Jesus,⁵¹ dentre elas encontra-se o texto de Rm 1,3b-4a.⁵²

Ao se estabelecer em uma fórmula fixa o que a comunidade entendia como valor fundamental para sua fé, essa fórmula passava a fazer parte da gramática religiosa da comunidade, pois “um vocabulário religioso só se compreende no seio de uma comunidade de interpretação e segundo uma tradição de interpretação” (RICOEUR, 2006, p. 209).

Segundo o pensamento de Theissen (2009, p. 29), podemos afirmar que esse texto é um dos elementos constitutivos da “gramática de linguagem religiosa de sinais” do protocristianismo palestinese. Sendo utilizado no âmbito do culto, Rm 1,3b-4a não só expressava a forma como Jesus era compreendido, mas também era um meio de comunicar aos outros essa compreensão.

O ambiente litúrgico no qual o texto era utilizado favorecia a sua repetição que, por sua vez, produzia a internalização dessa compreensão. Uma vez interiorizada, essa compreensão se tornava a convicção por meio da qual se passava a enxergar a pessoa de Jesus e, a partir dessa compreensão, todas as dimensões da vida da própria comunidade em relação a si mesma e com a realidade na qual estavam inseridos.

Outro elemento que reforça a utilização do fragmento de Rm 1,3b-4a no ambiente cültico cristão é a facilidade de sua propagação ao ponto de ser conhecido na comunidade cristã de Roma por volta do ano 50 d.C. Isso se torna mais evidente ao vermos a forma como Paulo utiliza esse texto na introdução de sua Carta aos Romanos. Ele utiliza esse fragmento como uma espécie de credencial de seu

⁵⁰ Em 1Cor 11,17-34, ao tratar de problemas nas reuniões para Ceia, Paulo apresenta o testemunho de que as comunidades cristãs costumavam reunir-se para “comer o pão” e “beber o cálice do Senhor”. Em At 2,46 também temos uma referência a reuniões nas casas e a “fração do pão”.

⁵¹ Os textos de Fl 2,6-11 e Cl 1,15-20 são exemplos de textos nascidos no ambiente litúrgico das comunidades e que expressam diferentes aspectos sobre a forma como as comunidades entendiam Jesus e sua mensagem (BARBAGLIO, 2009, p. 375; FABRIS, 1992, p. 59).

⁵² Como demonstramos no primeiro capítulo, esse texto apresenta características de um hino cristológico. Esse gênero literário pertence ao ambiente cültico das comunidades. Autores como Althaus (1970, p. 22) reconhecem esse ambiente como o lugar de origem desse texto.

evangelho sem preocupação de explicar certos termos que poderiam soar estranhos em um ambiente cristão não mais exclusivamente judaico.⁵³

Sendo o ambiente litúrgico o lugar mais provável do surgimento de Rm 1,3b-4a, ele vai ter uma fase oral antes de sua fixação escrita. Precisamos lançar um olhar sobre essa dinâmica da oralidade do texto para percebermos a sua relação com o texto escrito.

3 DA FORMA ORAL À APRESENTAÇÃO ESCRITA

Evidentemente não temos como ter acesso à forma oral do texto, pois o que conhecemos é sua forma escrita como se apresenta na Carta aos Romanos. Desejamos, agora, fazer algumas considerações sobre os elementos da oralidade que estão por detrás do texto escrito os quais podem contribuir em nossa compreensão do processo hermenêutico que o gerou.

Primeiramente é importante ressaltar que o discurso oral também é uma forma de texto. Possui características próprias, entretanto, é um texto. Provavelmente Rm 1,3b-4a nasceu como um texto oral, uma forma de sintetizar algumas ideias que estavam no centro da fé da comunidade, de modo a tornar possível sua conservação e comunicação. Ao ser construído em forma poética para ser utilizado em algum momento dentro da vida litúrgica da comunidade, favoreceu-se sua memorização e disseminação. Desse modo, o texto em sua forma oral pôde tornar-se não somente conhecido, mas criar uma estrutura estável.

A memorização dos poemas épicos, de canções líricas, de parábolas e provérbios e sua recitação ritual tendem a fixar e até a congelar a forma de obra de um modo tal que a memória aparece como suporte de uma inscrição semelhante à que é fornecida pelas marcas externas (RICOEUR, 1976, p. 45).

Assim como Jeremias (1986, p. 7-9), ao tratar sobre as parábolas de Jesus, defende a posição de que esses textos se conservaram bem próximos do seu conteúdo original graças a seu gênero literário específico, que favorecia sua memorização e conservação pela simplicidade e proximidade com a realidade das pessoas, também os textos como Rm 1,3b-4a conservaram basicamente seu

⁵³ No primeiro capítulo dedicamos um subtítulo para tratar do uso que Paulo faz e de como esse fragmento poderia ter chegado ao conhecimento da comunidade cristã de Roma.

conteúdo original por causa de seu gênero literário que favorece sua estabilidade. Claro que é possível ocorrer algumas interferências enquanto passam da forma oral para a escrita, porém o essencial permanece presente e estável, pois o gênero literário preserva “a mensagem da distorção graças à autonomia da forma em relação ao locutor e ao ouvinte [...], a ‘forma’ garante a sobrevivência do sentido depois do desaparecimento do seu *Sitz im Leben*” (RICOEUR, 2006, p. 166).

Outro aspecto da forma oral desse texto é o fato de que quem o profere não é seu autor enquanto um indivíduo específico, mas uma comunidade de fé. Ao proferir esse texto, a comunidade expressa de modo imediato o que pensa e compreende sobre Jesus. Os que escutam, recebem esse texto não somente em seu conteúdo, mas contemplam a experiência de fé vivida pela comunidade, que torna essa experiência pública em sua significação.

A minha experiência não pode tornar-se directamente [*sic*] a vossa experiência [...] E, no entanto, algo se passa de mim para vocês [...] Este algo não é a experiência enquanto experienciada, mas a sua significação [...] A experiência experienciada, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação torna-se pública. A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida (RICOEUR, 1976, p. 27-28).

Entretanto, não temos acesso ao texto oral, com sua imediaticidade na comunicação, pois perdemos o contato com o evento do discurso enquanto o ato de fala da linguagem. O que temos acesso, hoje, é ao texto em sua forma escrita na Carta aos Romanos. Nessa forma de apresentação, passamos a ser mediados pela palavra escrita e perdemos contato com a comunidade-autora que gestou e proferiu oralmente esse texto.

Não sabemos em que momento o texto de Rm 1,3b-4a foi fixado por escrito pela primeira vez. Talvez tenha sido justamente na carta de Paulo que isso tenha ocorrido. Desse modo, ao nos aproximarmos do texto escrito, dois aspectos precisam ser levados em consideração, sendo um negativo e outro positivo.

O aspecto negativo, seguindo o pensamento de Ricoeur, seria que o discurso, ao passar para a escrita, não só se transforma, mas também pode se deformar. Desse modo, devemos “inquirir que alterações, transformações ou

deformações afectam a acção recíproca dos factos e das funções, quando o discurso se inscreve na escrita” (1976, p. 38).⁵⁴

Ainda tomando emprestado o pensamento Ricoeur, o aspecto positivo da fixação do texto na sua forma escrita se dá no fato de que a escrita “pode salvar a instância do discurso porque o que ela efectivamente fixa não é o evento da fala, mas o ‘dito’ da fala, isto é, a exteriorização intencional constitutiva do par ‘evento-significação’” (1976, p. 39). O texto escrito conserva o que foi dito, o que foi exteriorizado pelo discurso oral na dinâmica do evento do discurso e de sua significação.

Pode-se perceber, portanto, que a passagem da forma oral do texto para a sua apresentação escrita comporta uma dinâmica complexa no processo da comunicação e da linguagem. O processo hermenêutico que as comunidades estavam fazendo estava marcado por essa dinâmica.

4 O CAMINHO HERMENÊUTICO DE Rm 1,3b-4a

Tendo desenvolvido alguns pressupostos importantes presentes na dinâmica da formação do fragmento e de sua comunicação, podemos avançar na nossa análise retomando diretamente o texto de Rm 1,3b-4a, procurando identificar os possíveis caminhos hermenêuticos percorridos pelas comunidades protocristãs da Palestina.

Uma vez que o texto encontra-se em sua forma escrita, nos encontramos diante de expressões carregadas de significado. As palavras escolhidas e fixadas na escrita não são casuais, mas estão marcadas pelo sentido que a comunidade lhes atribuía e, ao mesmo tempo, entendia como adequadas para dizer algo significativo sobre quem era Jesus dentro de sua experiência de fé.

Pretendemos, desse modo, retomar alguns elementos presentes na análise exegética do primeiro capítulo, entretanto, ampliando algumas perspectivas em vista de nosso objetivo.

⁵⁴ Sobre esse aspecto, no primeiro capítulo, procuramos identificar no texto a existência de algum tipo de alteração feita na sua forma escrita e acreditamos ter fundamentado que ele se encontra coeso e sem interferência de Paulo em sua apresentação interna.

4.1 Jesus: o “nascido da semente de Davi segundo a carne”

A primeira expressão que o texto traz é “nascido da semente de Davi segundo a carne” (Rm 1,3b). Nela encontramos a afirmação de que Jesus tem sua origem ligada à linhagem de Davi, uma ligação histórica, pois ser “da semente” significa mais do que um representante, Jesus carrega nele as promessas feitas a Davi.

Outra coisa importante é a expressão de que ele nasceu “segundo a carne”, ou seja, ele é um ser humano de verdade como todo ser humano.⁵⁵ Essa afirmação declara a historicidade de Jesus, sua verdadeira condição de ser humano.

Entretanto, qual a importância de relacionar a origem histórica de Jesus com a linhagem de Davi? Por que essa relação é tão importante para a comunidade cristã da Palestina?

Para entendermos melhor essa relação é preciso olhar para o que a figura de Davi representava para os judeus palestinos do final Segundo Templo.

4.1.1 O messianismo davídico

No judaísmo do final do Segundo Templo, encontramos a presença de variadas perspectivas messiânicas. Entretanto, na época de Jesus destacou-se a perspectiva centrada na figura de Davi.

O início da doutrina do messias é um assunto que comumente traz a lume muita disputa entre os eruditos, devido tanto ao caráter pluralista que o conceito recebeu na tradição, quanto à natureza de tendência não dogmática com que foi normalmente tratado no judaísmo normativo. A expectativa messiânica era orientada ora em direção à vinda de um messias sacerdote, ora criava-se a esperança sobre a vinda de um rei da estirpe real de Davi. Até mesmo tendências proféticas podem ser facilmente extraídas como adjacentes a essa diversidade especulativa sobre a ação redentora em Israel. De todas essas tendências, porém, pode-se dizer com certo grau de confiança, que no tempo de Jesus foi a expectativa centrada na figura da vinda de um rei da estirpe davídica o marco referencial da crença judaica no messias (SCARDELAI, 1998, p. 23).

⁵⁵ No capítulo primeiro já desenvolvemos, na análise do vocabulário, a fundamentação para essas afirmações.

O desenvolvimento dessa perspectiva messiânica relacionada à figura de Davi tem suas raízes no contexto em que se encontrava Israel desde que passou pela experiência do exílio babilônico.

A perda de sua autonomia como nação, a constante dominação por nações estrangeiras, as lutas externas e internas por poder, a situação de exploração da população camponesa, as incertezas sobre o futuro, favoreceram o desenvolvimento do messianismo davídico. Israel foi fazendo uma releitura de seu passado glorioso sob o reinado de Davi e projetou uma esperança para o futuro de que esse tempo glorioso voltaria porque Deus haveria prometido a Davi que sua descendência reinaria sobre Israel e lhe devolveria sua condição de uma nação livre, governada segundo a Lei de Deus.

O oráculo de Natã que, segundo Mackenzie (2011, p. 554), se encontra em três textos (2Sm 7,5-16; 1Cr 17,4-14; Sl 89,20-38), traz a promessa de uma dinastia eterna para Davi criando a expectativa de que será através da monarquia davídica que Deus irá realizar a libertação de Israel de seus opressores.

A figura de Davi tornou-se notória nas tradições populares sobre a realeza, pois da mesma forma que no passado Deus havia libertado os israelitas das mãos dos filisteus por meio de Davi (2Sm 3,18; 8,1), agora um novo líder, um *ben-dawid*, os livraria do domínio estrangeiro e instauraria a realeza de YHWH sobre as nações (ANDRADE, 2008, p. 77).

Outros textos, como Is 6–9; Jr 23,5-6; Ez 34,23; 37,24-25, não só exaltam a figura de Davi, mas o apresentam como o grande salvador do povo. Não se esperava a volta de Davi em pessoa, mas a restauração de sua dinastia e, com ela, do reino de Israel.

Mackenzie (2011, p. 200) chama a atenção para o fato de que Davi, no imaginário popular, era o modelo do rei ideal porque fez tudo o que se esperava de um bom rei. Ele garantiu a segurança do povo diante das nações estrangeiras, enriqueceu a população e promoveu a justiça. Governou segundo a vontade de Deus, por isso passou a ser visto como o parâmetro para qualquer outro governante.

Essa perspectiva messiânica em torno da figura de Davi se “constituiu numa das mais antigas tradições responsáveis pela erupção de movimentos concretos de libertação no século I da era cristã” (SCARDELAI, 1998, p. 125). Esses movimentos assumiram diversas perspectivas desde as mais belicistas até as mais espirituais. As

comunidades cristãs palestinas conviveram com eles e viram o desenrolar de todo esse processo até a Guerra Judaica.⁵⁶

Outro elemento, conforme Scardelai (1998, p. 26), que marcou fortemente a concepção e o desenvolvimento de uma figura messiânica no contexto do judaísmo do Segundo Templo foi a literatura apocalíptica.

A corrente apocalíptica desenvolveu uma perspectiva escatológica dentro das expectativas messiânicas de Israel. Esse teor escatológico introduziu a ideia de um messias que se manifestaria com autoridade e poderes divinos.

O livro de Daniel, pertencente a este movimento literário e sendo um dos mais antigos, apresenta em Dn 7,13-27 a famosa figura do Filho de Homem que, na literatura apocalíptica extracanônica, foi sendo, gradativamente, associada à figura do messias, escatologizando este último.

O caráter individual e a atividade escatológica e soteriológica do Filho do Homem são bastante sublinhados na apocalíptica extracanônica [...] Assim, por exemplo, o Livro de Henoc (...) mencionado-o como o Justo e o Eleito, que pré-existe a todas as coisas, vem do alto, realiza o julgamento e reina na ressurreição de todos os eleitos (FORTE, 1985, p. 84-85).

Com a literatura apocalíptica ocorre uma aproximação entre uma perspectiva escatológica da intervenção de Deus na história e a expectativa do renascimento político da nação por meio de um rei da dinastia davídica. Conforme Lohse (2000, p. 181), a perspectiva apocalíptica desenvolveu a ideia de que o messias davídico realizaria a libertação de Israel e governaria por um período determinado, pois sua aparição e sua obra abririam os acontecimentos escatológicos. Em seguida, realizaria-se o julgamento da humanidade no qual os justos seriam inseridos no Reino de Deus e os ímpios seriam lançados no castigo.

[D]evido à fragmentação de grupos nessa época, estratos ideológicos e o espírito da literatura apocalíptica da era pós-macabaica estavam sendo absorvidos em formas sociais e através da própria literatura que produziam. Em outras palavras, não pode haver hesitação em reconhecer que a maioria dos judeus do século I mantinha viva a expectativa a respeito da vinda de uma “figura ideal” no fim dos tempos, cuja missão era trazer a redenção nacional e religiosa a todo Israel. A relação que cada um tinha com esses ideais é que podia variar de grupo para grupo (SCARDELA, 1998, p. 232-233).

⁵⁶ Sobre esses movimentos já apresentamos uma breve exposição no capítulo 2.

O judaísmo do final do Segundo Templo estava permeado dessas expectativas messiânico-escatológicas, mesmo variando as formas interpretativas entre os diversos grupos. Alguns judeus como, por exemplo, os de *Qumran*, “aparentemente esperavam dois ungidos, um messias sacerdote e o chefe leigo da comunidade escatológica (o Ungido de Israel) [Entretanto,] para Qumrã, o Ramo de Davi era um dos principais agentes da iminente realização escatológica” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 100-101).

As expectativas marcadas por uma visão de um messias com elementos divinos coexistiu com perspectivas mais históricas durante o século I d.C., pois as tradições sobre o filho de Davi transitavam entre a esperança escatológica da literatura apocalíptica e os anseios históricos mais imediatos de alguns grupos e movimentos judaicos.

Nota-se que as tradições do “Filho de Davi” fizeram a passagem de uma ação redentora divina mediada por um ser celeste — tema da literatura apocalíptica do segundo Templo — para uma figura redentora puramente humana [...] As tradições sobre um messias puramente humano coexistiram paralelamente com as expectativas por um messias angélico (ANDRADE, 2008, p. 75).

Em diversos movimentos populares de resistência à dominação estrangeira, alimentou-se uma perspectiva mais histórica, de um líder carismático, que restauraria a realeza davídica e libertaria Israel. Em meio a um ambiente em forte ebulição, segundo Scardelai (1998, p. 244), a apocalíptica reforçou a esperança desses movimentos em uma ação de Deus na história lutando ao lado do messias davídico político e dando-lhe a vitória sobre os opressores.

O movimento de Jesus, que se desenvolveu após os eventos pascais, também estava permeado por esse ambiente e por esses elementos relacionados à esperança popular de libertação. Por isso, chama a atenção o fato de essas comunidades cristãs da Palestina relacionarem Jesus e Davi nesse pequeno fragmento da Carta aos Romanos.

4.1.2 Jesus, o filho de Davi

Ao tratar da origem de Jesus, Rm 1,3b-4a indica claramente que ele vem da linhagem de Davi. O texto afirma que Jesus é “nascido da semente de Davi”,

pertence a sua descendência. Ao fazer essa relação, não há como não trazer toda a bagagem de significados que a figura de Davi carregava dentro do judaísmo do Segundo Templo.

A comunidade também apresenta Jesus como alguém real, um ser humano verdadeiro, pois ele nasceu “segundo a carne” (v. 3b). É interessante perceber que o texto não começa com Jesus como um ser divino, nem sequer há uma insinuação de uma possível pré-existência divina, ao contrário, o texto começa com sua origem humana identificada com o ungido davídico que Deus prometeu enviar por meio dos profetas.

Em outras palavras, Jesus é um ser humano, mas não um ser humano qualquer. Jesus é o messias davídico esperado. Parece que o texto, de acordo com E. Stegemann e W. Stegemann (2004, p. 246), nos coloca diante de um processo de messianização de Jesus de Nazaré.

Porém, entendemos que esse processo de messianização de Jesus só foi possível porque, provavelmente, durante sua vida seus discípulos já o estavam interpretando com essa perspectiva. O ministério público de Jesus certamente assumiu diversos elementos do meio em que vivia, pois “Jesus vivia num entorno carismático-profético já antes do desenvolvimento de um movimento próprio e foi marcado pela mensagem escatológica do Batista” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 226).

Scardelai (1998, p.245) e Theissen (2008, p. 45) afirmam que Jesus encontra-se entre os líderes carismáticos da região da Galileia. Seus discípulos teriam continuado sua missão nesses mesmos moldes, como pregadores carismáticos itinerantes. Desse modo, seu ministério estaria inserido dentro de um ambiente no qual as expectativas messiânicas estavam sensivelmente presentes, pois esses grupos tinham como motivação a esperança da intervenção de Deus em favor de Israel.

O fato de Jesus atuar como um pregador itinerante e um taumaturgo realizando curas e exorcismos, falando da proximidade do reino de Deus, formando em torno de si um grupo com doze discípulos, reforçaria entre seus seguidores a expectativa messiânica sobre sua figura. A autoridade carismática de Jesus era alimentada por essa forma de exercer sua atividade pública.

A autoridade carismática de Jesus baseava-se nas forças extracotidianas que se manifestavam em curas e exorcismos [...] Embora sejam experimentados em curas e exorcismos isolados, esses poderes milagrosos são interpretados como eventos escatológicos, ou seja, como o despontar da vitória sobre o reino dos demônios ou dos espíritos impuros e, com isto, a presença parcial do reino de Deus que se aproximou (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 235).

Essa percepção nos remete aos textos escritos dos evangelhos, que são mais tardios em relação a Rm 1,3b-4a, e que se tornaram as fontes principais para se falar de Jesus. Neles, como expusemos no primeiro capítulo, Jesus é apresentado com o título de Filho de Davi em algumas passagens, indicando que essa interpretação que relaciona Jesus e o messianismo davídico se conservou por um bom tempo dentro das comunidades cristãs.

Entretanto, segundo Guijarro Oporto (2013, p. 63-71), o título Filho de Davi atribuído a Jesus vai passar a ser questionado. Esse autor apresenta o caso do Evangelho segundo Marcos no qual o evangelista faz uma contestação à associação do messias esperado por Israel com a figura do filho de Davi (Mc 12,35-37). Parece que Marcos procura afastar a associação de Jesus com o messianismo davídico. Para o evangelista, Jesus é o messias porque ele é o filho de Deus (Mc 1,1-2; Mc 15,39), negando a ligação necessária entre a figura do messias e de Davi. Esse afastamento parece confirmar-se no conjunto dos escritos do Novo Testamento, pois fora dos Evangelhos só encontramos essa associação entre Jesus e Davi em Rm 1,3b-4a e em 2Tm 2,8 que são, ambos, textos vindos de uma tradição mais antiga.

Isso poderia significar que temos em Rm 1,3b-4a uma tradição mais primitiva de Jesus como messias. O protocristianismo palestinese, nesse fragmento, compreendia a pessoa Jesus dentro da perspectiva do messianismo davídico. Jesus é o verdadeiro filho de Davi desde seu nascimento. A pregação apostólica sobre sua pessoa e sobre sua mensagem ofereceu, de alguma forma, essa chave de compreensão. As comunidades conservaram essa compreensão nesse fragmento e ela, por sua vez, se tornou senso comum em várias comunidades.

Contudo, o messianismo davídico carregava perspectivas política, histórica e escatológica que marcaram praticamente o ambiente de todo o período do Segundo Templo, mas que não se realizaram como esperado na vida e missão de Jesus. A ideia comum sobre o messianismo davídico girava em torno de rebeliões, resistência, lutas e na expectativa da intervenção de Deus nesse processo.

A ideologia da realeza davídica consolidou o ímpeto da esperança messiânica e deu legitimidade àqueles que ousaram lutar pelo trono real de Israel. Rebeliões se sucediam intermitentemente em período que se prolongou desde a morte de Herodes Magno até a revolta de 66-70 d.C. (SCARDELAI, 1998, p. 125).

Ao observar o modo não-violento como Jesus conduziu seu ministério e o drama de sua paixão, não é possível identificá-lo tão facilmente com a expectativa do messias davídico, de forte cunho nacionalista, como se apresentava no ambiente judaico, pois a “erupção dos movimentos de libertação do tempo de Jesus trazem essa forte tônica do ideal de ‘reino’ messiânico associado à liberdade política de Israel” (SCARDELAI, 1998, p. 250).

Desse modo, devemos nos perguntar: como o messianismo davídico foi interpretado nesse texto pela comunidade cristã diante da perspectiva histórico-escatológica dos judaísmos do Segundo Templo que entendiam que o filho de Davi viria para julgar, para libertar e para reinar? Que tipo de filho de Davi se estava vendo em Jesus para identificá-lo com esse título?

4.2 Jesus: “constituído filho de Deus com poder segundo o espírito de santidade desde a ressurreição dos mortos”

Estamos, agora, diante da segunda parte do fragmento de Rm 1,3b-4a. Jesus na condição de filho de Deus, exaltado, gozando de uma nova forma de existência. Entretanto, facilmente podemos cair em uma leitura dogmática desse texto. Facilmente projetamos a nossa cristologia desenvolvida sobre ele e ignoramos o caminho hermenêutico que está por trás dessa afirmação.

Diante do perigo de projetarmos uma leitura dogmática sobre o texto e ignorarmos a dinâmica da hermenêutica que ele traz, precisamos nos perguntar: o que significa chamar Jesus de filho de Deus? Como isso poderia ser possível tendo ele nascido “segundo a carne”? Que relação significativa existe entre essa parte do texto com a primeira?

4.2.1 O filho de Deus

No primeiro capítulo já havíamos explicado que o termo “filho” aparece com vários usos no Antigo Testamento. Os anjos são chamados de “filhos de Deus” (Sb 5,5; Jó 1,6; 2,1; 38,7) por sua proximidade com Ele. Israel é chamado de filho de Deus para expressar a profunda ligação entre Deus e seu povo (Ex 4,22; Os 11,1; Jr 3,19; Sb 18,13).

Fraine (2013, p. 543) recorda, nesse contexto, que o rei também era considerado filho de Deus no Antigo Testamento, contudo não por natureza, mas por adoção. Por ter sido escolhido por Deus, entronizado para governar em nome dEle, o rei era chamado de Seu filho por ser Seu representante na direção do povo. A própria unção real era o símbolo dessa eleição, sendo ele penetrado pela *ruah* de Deus para servi-lo, conforme afirma Kessler (2002, p. 230).

É interessante lembrar que quando “o antigo Oriente celebrava a filiação divina dos reis, era sempre numa perspectiva mítica em que a pessoa do monarca era divinizada em sentido próprio.” (RENARD; GRELOT, 2005, p. 360). Entretanto, o rei em Israel nunca foi objeto de culto como ocorria em outros povos.

O messianismo davídico que foi se desenvolvendo entendia o rei Davi numa relação filial com Deus (2Sm 7,14; Sl 89,27-28). Segundo Cuvillier (2004, p. 737), Davi não foi divinizado pelo povo de Israel, mas ressalta-se sua eleição e o lugar particular que sua descendência ocupa nessa eleição apontando para o tema do messianismo. Seguindo essa linha, o próprio messias davídico esperado era visto como filho de Deus por adoção, não por natureza (Sl 2,2.7-8), tornando-se mediador entre Deus e seu povo, por meio de quem Deus concedia suas bênçãos em benefício de toda nação.

[O] “ungido de Javé”, que era sempre o monarca davídico estabelecido, era considerado garantido na sua posição pela adoção divina como ‘filho de Deus’ [...] o Rei-Messias Davídico era o meio através do qual o povo tinha acesso a Deus e por meio do qual Deus abençoava a nação com vitórias militares e bem-estar doméstico (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 96).

O judaísmo do Segundo Templo não esperava uma divindade como salvador de Israel, isso não se encaixava em sua teologia monoteísta. O messias davídico poderia ser entendido como filho de Deus dentro desse contexto da sua

relação com a realeza de Davi e, conseqüentemente, por sua missão de fazer concreta a realização histórica da “causa de Israel”. “Embora a crença popular tenha atribuído méritos e qualidades especiais à personagem da linhagem davídica, seria exagero conceituá-lo com traços e concepções de um ser semidivino” (SCARDELA, 1998, p. 51).

Podemos afirmar, então, que para o messianismo davídico no tempo de Jesus, o messias que viria para reinar em Israel poderia ser reconhecido também como filho de Deus, não por natureza, mas por sua eleição e missão que vinham diretamente de Deus e que estava destinada para a realização de sua vontade.

4.2.2 A ressurreição dos mortos

No tempo de Jesus, o tema da ressurreição ainda dividia as opiniões. Os fariseus acreditavam na ressurreição, enquanto os saduceus não aceitavam essa possibilidade (At 23,6-9; Mc 12,18). A causa disso pode estar no fato de que esse tema se desenvolveu tardiamente em Israel em comparação com os povos vizinhos, sendo ainda um tema controverso no pensamento religioso do judaísmo do Segundo Templo.

A maneira como a fé de Israel se relacionava com a morte dependia diretamente do modo como ela compreendia a relação entre Deus e o povo. Conforme explica Nelis e Lacocque (2012, p. 1151-1152), Israel tinha uma reflexão sobre a existência pós-morte, mas entendiam que a pessoa que morria iria para uma condição de trevas eternas, de esquecimento, de fim das relações com o Deus de Israel, pois este é o Deus dos vivos.

Assim sendo, a vida concentrava seu sentido nessa existência e a maneira de não cair no esquecimento era poder estabelecer uma descendência, conforme afirma Fraijó: “Enquanto Israel se enfileirou em torno da idéia [*sic*] de povo, tribo e família, não se perguntou acerca do destino final de seus mortos. Pensava que continuavam vivendo em seus filhos. Por isso, trágico não era a morte, mas morrer sem descendência” (1999, p. 722).

É importante esclarecer que os textos de Elias (1Rs 17,17-24) e de Eliseu (2Rs 4,31-37; 13,21), em que os profetas trazem de volta à vida pessoas são, segundo Gilbert e Dartigues (2004, p. 1530), relatos assemelhados a curas mais do que uma afirmação sobre a sorte final da humanidade. Mesmo o texto de Ezequiel

sobre os ossos ressequidos (Ez 37) e o de Oséias sobre a convocação de retorno para Deus (Os 6,1-3) tratam sobre a restauração da nação, não tratam de uma ressurreição de pessoas.

Nelis e Lacocque (2013, p. 1152-1153) afirmam que alguns pesquisadores acreditam que a fé na ressurreição em Israel, nas suas origens, pode ter sofrido influência cananeia, com seu mito do deus que desce aos infernos e ressuscita anualmente como símbolo do ritmo da natureza, como também da cultura persa com sua perspectiva de uma ressurreição geral como forma de purificação para que predomine o reino do deus da luz.

Entretanto, a religião dos israelitas desenvolveu sua crença com características específicas. Isso se deu no contexto do profetismo pós-exílico, no qual aparece a reflexão sobre a salvação de Deus que acabará com a morte física.

O pano de fundo do desenvolvimento dessa reflexão está no contexto de sofrimento testemunhado pelo povo de Israel diante das dominações estrangeiras desde o exílio da Babilônia. Eles testemunharam que os justos não tinham uma vida longa e próspera, ao contrário, muitas vezes estavam sendo mortos cedo, passavam penúria, às vezes sem deixar descendência, enquanto os ímpios pareciam prosperar.

A idéia [sic] de uma intervenção divina sobre o *xeol*, capaz de ressuscitar os mortos, só apareceu bastante tardiamente em Israel. Enquanto predominasse a convicção de que os justos eram efetivamente recompensados por uma vida longa e feliz, e os malvados punidos pelo contrário, não poderia nascer nos espíritos a idéia [sic] da ressurreição. Ela principiou a germinar lentamente quando se percebeu que a vida terrestre não recompensa os justos por sua justiça e nem descarregava sobre os ímpios o peso de seus crimes (MONLOUBOU; DU BUIT, 2003, p. 681-682).

A literatura sapiencial tardia pós-exílica, segundo Kessler (1993, p. 784), vai se confrontar com esse dilema da morte do ímpio e do justo. Iriam ambos para o mesmo destino? Como o justo, fiel a Deus, pode ter o mesmo destino do ímpio? A partir desses questionamentos procura-se desenvolver uma reflexão na qual se busca afirmar como é que o justo permanece junto a Deus e de que forma sua vida não será presa da morte.

No contexto de perseguição e morte durante o reinado de Antíoco IV Epífanes, a literatura apocalíptica desenvolveu o tema da ressurreição e do

juízo de Deus sobre seu povo e sobre seus opressores. Os dois livros de Macabeus (1Mc 1,60-61; 2Mc 6,10-11.18-31; 7) testemunham a morte dos justos que se mantiveram fiéis à Lei de Deus como também afirmam, diante dessa situação, a fé na ressurreição desses mesmos justos (2Mc 7,9.11.14.23; 14,46).

Gilbert e Dartigues (2004, p. 1530) explicam que o texto apocalíptico de Is 26,14.19 trata da situação final dos opressores e do povo. Sendo um texto datado provavelmente do período persa (talvez século IV a.C.), ele afirma que os opressores não tornarão a viver, enquanto que aqueles do povo que faleceram viverão e ressuscitarão. Parece que a ideia de ressurreição era para os fiéis justos, enquanto os opressores não gozariam desse benefício. O texto de Dn 12,1-3 apresenta também uma perspectiva de ressurreição, porém não universal, mas apenas para os fiéis justos, para os ímpios o que está previsto é o desprezo e a vergonha.

Ainda na literatura intertestamentária encontra-se uma diversidade de abordagens sobre o tema da ressurreição. Gilbert e Dartigues (2004, p. 1531) afirmam que em algumas delas, dentre as quais temos também escritos de *Qumran*, fala-se da ressurreição apenas dos justos. Já em outros textos encontramos a referência a uma ressurreição universal, precedendo uma espécie de juízo que separaria os justos dos injustos.

Outro elemento importante sobre esse tema é que a ressurreição era entendida como uma volta à vida corpórea, ou seja, o ser humano ao ressuscitar o faz com sua corporalidade. Não há vida autenticamente humana para o judaísmo sem uma dimensão corpórea. Na ressurreição o corpo era entendido como uma parte integrante dessa realidade, mesmo que não seja um corpo idêntico materialmente ao que fora sepultado no momento da morte.

Na época de Jesus, a maioria dos judeus cria numa vida após a morte. A ideia [*sic*] da ressurreição corpórea, predominante na Palestina, não precisava envolver o cadáver que jazia no sepulcro (cf. Jub. 23; HenEt 102.104; s. I a.C.); decisivo não era o corpo materialmente idêntico, mas a corporalidade (cf. Stemberger, p. 5, nota 2; p.116) (KESSLER, 1993, p. 784-785).

Essas ideias sobre a ressurreição dos mortos estavam presentes no período do século I d.C., com suas controvérsias e interpretações conflituosas. Entretanto, é evidente que a fé dos judeus na ressurreição era bem específica, influenciada pela

escatologia da literatura apocalíptica, que identificava o momento da ressurreição dos mortos com o momento do juízo divino sobre Israel e seus opressores. A concepção de uma ressurreição universal irá amadurecer dentro dessa dinâmica e ganhará novos contornos com a experiência da comunidade cristã.

4.2.3 A relação entre o filho de Deus e o filho de Davi na perspectiva hermenêutica de Rm 1,3b-4a

Jesus é apresentado, em Rm 1,3b-4a, como filho de Deus dentro de uma dinâmica diferente do que tradicionalmente afirmamos em uma cristologia mais tardia. Sua filiação divina está diretamente relacionada a sua filiação davídica. Sem estabelecer essa relação, a comunidade não poderia afirmar isso sobre Jesus.

Jesus é interpretado como messias davídico. O que teria levado a comunidade a chegar a essa conclusão? Parece que a única resposta possível é a experiência com a sua ressurreição.

É difícil determinar de que forma essa experiência concreta se deu, pois os testemunhos evangélicos estão cheios de elaborações teológicas como forma de tentar interpretar o significado desse acontecimento. O que se pode dizer é que esse evento abriu o caminho para identificar Jesus como o messias davídico esperado.

Esse caminho contrário se justifica porque a morte de Jesus, enquanto um líder carismático que reuniu ao redor de si seguidores, seria o ponto final de qualquer perspectiva messiânica que poderia haver sobre sua pessoa. “Na visão judaica, sua morte de cruz não foi apenas um malogro de suas pretensões messiânicas, como também privou-o do caráter messiânico” (SCARDELAI, 1998, p. 263).

Quando o texto afirma que Deus constituiu Jesus como Seu filho através de Seu poder, ele manifesta que a comunidade entende que a ressurreição de Jesus é, ao mesmo tempo, a manifestação do poder de Deus e o momento em que Jesus é exaltado como o verdadeiro messias. O filho de Deus exaltado é o messias davídico.

O próprio fato de grupos do judaísmo do Segundo Templo verem na ressurreição dos mortos o momento escatológico da história, e acreditarem que este momento está relacionado com a manifestação do messias davídico, levou a comunidade cristã palestinese a reconhecer esse messias em Jesus. Em outras palavras, a prova de que Jesus é o verdadeiro messias davídico é o fato de que

Deus o constituiu Seu filho através de Seu poder, compartilhando com ele de Sua própria glória desde a ressurreição dos mortos. A promessa feita a Davi de que sua descendência seria eterna sobre Israel foi concretizada em Jesus e o testemunho disso é o evento da ressurreição.

Estamos diante de uma cristologia nascente, que está tentando interpretar a experiência vivida com Jesus num primeiro momento (Jesus e seus discípulos), e interpretar a pregação recebida da parte daqueles que fizeram essa experiência num segundo momento (comunidades nascidas da pregação apostólica), tudo isso dentro do horizonte social, cultural, político, econômico e religioso do judaísmo do Segundo Templo.

Tradicionalmente os comentadores como Schlier (1982, p. 68), Cranfield (1992, p. 19) e Pitta (2009, p. 49) procuram negar que o texto se trate de uma cristologia de cunho adocionista. No contexto da Carta aos Romanos, podemos entender que Paulo oferece elementos que permitem evitar esse caminho. Entretanto, ao olharmos o fragmento em si mesmo, discordamos dessa perspectiva, assim como faz Barbaglio (2009) ao afirmar que “Jesus *tornou-se* filho de Deus. O título não exprime uma realidade que já possuísse desde o início. Refere-se, antes, a uma investidura localizável no tempo” (BARBAGLIO, 2009, p. 136).

É perceptível uma cristologia ascendente e adocionista neste texto, pois o protocristianismo palestinese não poderia entender Jesus, num primeiro momento, como filho de Deus pré-existente, de origem divina por natureza, sem criar uma crise com sua fé judaica monoteísta. Desse modo, ao interpretar Jesus como o messias davídico exaltado por Deus e constituído como Seu filho, a comunidade coloca toda a centralidade da ação salvífica em Deus, sendo Jesus o realizador de Sua obra redentora.

[O] judaísmo vê a figura do redentor como um simples instrumento de execução da vontade divina e, como todos os demais mortais, é constituído de carne e osso sem direito a gozar de privilégios especiais. Embora ele seja digno de ser coroado rei, elevado à dignidade e méritos, ele só o faz por virtudes que estão ao alcance de qualquer ser humano que se predispõe a ser “servo” de Deus (SCARDELAI, 1998, p. 362).

A compreensão dessa perspectiva é importante para percebermos como o texto procura, dessa forma, testemunhar quem é Jesus para a comunidade cristã. O

texto não o diviniza, mas o reconhece como o messias davídico esperado e a prova disso está em sua exaltação realizada por Deus.

Essa afirmação se torna importante para a comunidade diante das variadas interpretações que havia sobre o messias filho de Davi. Especialmente diante da forma como o ministério de Jesus se desenrolou e como ele terminou. “No prisma da vida judaica do século I, o mais complicado seria talvez como suprimir o abismo criado entre o reino messiânico político davídico, nunca realizado em Jesus, com um novo paradigma de salvação alcançado pela morte do messias cristão” (SCARDELAI, 1998, p. 253).

A comunidade cristã precisava fundamentar sua afirmação sobre a messianidade davídica de Jesus. Desse modo, somente afirmando a ação poderosa de Deus, que realiza a ressurreição e compartilha com Jesus de Sua glória exaltando-o como Seu filho, é que se tornava possível sustentar seu testemunho dentro do judaísmo de que Jesus era o messias. Entretanto, deve-se recordar que por trás desse fragmento existe um processo hermenêutico mais amplo de releitura das Escrituras que estava presente na pregação apostólica e nos seus desdobramentos.

A relativa ausência da ação revolucionária no messianismo real de Jesus pode ser explicada simultaneamente na busca de uma compensação em nível hermenêutico [...] não foi difícil para esses judeus encontrarem textos proféticos espalhados na Escritura que pudessem ser interpretados à luz de uma abordagem inteiramente nova: Jesus como “rei” messias (SCARDELAI, 1998, p. 253-254).

O tema da ressurreição dos mortos que o fragmento apresenta é o elemento que também permite distinguir Jesus dos outros líderes e pretensos messias, seja na perspectiva política, seja na perspectiva profética. O teor escatológico desse tema é tão importante que é um dos argumentos centrais usados no processo de anúncio do evangelho para provar que Jesus é o verdadeiro messias. No evangelho segundo Mateus, por exemplo, que tem como destinatários cristãos de origem judaica (VIVIANO, 2011, p. 132), chama a atenção como ele apresenta um texto em perspectiva apocalíptica quando fala da morte e ressurreição de Jesus: “Abriram-se os túmulos e muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram. E, saindo dos túmulos após a ressurreição de Jesus, entraram na Cidade Santa e foram vistos por muitos” (Mt 27,52-53) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1756). Dessa forma,

vemos como o tema da ressurreição dos mortos era importante para comprovar a identidade de Jesus como messias e, conseqüentemente, como filho de Deus.

5 SISTEMATIZANDO A DISCUSSÃO SOBRE O PROCESSO HERMENÊUTICO EM Rm 1,3b-4a

O fragmento de Rm 1,3b-4a carrega um complexo processo hermenêutico que oferece uma perspectiva mais profunda de como o protocristianismo estava desenvolvendo sua compreensão sobre a pessoa de Jesus.

Começando pela experiência dos primeiros discípulos que, após conviverem com Jesus e testemunharem os eventos pascais, passaram a anunciar a pessoa de Jesus, interpretando sua própria experiência com ele, a compreensão sobre Jesus que o texto expressa fez um caminho complexo e dinâmico.

A tradição oral da pregação apostólica foi, gradativamente, assumindo formas fixas, seja em coleções de textos, seja em fórmulas litúrgicas. O texto de Rm 1,3b-4a é um dos frutos desse processo.

Ao apresentar Jesus como messias davídico, o texto traz todo o significado que a esperança messiânica ligada à figura de Davi carregava no pensamento popular do mundo judaico do período do Segundo Templo. Acompanhando a história de Israel a partir do exílio da Babilônia, pode-se perceber como a expectativa de uma libertação política por meio de um ungido da linhagem de Davi se desenvolveu e alimentou os movimentos de resistência no século I d.C. “A questão é que a imagem de um rei davídico simbolizava substancialmente aquilo que este agente de Deus faria: libertar e restaurar a sorte de Israel, como o fizera o Davi original” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 92).

Essa expectativa também estava presente nos discípulos de Jesus que o interpretaram como o messias esperado. “No tempo de Jesus a originalidade messiânica dependia essencialmente da natureza real do Filho de Davi” (SCARDELA, 1998, p. 48).

Entretanto, após a páscoa de Jesus, os discípulos iniciaram um processo de reinterpretção de sua condição de messias, pois ele não correspondeu ao que se esperava do messias davídico enquanto o libertador e restaurador do reino histórico de Israel (Lc 24,13-27). Jesus também não realizou a expectativa escatológica que a apocalíptica colocara sobre o messias davídico como juiz que, em nome de Deus,

realizaria o julgamento das nações e elevaria Israel sobre todos os povos, premiando os fiéis justos e castigando os ímpios.

Desse modo, já na tradição oral da pregação apostólica, começou uma releitura do tema messiânico. Era importante essa releitura, pois os seguidores de Jesus não se entendiam fora do judaísmo como outra religião sendo, dessa forma, necessário garantir a novidade trazida por Jesus como um patrimônio do próprio judaísmo, como uma renovação para a fé judaica a partir de suas esperanças da intervenção de Deus em seu favor para libertá-los por meio do messias.

Jesus e seus seguidores estavam profundamente enraizados no judaísmo. Nada lhes era mais estranho do que a ideia de sobrepujar ou abandonar o judaísmo. Ainda mais, o movimento deles era um dos muitos movimentos de revitalização no judaísmo desde a crise religiosa da época dos Macabeus (THEISSEN, 2009, p. 227-228).

É por meio do anúncio da ressurreição de Jesus que se afirma sua condição de messias davídico. Sendo o tema da ressurreição relacionado com a chegada do tempo messiânico, conforme foi desenvolvido dentro da literatura apocalíptica, o anúncio de que Jesus foi ressuscitado por Deus e exaltado como seu filho permitiu dar-lhe a credencial de messias filho de Davi. Essa relação certamente estava presente na tradição oral da pregação apostólica, pois o fragmento de Rm 1,3b-4a guardou essa relação, indicando que essa mensagem foi acolhida pela comunidade cristã palestinese.

Não se trata, portanto, de uma interpretação de oposição entre a condição humana de Jesus e sua condição de filho de Deus. Essa perspectiva antitética é uma interpretação que toma como referência o ponto de vista da teologia paulina que adota, geralmente, uma abordagem de oposição entre carne-espírito a qual o Apóstolo nunca aplicou ao tratar de Jesus (BARBAGLIO, 2009, p. 135; ALTHAUS, 1970, p. 22; PITTA, 2009, p. 48).⁵⁷ O que o texto apresenta é uma interpretação relacional, complementar, sem a qual não faria sentido para a comunidade cristã palestinese afirmar a ressurreição de Jesus sem relacioná-la com suas esperanças messiânicas, ou afirmar que Jesus é o messias davídico diante de sua morte vergonhosa na cruz.

⁵⁷ Para o aprofundamento sobre como Paulo usa termo *σάρξ* (carne) em sua teologia na dinâmica da oposição carne-espírito, recomendamos a leitura de Dunn (2003, p.93-102 e 540-546), pois o autor oferece uma ampla visão sobre o tema, apresentando, inclusive, suas dificuldades interpretativas.

O protocristianismo que surgiu no seio do judaísmo na primeira metade do século I d.C., por meio de Rm 1,3b-4a, estava afirmando que, apesar de Jesus ter sido morto de forma humilhante na cruz, ele é o verdadeiro messias esperado por Israel, a prova disso estava na ação poderosa de Deus que o ressuscitou dos mortos, constituindo-o, dessa forma, como Seu filho. Deus, assim, compartilhou com Jesus de sua glória, exaltando-o e confirmando sua condição de messias.

[A] elevação de Jesus a um mundo para além da morte, no qual reina Deus somente, subtraía-o a todo poder humano [...] A íntima conexão entre o crucificado e Deus dava à sua autoridade uma origem superior e livre de toda desilusão! Ele participava do poder do um só e único Deus, poder capaz de vencer a morte (THEISSEN, 2009, p. 73).

Por meio desse fragmento, deparamo-nos com uma cristologia ascendente e de perspectiva adocionista, pois Jesus é entendido como um ser humano que, “nascido da semente de Davi”, foi exaltado por Deus ao ser constituído como Seu filho “desde a ressurreição dos mortos”. Mesmo tendo Deus compartilhado com ele de sua glória (“segundo o espírito de santidade”), Jesus não foi interpretado como uma divindade por natureza. Essa compreensão sobre a condição divina de Jesus se desenvolverá mais tarde, próximo do final do século I d.C.⁵⁸

O texto por si mesmo não expressa detalhes sobre a vida histórica de Jesus de Nazaré. Ele afirma sua condição de ser humano verdadeiro e o relaciona às expectativas messiânicas de Israel centradas na figura de Davi. Também afirma indiretamente sua morte, mesmo sem tratar de que tipo de morte ou sob quais circunstâncias, ao falar da sua exaltação “desde a ressurreição dos mortos”.

Seguindo uma perspectiva ricoeuriana, podemos afirmar que o protocristianismo palestinese, ao cunhar esse texto, parece que não estava necessariamente preocupado em afirmar o passado, mas estava afirmando um futuro, uma esperança. Em Rm 1,3b-4a, a comunidade cristã apresentava para seus leitores (seja na forma oral, seja na forma escrita) um mundo novo, um novo horizonte. Nesse fragmento o importante não era simplesmente dizer quem foi Jesus

⁵⁸ Paulo, em suas cartas, mesmo reconhecendo em Jesus uma pré-existência e uma origem ligada diretamente a Deus, mesmo assim, não afirma explicitamente que Jesus é Deus ou Filho de Deus por natureza (DUNN, 2003, p. 300-308 e 313-314). Podemos encontrar referências explícitas de afirmações que apontam para a condição divina de Jesus no Evangelho segundo João (Jo 1,1.14; 10,30; 20,28), na segunda carta de Pedro (2Pd 1,1) e no Apocalipse de João (Ap 1,8), que pertencem ao período tardio entre os anos 90 e 110 d.C.

no passado, mas sendo ele o referente do texto, procurava-se afirmar quem ele era para quem nele acreditasse e, conseqüentemente, que tipo de futuro, de nova realidade, de homem novo, poderia surgir a partir dessa experiência. Compreender Jesus era apropriar-se de uma nova forma de viver ainda ligada ao judaísmo, e o texto faz essa provocação ao apresentar a seus leitores essa perspectiva de Jesus como messias davídico exaltado pelo poder de Deus como Seu filho.

Tal é a referência produzida pela semântica de profundidade. O texto fala de um mundo possível e de um modo possível de alguém nele se orientar. As dimensões deste mundo são propriamente abertas e descortinadas pelo texto [...] Aqui, mostrar é ao mesmo tempo criar um novo modo de ser (RICOEUR, 1976, p. 99).

Sendo a comunidade ainda parte do judaísmo, ela testemunhava por meio desse texto que em Jesus era possível encontrar a realização das esperanças messiânicas prometidas. A manifestação do poder de Deus exaltando Jesus “desde a ressurreição dos mortos” era o testemunho de que um novo tempo messiânico estava começando. Mesmo que as coisas não tivessem acontecido conforme se esperava em um primeiro momento, os discípulos mantiveram a convicção de que em Jesus suas expectativas messiânicas encontrariam sua realização.

Os discípulos de Jesus viram nele o Messias ressuscitado que voltaria em glória para efetivar o projeto salvífico na história, uma crença que possibilitou superarem o aparente desapontamento de que ele não havia cumprido as expectativas messiânicas (SCARDELAI, 1998, p. 16).

Portanto, é possível concluir que o processo hermenêutico desenvolvido pelas comunidades protocristãs da Palestina, em meio às quais nasceu Rm 1,3b-4a, está caracterizado pela influência dos elementos históricos e religiosos dos judaísmos do final do Segundo Templo. Foi partindo desse chão concreto de suas vidas que a comunidade protocristã da Palestina desenvolveu a perspectiva expressa nesse texto sobre a pessoa de Jesus. Esse fragmento é o testemunho de um processo complexo e difícil, um processo de releitura e reinterpretção dos elementos constitutivos de sua própria cultura e história em vista a dar uma significação à experiência vivida com Jesus, à mensagem que lhes foi anunciada sobre ele, a constituir um testemunho da fé vivenciada, a conservar e comunicar sua

convicção de que em Jesus se realizaram as expectativas messiânicas para Israel e de afirmar a esperança de que, com Jesus, sua redenção havia começado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades cristãs na região da Palestina, formadas por judeus que acreditaram em Jesus de Nazaré, foram as primeiras intérpretes dele e de sua mensagem. Começando com os discípulos, que precisaram lidar com a frustração inicial de suas expectativas messiânicas em relação a Jesus diante de sua morte de cruz, um complexo processo hermenêutico foi sendo realizado naqueles primeiros anos, na intenção de dar sentido e significado ao evangelho de Jesus Cristo.

Essa pesquisa começou animada pelo desejo de conhecer melhor esse processo hermenêutico. Para realizar esse desejo, o estudo foi delimitado ao fragmento de Rm 1,3b-4a.

Esse fragmento possui um processo hermenêutico complexo e dinâmico em sua construção. Ele apresenta, de forma condensada, os temas do messianismo davídico, da condição humana de Jesus, da sua constituição como filho de Deus, da ressurreição dos mortos, da exaltação de Jesus como manifestação da glória de Deus e de seu poder.

A análise de Rm 1,3b-4a proporcionou o conhecimento mais profundo de suas estruturas, tema, finalidade, gênero literário e contexto vital. Tendo presentes esses elementos, partiu-se para um estudo mais detido sobre o seu *Sitz im Leben*.

Os judaísmos no final do Segundo Templo estavam marcados por uma longa história de sujeições às nações estrangeiras, desejo e luta pela independência, cultivo de uma esperança messiânica que encontra em Davi o modelo ideal para o rei-messias que viria libertar a Terra de Israel. Toda essa história, com suas implicações, estava presente no século I d.C. marcando profundamente a vida dos judeus. O protocristianismo, que nasceu nesse meio, não escapou desse ambiente nem dessas expectativas.

Chama a atenção que os elementos usados pelo fragmento de Rm 1,3b-4a para falar de Jesus pertencem todos ao ambiente cultural e religioso judaico de seu tempo. Isso significa que o processo hermenêutico que permitiu a criação desse texto não pode ser separado desse ambiente concreto do período do final do Segundo Templo. O protocristianismo, partindo desse universo de sinais, foi construindo sua gramática religiosa de sinais, desenvolvendo novas perspectivas que pudessem expressar melhor aquilo que eles acreditavam.

Essa construção está marcada por um intenso trabalho de reelaboração dos temas tradicionais do messianismo davídico, das perspectivas populares da literatura apocalíptica e das expectativas históricas em relação ao futuro da nação judaica.

Jesus foi compreendido como o verdadeiro messias davídico, sendo sua exaltação, por meio do poder de Deus que o constituiu como Seu filho desde a ressurreição dos mortos, o sinal evidente de sua identidade messiânica. Dessa forma, a comunidade não só defende uma perspectiva que parece estar presente desde o grupo dos primeiros discípulos, mas também procura dar uma resposta aos que poderiam negar essa identidade por causa de sua morte na cruz.

Chegando ao final deste trabalho, é preciso deixar claro que o caminho percorrido nessa pesquisa procurou investigar o processo hermenêutico presente em Rm 1,3b-4a, estando limitado a esse texto da tradição das primeiras comunidades. Desse modo, os resultados encontrados não são absolutos, pois, como afirma Ricoeur, “um pluralismo de interpretação não constitui um defeito, mas uma riqueza para a hermenêutica bíblica. O caráter inesgotável da mensagem bíblica encontra sua verificação nas ramificações da interpretação” (2006, p. 99). Assim sendo, o caminho da pesquisa continua aberto e passível de revisões, aprofundamentos e contestações.

Também é importante chamar a atenção para o fato de que o estudo de outros textos poderão trazer novos elementos e descobertas sobre o tema do processo hermenêutico nas primeiras comunidades cristãs, ao colocar-se diante da pluralidade de interpretações presentes nas mais diferentes tradições protocristãs do Novo Testamento. Por exemplo, não foi possível tratar nesta pesquisa sobre a forma como o tema do messianismo se desenvolveu nos ambientes gentios e quais processos hermenêuticos foram feitos para modificar ou ajustar esse tema a mentalidades não judaicas as quais não tinham a mesma expectativa messiânica dos judeus. Outra temática que também não foi possível tratar refere-se ao momento e por quais caminhos o processo hermenêutico do protocristianismo fez a passagem de uma compreensão de Jesus como messias, nascido da semente de Davi e exaltado por Deus desde a ressurreição dos mortos, para o Jesus Verbo divino encarnado, o Senhor e Deus da comunidade cristã.

A pesquisa sobre o processo hermenêutico das primeiras comunidades cristãs é um terreno que tem muito a ser explorado. Seu estudo pode contribuir não

somente com a história do protocristianismo, com a hermenêutica bíblica, com a cristologia ou a eclesiologia, mas também pode oferecer luzes para os processos hermenêuticos que continuam a ser feitos ainda hoje na leitura e interpretação do evangelho de Jesus Cristo. Também pode contribuir significativamente no processo sempre necessário de discernimento que permita conservar o essencial diante de atitudes fundamentalistas e intolerantes na interpretação da mensagem cristã.

REFERÊNCIAS

ALTHAUS, Paul. **La lettera ai Romani**. Brescia: Paideia, 1970.

ANDRADE, Aila Luzia Pinheiro de. **À maneira de Melquisedeque**: o messias segundo o judaísmo e os desafios da cristologia no contexto neotestamentário e hoje. Belo Horizonte: FAJE, 2008. Tese de Doutorado em Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008. Disponível em: <http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/A_autores/ANDRADE_Aila_tit_Maneira_de_MMelquisedequ-A_O_Messias_segundo_o_Judaismo.htm> Acesso em 30 jan. 2018.

ANTIGUIDADES JUDAICAS. In: JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**: de Abraão a queda de Jerusalém. Obra completa. 16 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembleia de Deus, 2009.

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo (II)**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2009.

BATES, Mathew W. A Christology of Incarnation and Enthronement: Romans 1:3-4 as Unified, Nonadoptionist, and Nonconciliatory. In: **Catholic Biblical Quarterly**, vol. 77, Issue 1, p. 107-127, jan 2015. Disponível em: <https://www.academia.edu/10249824/Matthew_W._Bates_A_Christology_of_Incarnation_aan_Enthronment_Romans_1_3-4_as_as_Unified_Nonadoptionist_and_Nonconciliatory_Catholic_Biblical_Quarterly_77_2201_107-27> Acesso em: 15 out. 2017.

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BÍBLIA ALMEIDA REVISADA E CORRIGIDA. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudo palavras-chave hebraico e grego**. 4 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembleia de Deus, 2015.

BÍBLIA ALMEIDA REVISTA E ATUALIZADA. In: BÍBLIA. Grego-Português. **Novo Testamento interlinear grego-português**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

BÍBLIA CLERUS. [S.l.: s.n.], [20--]. *Software* para o estudo da Bíblia. Disponível em: <<http://www.clerus.org/bibliaclerus/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

BÍBLIA NOVA TRADUÇÃO NA LINGUAGEM DE HOJE. In: BÍBLIA. Grego-Português. **Novo Testamento interlinear grego-português**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

BÍBLIA. Grego. **O Novo Testamento grego**. 4 ed. revisada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. Grego-Português. **Novo Testamento interlinear grego-português**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

- BÍBLIA. Português. **A Bíblia**: Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**: revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese essênia**: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico. São Paulo: Paulus, 2010.
- BORN, A. Van Den (Red.). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BRIGHT, John. **História de Israel**. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CHAVE BÍBLICA. 2 ed. São Paulo: Ave-Maria, 2012.
- CHAVE BÍBLICA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.
- CONCORDÂNCIA BÍBLICA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- CORREIA JÚNIOR, João Luiz; SOARES, Sebastião A. Gameleira. **Roteiro para analisar textos da Bíblia**. São Leopoldo: CEBI, 2017.
- CRANFIELD, C. E. B. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CRÜSEMANN, Frank. **A Torá**: teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2002. *E-book*.
- CUVILLIER, Élian. Filiação. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos - Vol. 2**: da época da divisão do reino até Alexandre Magno - com um olhar sobre a história do judaísmo até Bar Kochba. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis, Vozes: 1997.
- DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.
- EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- FABRIS, Rinaldo. **Cartas de Paulo (III)**. São Paulo: Loyola, 1992.
- FITZMAYER, Joseph A. A Carta aos Romanos. In: BROWN, Raymond E.; FITZMAYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Ed.) **Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.
- FORTE, Bruno. **Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história**: ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985.

FRAIJÓ, Manuel. Ressurreição. In: SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Dir.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999.

FRAINE, Jan de. Filho de Deus. In: BOGAERT, Pierre-Maurice et al. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013.

FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy. **O Novo Testamento grego analítico**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

FURASTÉ, Pedro Augusto. **Normas técnicas para o trabalho científico**. 16 ed. Porto Alegre: Dáctilo Plus, 2012.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GILBERT, Maurice; DARTIGUES, André. Ressurreição dos mortos. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GUERRA DOS JUDEUS. In: JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus: de Abraão a queda de Jerusalém**. Obra completa. 16 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembleia de Deus, 2009.

GUIJARRO OPORTO, Santiago. La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología. In: **Revista Catalana de Teologia**, vol. 38, n. 1, p. 49-73, 2013. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/266991>> Acesso em: 05 abr. 2017.

HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2 ed. São Paulo: Loyola, Paulus; Vida Nova, 2008.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S.. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

JEREMIAS, Joachim. **As parábolas de Jesus**. 10 ed. São Paulo: Paulus, 2007. *E-book*.

KESSLER, Hans. Cristologia. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de dogmática - Vol. I**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. In: EICHER, Peter (Dir.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993.

GONZÁLEZ LAMADRID, Antônio. **As tradições históricas de Israel: uma introdução à história do Antigo Testamento**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LOHSE, Eduard. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000.

LONERGAN, Bernard. **Metodologia em teologia**. São Paulo: Realizações, 2012.

GARCÍA LOPÉZ, Félix. **O Pentateuco**: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Ave Maria, 2004.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. **Léxico grego-português do Novo Testamento**: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. 10 ed. São Paulo: Paulus, 2011.

MOINGT, Joseph. **O homem que vinha de Deus**. São Paulo: Loyola, 2008.

MONDONI, Danilo. **O cristianismo na antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2014.

MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M. **Dicionário bíblico universal**. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário.

MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo**: biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2000.

NELIS, Jan T.; LACOCQUE, André. Ressurreição. In: BOGAERT, Pierre-Maurice et al. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013.

OTZEN, Benedikt. **O judaísmo na antigüidade**: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. São Paulo: Paulinas, 2003.

PITTA, Antonio. **Lettera ai Romani**: nuova versione. 3 ed. Milano: Paoline, 2009.

REICKE, Bo. **História do tempo do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.

RENARD, Henri; GRELOT, Pierre. Filho de Deus. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al (Dir.). **Vocabulário de teologia bíblica**. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

RIBEIRO, Ari Luis do Vale. Jesus e os movimentos messiânicos. In: **Revista de Cultura Teológica**, v. 17, n. 66, p. 27-54, Jan/Mar 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/viewFile/15490/11569>>. Acesso em: 29 jul. 2017.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1976.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. **Escritos paulinos**. 2 ed. São Paulo: Ave Maria, 2002.

SCARDELAI, Donizete. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus**: Jesus e outros messias. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHLIER, H.. **Commentario Teologico del Nuovo Testamento: La lettera ai Romani**. Brescia: Paideia, 1982.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. **História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

SWETNAM, James. **Gramática do Grego do Novo Testamento - Vol. I**. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Gramática do Grego do Novo Testamento - Vol. II**. São Paulo: Paulus, 2002.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. **O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores**. São Paulo: Loyola, 2008.

THOMPSON, J. A. Sinédrio. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). **O novo dicionário da Bíblia**. 3 ed. São Paulo: Vida Nova, 2006.

VIVIANO, Benedict T. O Evangelho segundo Mateus. In: BROWN, Raymond E.; FITZMAYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Ed.) **Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

VOUGUA, François. O *corpus* paulino. In: MARGUERAT, Daniel (Org.). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2009.

WALTERS, G. Santidade, Santo, Santos. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). **O novo dicionário da Bíblia**. 3 ed. São Paulo: Vida Nova, 2006.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. 2 ed. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2001.