

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM TEOLOGIA

JÁRIO CARLOS DA SILVA JUNIOR

TEOLOGIA BÍBLICA DO MESSIANISMO À LUZ DA CRÍTICA CANÔNICA

RECIFE
2016

JÁRIO CARLOS DA SILVA JUNIOR

TEOLOGIA BÍBLICA DO MESSIANISMO À LUZ DA CRÍTICA CANÔNICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia para defesa pública como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia com concentração em Hermenêutica pela Universidade Católica de Pernambuco.

RECIFE
2016

JÁRIO CARLOS DA SILVA JUNIOR

TEOLOGIA BÍBLICA DO MESSIANISMO À LUZ DA CRÍTICA CANÔNICA

Aprovada em 07 de Outubro de 2016

Banca Examinadora

Prof. Dr. Edson de Faria Francisco
UMESP – Examinador Externo

Prof. Dr. João Luiz Correia Junior
UNICAP – Examinador Interno

Prof. Dr. Cláudio Malzoni Vianney
UNICAP – Orientador

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos a todos os que, participaram, direta ou indiretamente, desta nova empreitada que me foi proposta em meio aos “poucos e maus dias dos anos de minha vida” acadêmica:

À minha esposa, Gerlane Finelon, toda robustez dos laços de um amor intenso, sereno e definitivo

À minha filha, Ingrid Hadassa, todo afago de minh'alma

À minha paróquia, o eco de minhas pobres orações

Ao meu filho, Guilherme Augusto, toda minha veneração por sua amizade inamovível, apoio incansável e fé inabalável

Aos meus colegas de curso, a lembrança da verdadeira comensalidade entre os muitos e bons momentos vivenciados;

Aos meus professores e orientador, a constatação de todo um esmero na busca continuada e pródiga oferta de novos horizontes;

Aos meus alunos, a candura inebriante de aulas que inflamam e peito e fazem bem a alma;

Aos meus mentores espirituais, Arcipreste (Alexis) Alex Peña-Alfaro e Arquimandrita (Gerasim) Eliel Gordon (USA), a honra que lhes devo pela oração fervente e amizade verdadeira;

Ao meu bispo anterior, Dom Mitrophan Kodic, antigo Arcebispo do Leste da América e atual Arcebispo da Igreja Sérvia no Canadá, minha admiração por sua visão e vida acadêmicas;

Ao meu bispo Atual Dom Kyrilo Bobonic, minhas boas-vindas à América Latina e pobres rogos pelo seu rebanho em nosso Brasil;

Ao meu eterno bispo, Dom Amphilhije Radovic', Metropolita de Montenegro, minha submissão filial e indignos serviços à Igreja Sérvia em sua Ortodoxia e por entre as minhas indignas juras de amor eterno.

EPÍGRAFE

*By reviewing the history of the church's biblical interpretation,
we can derive new confidence
in confessing with the creed:
I believe in the one holy catholic and apostolic church*

Brevard Childs

*Ao percorrer a wirkungsgeschichte,
nós reencontramos uma confiança renovada
ao confessar com o Credo:
Eu creio na Igreja una, santa católica e apostólica*

Brevard Childs

RESUMO

Na presente obra, SILVA Jr propõe uma teologia bíblica do messianismo à luz da crítica canônica e em harmonia com a compreensão de José Comblin acerca do fenômeno do messianismo como temática através da qual o cristianismo fala de uma realidade última. Para SILVA Jr, o messianismo bíblico está em função de nos revelar uma eclesiologia pneumática, e não uma mera libertação histórica, um elemento irredutivelmente ulterior, e não uma práxis libertária de teor revolucionário, como é o caso dos messianismos em meio às sociedades em geral. Em sua forma final no âmbito do cânon bíblico, o messianismo do Antigo Testamento tem suas raízes na comunidade alternativa proposta por Moisés e sua continuidade com as promessas feitas a Davi, sendo todavia a comunidade pós-exílica centrada no templo que redescobre, em meio às peregrinações litúrgicas intertestamentárias, a crescente função escatológica do remanescente fiel portador da experiência mística de uma eclesiologia pneumática só plenamente revelada com a releitura neotestamentária do messianismo feita pela comunidade do discípulo amado. Assim, SILVA Jr demonstra como o foco do messianismo de Jesus reside em sua comunhão com o Pai operada pelo Espírito desde a sinagoga de Nazaré e como a releitura posterior feita pela teologia paulina o propõe como a mais genuína pneumatologia da Igreja, cuja experiência sacramental vincula-se estritamente à questão da processão eterna do Espírito, e não somente à sua missão histórica a partir de Pentecostes, de acordo com a teologia joanina e, simultaneamente, com a teologia ortodoxa até hoje.

Palavras-chave: Messianismo. Crítica. Cânon. Eclesiologia. Pneumatologia.

ABSTRACT

In this present work, SILVA Jr proposes a biblical theology of the messianism in according to canonical criticism and to the Joseph Comblin's understanding about the biblical messianism as a theme to the christianianity speaks about the ultimate reality. In the SILVA Jr's perspective, the biblical messianism is in order to reveal us a pneumatic ecclesiology, and not a mere historicist libertation, a ultimate irreducible element, and not a politic praxis in a revolutionary way, like the social messianisms. In its final shape of the biblical canon, the Old Testament messianism has its roots in the alternative community proposed by Moses and its continuity in the promises made to the David, but it will be the post-exilic community centered in the temple who rediscovers, in the middle the liturgical pilgrimages of intertestamentarial period, an increasing eschatological function of the Israel's remnant as the last place to mystical experience of the pneumatic ecclesiology just fully revealed in the neotestamentary reinterpretation of the messianism applied by beloved disciple community. Just so, SILVA Jr demonstrates the focus of the Jesus' messianism as being in the his communion to the Father operated by the Holy Spirit from the Nazareth's sinagoga, and also, he presents as the posterior reinterpretation applied by pauline theology understands the messianism as a most genuine Church's pneumatology, in which the sacramental experience is strictly relationed to the question on the eternal procession of the Holy Spirit, and not just to its historic mission from the Pentecost, in according to the joanine theology and, at the same time, to the orthodox theology in our days.

Keywords: Messianism. Criticism. Canon. Ecclesiology. Pneumatology.

SUMÁRIO

Introdução	09-14
1 Prolegômenos ao Fenômeno do Messianismo	15-31
1.1 Perspectiva Eclesiológica do Messianismo Bíblico	16
1.2 Horizonte Exegético do Messianismo Bíblico	19
1.2.1 Contexto de surgimento da crítica canônica	20
1.2.2 Versatibilidade metodológica da crítica canônica	23
1.2.3 Critérios hermenêuticos da crítica canônica	26
1.2.3.1 Religionsgeschichte e o colapso da teologia bíblica	27
1.2.3.2 Sarkritic e o escopo da teologia bíblica	28
1.2.3.3 Wirkungsgeschichte e o lócus da teologia bíblica	30
2 Messianismo do Antigo Testamento	32-68
2.1 Pacto Libertador como Messianismo de Tradição Mosaica	33
2.1.1 Organização social	34
2.1.2 Tensão pressuposicional	38
2.1.3 Mentalidade teologal	40
2.2 Revelação Davídica como Messianismo de Tradição Profética	40
2.2.1 A questão do santuário central em Sião	42
2.2.2 O messianismo popular sediado em Sião	47
2.3 Escatologia Popular como Messianismo de Tradição Litúrgica	55
2.3.1 Tradição litúrgica e messianismo veterotestamentário	56
2.3.2 Peregrinação escatológica e messianismo neotestamentário	64
3 Messianismo do Novo Testamento	69-113
3.1 Comunidade do Êxodo e o Messianismo Veterotestamentário.....	71
3.2 Comunidade do Novo Êxodo do Espírito e o Messianismo Neotestamentário	77
3.2.1 Evangelhos sinóticos e o messianismo de Jesus	78
3.2.2 Comunidade do discípulo amado e a experiência de Deus	84
3.2.3 Teologia paulina e a pneumatologia da Igreja	93
3.3 Eclesiologia Pneumática e a Teologia Bíblica do Messianismo	104
3.3.1 Para uma Teologia Bíblica do Messianismo	105
3.3.2 Messianismo e Eclesiologia à luz da Pneumatologia	109
Considerações Finais	114-115
Referências	116-123

INTRODUÇÃO

Quando pensamos no contexto em que a Igreja está inserida a fim de cumprir sua missão hoje, somos tentados a perceber negativamente a forte influência do pluralismo. (cf. CARSON, 1996, p. 13-54) Indubitavelmente, o fato é que “duas viradas epistemológicas” (MARTELLI, 1995, p. 417) determinaram a cosmovisão da chamada pós-modernidade, e não podemos fechar os olhos para as suas fortes implicações.

A primeira se deu no campo físico-matemático e, na verdade, se trata de um conjunto de descobertas. O sentido geral delas é que também o saber mais rigoroso e puro – como o das ciências exatas – demonstra-se incapaz de autofundação e, portanto, é forçado à admissão da pluralidade dos saberes. Abre-se assim a questão tipicamente pós-moderna do saber multifacetado.

Um segundo campo das descobertas a que estamos nos referindo foi o da filosofia. O desenvolvimento da fenomenologia – Husserl – propagou a análise da realidade, enquanto ‘fenômeno’ (= pertencente tão somente à existência), sendo tal análise, por si mesma, niveladora dos juízos de todas as disciplinas a seu respeito. Abre-se assim também a questão da interface dos saberes. (cf. FERNANDES, 2001, p. 07-10)

Essas duas viradas determinaram, outrossim, a compreensão de mundo no ocidente de nossos dias. Nenhum grupo hegemônico, ainda que com respaldo científico, pode arvorar-se como detentor das explicações de mundo, visto que o próprio saber é multifacetado e, somente no embate entre as suas várias facetas, pode ser produzido.

De fato, se instaurou o que o sociólogo polonês Zigmunt Bauman (2002) designa, em outro contexto de significado, como o mal-estar da pós-modernidade, pois a visão de mundo da modernidade foi sendo superada por aquelas características da chamada pós-modernidade, na qual: (1) não mais se aceita a ideia do ‘ser em si’ como explicação da realidade, o que nos leva à questão do definimento da metafísica; (2) não mais se admite a ideia de uma ‘verdade científica’ como comprovação única e hegemônica da realidade, o que nos leva à

questão da dissociação entre o saber científico e outros saberes; e (3) não mais se convive com a ideia de um 'conhecimento enciclopédico' como guardião da realidade, o que nos leva a questões tais como as da especialização e do utilitarismo.

Atualmente, alguns interpretam essa crise apocalipticamente, como fim dos tempos, enquanto outros a encaram, com não pouca esperança, como um tempo de transformação. Uma época de calor humano em vez de frieza, variedade em vez de monotonia, humanitarismo em vez de indiferença.

Precisamente aqui, reside o lugar da hermenêutica teológica. Hoje, a própria atmosfera epistemológica se nos oferece como oportunidade ao desenvolvimento de uma contribuição por parte da Igreja que tenha a lucidez de diagnosticar a situação religiosa contemporânea a fim de tornar possível: (1) o discernimento da situação espiritual de nossa época; e (2) a aquisição de uma visão de novos horizontes.

Em poucas palavras, aqui reside igualmente a relevância da proposta de uma Teologia bíblica¹ do fenômeno do messianismo capaz de levar em consideração o contexto no qual a Igreja se insere e, ao mesmo tempo, de gerar um movimento capaz de despertar o homem de hoje do pluriverso epistemológico contemporâneo em que está inserido ao relevante universo eclesial cada vez mais tendenciosamente condenado ao estereótipo de ostracismo.

O que estamos levantando diz respeito ao fato de que, ante o jeito de compreender a realidade da vida em nossos dias, faz-se necessário levantar a âncora da nossa embarcação na busca de outros mares, sem contudo viajar desnorteadamente a ponto de se perder do seguro farol dos referenciais e

¹ A esse respeito, entendemos que "a mensagem bíblica está vinculada às contingências históricas que dela não podem ser despidas, para daí se retirar a doutrina pura, nítida e intemporal." (HAAG, 1971, p. 201-202) Nossa definição de teologia bíblica, todavia, não apenas assume que "O propósito de seriar e ordenar os textos bíblicos, partindo do ponto de vista histórico, levou a teologia bíblica por um mau caminho," (HAAG, 1971, p. 203) e que, necessariamente, "um texto mais antigo só pode ser adequadamente entendido à luz de um mais recente," (HAAG, 1971, p. 204) mas também que "a Escritura constitui, no fundo, uma unidade espiritual," (HAAG, 1971, p. 209) razão porque "O interesse teológico deixou de se concentrar na Bíblia apenas como fonte de mensagem religiosa, para procurar depreender sua doutrina teológica." (HAAG, 1971, p. 209-210) Entretanto, assumimos enfaticamente que "hoje em dia, a teologia bíblica constitui uma verdadeira disciplina teológica," (HAAG, 1971, p. 215) visto que "o teólogo bíblico não deve empostar seu estudo num ângulo meramente histórico." (HAAG, 1971, p. 215)

pressuposições da Ortodoxia da Igreja². Do contrário, sempre haverá a tendência de uma embarcação à deriva.

Diante do exposto, é nossa intuição, na presente dissertação, que um ponto de partida adequado à nossa temática nos tenha sido magistralmente legado por José Comblin em sua obra *O Provisório e o Definitivo* ao afirmar: “O cristianismo não é um messianismo: ele utiliza temas do messianismo para dizer outra coisa.” (COMBLIN, 1968, p. 80)

Se, de um lado, o cristianismo não pode ser confundido com um mero messianismo, de outro, é inegável a gradual apropriação feita pela Igreja, desde suas origens, dos temas do messianismo. Qual seria, no entanto, a ‘outra coisa’ a que se refere Comblin?

Eis, uma pergunta provocativa à hermenêutica teológica de quem anela por uma aproximação entre a teologia bíblica, enquanto disciplina, e o fenômeno sociológico do messianismo.

A esse respeito, é notório observar como, entre as obras disponíveis em nossa língua, a teologia bíblica pouco tem abordado o fenômeno do messianismo coletivo, ainda que muito já tenha sido escrito sobre o messianismo em torno da figura histórica de Jesus Cristo como cumprimento das expectativas messiânicas judaicas.

O ponto é que a tradicional concentração da exegese cristã no aspecto cristológico da abordagem do messianismo, geralmente fez com que a teologia focalizasse – a partir de um ponto de vista estritamente cristológico – tanto o tema da revelação messiânica veterotestamentária e seus desdobramentos intertestamentários como o tema de seu cumprimento neotestamentário. Tudo isso ocasiona, segundo entendemos, uma reconhecida lacuna no que diz respeito à vinculação entre uma eclesiologia bíblica e o tema do messianismo coletivo.

A tentativa de preenchimento desta lacuna no mundo dos estudos bíblicos é o que nos fará trabalhar a partir das contribuições da crítica canônica, conforme proposta por Brevard Childs (1992) como um instrumento útil ao estudo do

² Por Ortodoxia, nos referimos aqui, a uma postura dogmaticamente reta por parte da Igreja, o que é por si mesmo algo impossível de ser mensurado objetivamente, situado historicamente, ou mesmo, localizado institucionalmente, dada a nossa tônica sobre o Dogma, enquanto essencialmente místico, e não sobre as Formulações Dogmáticas, enquanto meros postulados racionais.

fenômeno do messianismo coletivo nas Escrituras com vistas à construção de uma eclesiologia bíblica.

De fato, a comunidade de Israel pode ser compreendida como um fenômeno marginal, tanto do ponto de vista sociológico como do ponto de vista teológico, à semelhança do fenômeno do messianismo nas diversas sociedades ao longo da história.

Isso é o que, no contexto do cânon das Escrituras, justifica nossa abordagem do aspecto coletivo do messianismo bíblico, cujo cumprimento se revela plenamente na compreensão neotestamentária da Igreja como Corpo Místico de Cristo, o que implica, como procuraremos evidenciar, um reenfoque específico da pneumatologia da Igreja.

A esse respeito, a metodologia fornecida pela crítica canônica é particularmente útil ao explorarmos a dinâmica dos testemunhos da tradição na esfera da revelação, igualmente acerca do messianismo, pois tal metodologia tem sido amplamente adotada, inclusive, pela Comissão Bíblica de Roma³ nos seguintes termos:

...a Bíblia não se apresenta como um conjunto de textos desprovidos de relações entre eles, mas como um composto de testemunhos de uma mesma e grande Tradição. Para corresponder plenamente ao objeto de seu estudo, a exegese bíblica deve levar em consideração este fato. Tal é a perspectiva adotada por várias abordagens que se desenvolvem atualmente (PONTIFÍCIA, 1994, p. 58).

O fato é que as preciosas contribuições de Childs são percebidas não apenas no âmbito da hermenêutica protestante, mas igualmente no âmbito da hermenêutica bíblica no seio do catolicismo romano, razão porque, no mesmo documento, a Comissão Bíblica novamente, nos diz:

Constatando que o método histórico-crítico encontra algumas vezes dificuldades em alcançar o nível teológico em suas conclusões, a abordagem 'canônica', nascida nos Estados Unidos há uns vinte anos, entende por bem conduzir uma tarefa teológica de interpretação partindo do quadro específico da fé: a Bíblia em seu conjunto. Para fazê-lo, ela interpreta cada texto bíblico à luz do Cânon das Escrituras, isto é, da Bíblia enquanto recebida como norma de fé por uma comunidade de fiéis. Ela procura situar cada texto no interior do único desígnio de Deus, com o objetivo de chegar a uma atualização da Escritura para o nosso tempo. Ela não pretende substituir o

³ Por razões de ordem teológica, não designaremos a referida comissão com o termo 'Pontifícia', tanto nessa como em todas as demais citações, não obstante usar o termo nas referências, de acordo com as regras da ABNT.

método histórico-crítico, mas deseja complementá-lo [...] Brevard S. Childs centraliza seu interesse sobre a forma canônica final do texto (livro ou coleção), forma aceita pela comunidade como tendo autoridade para expressar sua fé e dirigir sua vida (PONTIFÍCIA, 1994, p. 58-59).

Assim, tendo em vista a concentração da exegese cristã no cumprimento meramente cristológico da controvertida revelação messiânica veterotestamentária, entendemos que uma abordagem do messianismo bíblico a partir das contribuições da crítica canônica pode gerar uma maior aproximação exegética entre a eclesiologia e o fenômeno do messianismo.

Vale ressaltar que, a nossa proposta de uma eclesiologia pneumática bíblico-messiânica contempla, em alguma medida, a assertiva de Edward Schillebeeckx no que diz respeito à própria eclesiologia:

A igreja nunca existe por causa de si mesma [...] Precisamos de um pouco de eclesiologia negativa, de teologia de igreja em tom menor, a fim de chegarmos a um equilíbrio são [...] por causa de Deus, por causa de Jesus e por causa dos homens (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 13).

Indubitavelmente, a problemática reside em operar uma releitura daquilo que se refere à “ação do Cristo celeste, sacramentalizado em uma ação eclesial,” (SCHILLEBEECKX *apud* MONDIN, 1984, p. 171) fazendo o foco de nossa pesquisa residir em, de um lado, descobrir a vinculação entre a forma atual do cânon bíblico e uma possível compreensão do fenômeno do messianismo, e, de outro, redescobrir as implicações pneumatológicas da abordagem eclesiológica do messianismo no Antigo e Novo Testamentos.

Assim é que, diante do objeto de estudo proposto, discorreremos, em um primeiro capítulo, a respeito da perspectiva teológica com a qual abordaremos o messianismo e do horizonte exegético das questões hermenêuticas que gravitam em torno da crítica canônica como proposta por Childs, o que nos possibilitará, nos dois próximos capítulos, sinalizar em direção à construção de uma teologia bíblica do messianismo a partir da forma atual do cânon.

Nesta direção, nosso objetivo será o de trabalhar uma teologia bíblica do fenômeno do messianismo a partir das contribuições de Childs e, por isso mesmo, elucidar as contribuições da crítica canônica, à medida que apresentarmos o

fenômeno do messianismo no Antigo e Novo Testamentos como forma de abrir caminhos para a construção de uma eclesiologia bíblica focada na pneumatologia⁴.

A essa altura, é imprescindível lembrar que a religião popular e os seus messianismos têm se constituído em um fenômeno marginal, razão porque a configuração sociológica do fenômeno⁵ do messianismo é normalmente vinculada a grupos tendentes ou à revolução social ou à heterodoxia teológica.

A esse respeito, a religião popular tanto possui um teor messianicamente subversivo no êxodo de Israel do Egito, conforme nos revelará a abordagem de Walther Brueggemann (1998) de que igualmente nos valeremos, como se configura paulatinamente nas promessas veiculadas pelos livros proféticos acerca da dinastia davídica, enquanto instrumento do cumprimento das expectativas populares em torno de uma esperada era messiânica.

Assim, partindo da metodologia da crítica canônica em Childs, trabalharemos com a seguinte premissa: a forma atual do cânon é assumida cada vez mais pacificamente como o campo da teologia bíblica, enquanto disciplina teológica.

Tal premissa é o que nos permitirá abordar uma teologia bíblica do fenômeno do messianismo em seu aspecto coletivo, abordagem que geralmente escapa às exegeses mais fundamentalistas da revelação messiânica nas Escrituras, geralmente mais centradas na cristologia e descuidadas da eclesiologia.

Por isso, optando pela metodologia de pesquisa bibliográfica, marcaremos então os passos da presente dissertação, trabalhando primeiramente alguns prolegômenos ao fenômeno do messianismo para, só então, abordar o messianismo do Antigo Testamento e, por fim, o messianismo do Novo Testamento, portador da ideia de uma comunidade messiânica inaugurada com o Moisés canônico do pacto libertador, continuada com a revelação messiânica concedida ao Davi canônico e consumada na religiosidade popular daquele messianismo coletivo, cujo ápice é a Igreja, enquanto Corpo Pneumático de Cristo.

⁴ A expressão pneumatologia denota um capítulo da teologia dedicado à reflexão (ou contemplação) do Espírito Santo.

⁵ Não obstante, a expressão acima 'configuração sociológica do fenômeno do messianismo', não ter sido extraída da abordagem canônica proposta, ressalvamos aqui que não a estaremos relacionando às contribuições exegéticas provenientes da escola sociológica, razão porque faremos da palavra 'fenômeno' um uso meramente terminológico a partir de suas implicações no âmbito da sociologia, enquanto ciência, e não no da referida escola exegética.

1 PROLEGÔMENOS AO FENÔMENO DO MESSIANISMO

A lacuna de uma maior reflexão sobre o fenômeno do messianismo no mundo dos estudos bíblicos modernos e, mais especificamente falando, em meio à literatura produzida sobre o assunto em nossa língua com respeito à temática de um messianismo coletivo, exige que trabalhem, inicialmente, seus prolegômenos.

Neste ponto, uma classificação que muito nos interessa sinalizar como premissa da presente dissertação reside no fato de que

o messianismo pode afigurar-se como possuindo uma natureza: “exclusivista (messianidade de um indivíduo) ou compartilhada (messianidade de uma descendência, de uma etnia ou de uma *ecclesia*)” (DESROCHE, 2000, p. 32).

De fato, em relação ao caráter coletivo – compartilhado – do messianismo, é possível, partindo de uma perspectiva judaica, laborar em prol de uma espécie de messianismo político-religioso sem messias, por assim dizer.

Um messianismo político-religioso sem messias é proposto, por exemplo, no artigo *Eschatology without Messiah; Teleology Beyond Time*⁶ (Escatologia sem Messias: Teleologia para além do tempo). No entanto, não é definitivamente com tal perspectiva que trabalharemos, dado o teor, via-de-regra, anticristão das ideias judaicas a respeito de um ‘messias’ ou da teologia do judaísmo oficial acerca do messianismo.

Nossa finalidade aqui, então, é a de uma espécie de ‘suspensão puramente acadêmica’ – e sem qualquer corolário dogmático – das interpretações cristológicas dos textos a fim de descobrirmos o fenômeno do messianismo, em nível de Antigo Testamento, e não a de trabalhar seu teor cristológico, tudo isso para que, no próximo capítulo, focalizemos nossa aplicação eclesiológica de uma teologia veterotestamentária do fenômeno do messianismo, aplicação cujo eixo será a união mística entre Cristo e a Igreja – ou entre a Igreja e o Messias – conforme a perspectiva do Novo Testamento.

⁶ A esse respeito, ver NEUSNER, 1984, pp. 74-78.

Nossa abordagem, outrossim, focalizará o fenômeno do messianismo a partir de três pares conceituais: pacto libertador, revelação messiânica e religiosidade popular. Estes pares conceituais servirão como etapas sucessivas na trajetória do fenômeno do messianismo ao longo do Antigo Testamento, etapas que serão sempre designadas com o conceito de tradição e assim procuraremos evidenciar o messianismo estudado como um messianismo das vítimas, o qual gestiona toda uma teodicéia⁷ capaz de produzir um remanescente fiel, o principal mantenedor da esperança imorredoura que ressuscita com o Crucificado, ao qual se unem os crucificados da história.

Todavia, antes de abordarmos mais propriamente o fenômeno do messianismo bíblico, é preciso elucidar, inicialmente, seus aspectos teológico e hermenêutico, trabalhando-o em dada perspectiva e a partir de um horizonte específico.

1.1 PERSPECTIVA ECLESIOLOGICA DO MESSIANISMO BÍBLICO

Algumas considerações preliminares sobre o messianismo bíblico nos fazem reconhecer o acento pouco cristológico dado ao termo messias pelo Antigo Testamento.

De acordo com Judite Mayer, “Na Escritura Hebraica o termo não se refere a uma pessoa que virá no tempo futuro para redimir Israel.” (MAYER, 1997, p. 19) Além disso, é pacífico afirmar que: “A palavra ‘messias’ nunca é usada no Antigo Testamento no sentido de salvador definitivo dos últimos tempos.” (SICRE, 1996, p. 450)

Igualmente inegável é que, entre os exegetas modernos, há um amplo consenso em torno de que algumas das interpretações messiânicas, tradicionalmente cristãs, são exegeticamente indefensáveis.

⁷ A expressão faz referência à tentativa de emprestar plausibilidade para uma possível ausência de conciliação entre a justiça divina e o sofrimento humano no que diz respeito ao modo comum de se interpretar a vida e a existência.

Nessa direção, caminha a obra de Sigmund Mowinckel (1959, p. 12-13) intitulada *He That Cometh* (Aquele que vem) que analisa em detalhes os textos tradicionalmente atribuídos como messiânicos, excluindo muitas das considerações cristológicas acerca do messianismo sobre a base de que nada falam – no que tange ao sentido original – da esperança de libertação através de um Messias escatológico.

Mowinckel, de fato, criticou as obras de alguns estudiosos que defendem messianismo e escatologia como sendo ideias antigas em Israel. Ele presume encontrar certo número de textos messiânicos autênticos, caracterizados por uma esperança escatológica explícita. Segundo ele, porém, tais textos não procedem do período pré-exílico. Assim, a esperança messiânica somente se expressa em textos encontrados nos livros proféticos, mas de origem pós-exílica⁸.

Em contrapartida, todavia, é oportuno dizer que Gerard Von Rad já nos fala de certo “ciclo de concepções messiânicas” (VON RAD, 1953, p. 89) relacionado à importância histórica do texto de 2 Samuel 7. Entre outros autores, Walther Kaiser Jr fala da figura de Davi como um “protótipo messiânico” (KAISER, 1995, p. 17) a partir do mesmo texto.

Das contribuições de tais autores, portanto, podemos extrair que: (1) não há unanimidade a respeito do que constituiria a data básica das origens do messianismo; e (2) não há concordância acerca de um corpus⁹ de textos messiânicos.

Essa é a razão para sermos forçados a concordar parcialmente com McConville quando, a respeito da extensão das esperanças messiânicas contidas no Antigo Testamento, afirma que:

uma esperança messiânica no Antigo Testamento não se encontra em todo caso plenamente formada. Messianismo como um fenômeno possui várias formas, e sem dúvida nossa informação a seu respeito é imperfeita [...] Qualquer tentativa de reconstruir as linhas da expectativa messiânica do Antigo Testamento requererá sensibilidade à uma cadeia de sobretons (MCCONVILLE apud SATTERTHWAITE, HESS, WENHAM, 1995, p. 11).

⁸ Para uma crítica da posição de Mowinckel, ver as obras contra as quais ele laborou, quais sejam, as de BENTZEN, A. **King and Messiah**. London: Lutterworth, 1955, p. 17 e de JOHNSON, A. R. **Sacral Kingship in Ancient Israel**. Cardiff: University of Wales Press, 1955, p. 131-134.

⁹ Linguagem própria da teologia bíblica para referir-se a um grupo específico de textos.

Como já afirmamos, não trataremos na presente dissertação da referida expectativa messiânica do Antigo Testamento por se tratar de uma perspectiva eminentemente cristológica, não sendo esse o nosso foco. Ao contrário, nossa abordagem do fenômeno do messianismo visa à contribuir na construção de uma eclesiologia bíblica.

É possível igualmente admitir que o Antigo Testamento faz certas promessas, lidas e compreendidas por comunidades posteriores que se auto-compreenderam como cumprindo-as na história. Os intérpretes bíblicos de Qumran são um exemplo disso, os quais leram as Escrituras de tal modo que assumiam sua identidade como uma comunidade escatológica ao rezarem: “todas as nações da iniquidade chegaram a um fim; nenhum de seus homens poderosos permanecem em pé, mas nós somos os sobreviventes do Teu povo” (VERMES, 1991, p. 130) e ao afirmarem: “O Mestre abençoará o Príncipe da Congregação... e renovará a Aliança da Comunidade para que ele estabeleça o reino do Seu povo para sempre.” (VERMES, 1991, p. 245)

Tal processo interpretativo se dá em um círculo hermenêutico. E, devemos reconhecer que, os escritores do Novo Testamento, na qualidade de exegetas, pertenceram ao mesmo mundo dos intérpretes de Qumran e de outros judeus.

Com relação ao messianismo coletivo do Antigo ao Novo Testamento, a base do que estamos afirmando está tanto na nova revelação que se dava em Cristo¹⁰ como na compreensão posterior da união mística entre Cristo e a Igreja por meio do Espírito Santo.

Assim, a compreensão de um messianismo coletivo feita pela Igreja das origens conduziu os primeiros cristãos numa expectativa inerente a sua nova experiência de Deus, fazendo com que se compreendessem como a comunidade daqueles que estavam “em Cristo” – na expressão tão cara à teologia paulina – à medida que liam as promessas do Antigo Testamento como cumpridas no Messias e, portanto, na Igreja.

A essa altura, o ponto é: o cristianismo primitivo desenvolveu a compreensão de um Messias pessoal e ontologicamente pré-existente, aquele que antecipa a era vindoura em sua missão messiânica sobre a terra, todavia, se esse Messias assim o

¹⁰ As narrativas da infância retratadas pelos Evangelhos de Mateus e Lucas são ricas a esse respeito.

fez, foi também por meio da instrumentalidade de um povo messiânico, o corpo místico de Cristo, a sua contra-parte sofredora.

Em outras palavras, Deus e o homem sofrem as drásticas consequências das vicissitudes da vida, das ambiguidades da existência e das contradições da história a fim de transfigurá-las em uma missão messiânica comum, singular e sem precedentes.

Para tanto, não é sem motivo o reconhecimento da necessidade de se acentuar a ação do Espírito que traz para o centro da história, para o âmago da existência e para o coração dos homens, um Messias, ontologicamente divino, mas historicamente tão humano a ponto de morrer e, de certo modo, esconder, aos olhos do mundo, sua inefável e inevitável ressurreição a fim de que seja testemunhada pela missão messiânica da Igreja, para a qual o *eschaton* já foi inaugurado e cuja prova de que dispõe é o próprio penhor do Espírito na epiclese¹¹ eucarística que nos faz “um só corpo” (1Cor 10,17) com o Messias.

Assim sendo, é necessário delinear uma visão teológica de conjunto do fenômeno do messianismo, não em sua expectativa veterotestamentária cristologicamente cumprida, mas em uma abordagem do messianismo veterotestamentário e cristão primitivo, cuja base se nos revela como uma verdadeira eclesiologia bíblica de corolário nitidamente pneumatológico.

1.2 HORIZONTE EXEGÉTICO DO MESSIANISMO BÍBLICO

Agora, migremos em direção à uma análise mais detida da metodologia exegética adotada, evidenciando as contribuições hermenêuticas da crítica canônica, como já anteriormente anunciado¹². Para tanto, caminhemos sob um

¹¹ O termo ‘epiclese’ no âmbito da liturgia cristã está relacionado ao momento da consagração – e transformação – dos Santos Dons durante a celebração eucarística.

¹² A essa altura, é de suma importância frisar que não abordaremos os textos a partir das contribuições da exegese histórico-crítica, mais detida na reconstituição histórica e datação dos textos bíblicos. Entre as contribuições hermenêuticas de Childs, levaremos em consideração a forma atual do cânon bíblico como reveladora da resignificação feita pela sinagoga e pelo cristianismo primitivo, o que torna, em muitos casos, um tanto indiferente às questões introdutórias referentes à autoria e datação das fontes e documentos que terminaram por constituir o cânon. Nosso foco, portanto, será a

tríplice esclarecimento: (1) a elucidação do contexto de surgimento da crítica canônica em meio aos estudos bíblicos contemporâneos; (2) a explanação da versatilidade de sua metodologia no âmbito, tanto católico romano como protestante; e (3) a exposição dos critérios hermenêuticos advindos da contribuição de Childs.

1.2.1 Contexto de Surgimento da Crítica Canônica

De acordo com Ralph Smith (2001, p. 21), as raízes do surgimento da crítica canônica, ainda que bastante recentes, estão, de algum modo, relacionadas com a própria emancipação da teologia bíblica, enquanto disciplina, sendo bastante razoável localizá-la desde o século XVI com os anabatistas O. Glait e Andreas Fischer (HASEL, 1987, p. 14) à palestra inaugural de Johann Philipp Gabler na Universidade de Altdorf em 1787.

Para Gerhard Hasel (1987, p. 15-16), tal emancipação ocorre, num primeiro momento, em torno da época do pietismo alemão (século XVII), enquanto movimento de reação bíblica à dogmática, assim como, num segundo momento, durante a era do iluminismo (século XVIII), na qual são assumidos pela teologia bíblica, enquanto disciplina teológica, quatro elementos específicos: o antisobrenaturalismo racionalista, a nova hermenêutica do método histórico-crítico, a crítica literária radical e o abandono da doutrina da inspiração das Escrituras.

É certo concluir, por isso mesmo, que “a ascensão do criticismo, que originou a síntese proposta por Wellhausen, é produto da ascensão da modernidade.” (BRUEGGEMANN, 1997, p. 12)

Em um agudo contraste com a exegese medieval, a história da exegese no século XVII passa a conhecer certo “arrancar um texto ‘sagrado’ de seu contexto religioso, eclesial. A Bíblia não é mais recebida apenas na liturgia ou na pregação.” (GILBERT, 1995, p. 150) De fato, “oficializou-se, por assim dizer, uma dicotomia

posição e função canônica da Lei, dos Profetas e dos Escritos no que diz respeito ao Antigo Testamento, assim como dos Evangelhos, do Corpus Paulino e da Literatura Joanina no que tange ao Novo Testamento.

entre a prática espiritual, litúrgica e mesmo teológica da Escritura, e seu estudo técnico, crítico.” (GILBERT, 1995, p. 183)

Assim, historiando a tendência do mundo dos estudos bíblicos de então, Gerard Ebeling (1963) sintetiza o movimento que vai da teologia bíblica como disciplina meramente auxiliar à sua autonomia e posição de rival em relação à teologia dogmática. Naquele momento, pois, “se concluiu que a teologia bíblica não passava de uma disciplina histórica que se contrapunha à dogmática tradicional.” (HASEL, 1987, p. 16)

A essa altura, todavia, um passo adiante na separação entre teologia bíblica e teologia dogmática, mesmo que advindo dos rincões do racionalismo¹³, acaba contribuindo para o posterior surgimento da crítica canônica. Trata-se da contribuição de Gotthilf Traugott Zachariä (1729-1777) em sua obra *Biblische Theologie* (Teologia Bíblica). Para ele, a exegese histórica e a compreensão canônica das Escrituras não entram em conflito, porque o “aspecto histórico fica em segundo plano na teologia.” (ZACHARIÄ *apud* HASEL, 1987, p. 17) Eis, um princípio realmente basilar para a teologia bíblica.

Aqui, vale ressaltar a contribuição de Blaise Pascal à teologia bíblica, na qual, comenta Pierre Gilbert (1995, p. 152), havia a perspectiva de que a Escritura, lida em sua redação final, ofereceria certa ‘ordem da caridade’. Eis, então, mais uma embrionária antecipação do que mais tarde se configuraria como a metodologia da crítica canônica.

Entretanto, mesmo após a ‘era dourada da teologia bíblica’ marcada pelas contribuições subsequentes, principalmente de Walther Eichrodt e Gerard von Rad (BRUEGGEMAN, 1997, p. 27-42) na esteira da teologia confessional de Karl Barth, o fato é que se desenvolvem, no mundo dos estudos bíblicos, diversas abordagens exegéticas não limitadas às abordagens diacrônicas do método histórico-crítico, mas caracterizadas por uma exegese marcadamente sincrônica.

À semelhança do criticismo, tais abordagens se mostram, entretanto, “acentuadamente tendenciosas às rubricas fenomenológicas da cultura humana, quer psicológica, quer sociológica ou filosoficamente,” (CHILDS, 1992, p. 722) além

¹³ A esse respeito, vale mencionar o fato de que “Naquela época talvez só um racionalista poderia pedir ou teria pedido de fato uma separação entre teologia dogmática e bíblica.” (SMITH, 2001, p. 22)

de se constituírem como respostas, às vezes, acentuadamente focadas no caráter histórico da Escritura, sem uma consideração mais detida a respeito do amplo consenso entre os exegetas contemporâneos em torno do chamado eclipse do paradigma histórico. De fato,

O colapso, ou mais precisamente o eclipse, dos métodos histórico-críticos estabelecidos tem sido um convite ao aparecimento de novas abordagens aos textos bíblicos e de novas possibilidades para uma interpretação teológica (mais) construtiva (BALENTINE, 1999, p. 04-05).

Indubitavelmente, tal eclipse é hoje justificado pela (1) ruptura com o positivismo, típica de nossos dias; pela (2) natureza dinâmica dos estudos bíblicos modernos; pela (3) epistemologia pós-moderna; pela (4) tendência construtivo-reflexiva em detrimento da abordagem descritiva das ciências bíblicas; e pelo (5) predomínio da interdisciplinaridade.

A esse respeito, vale ressaltar com Gilbert que, não obstante sua abordagem mais construtiva do que descritiva, a crítica narrativa tende a depor, ainda que minimamente, contra a historicidade da narrativa bíblica, propondo que

é necessário aceitar a importância do relato – da narratividade [...] A história e a anedota prevalecem largamente sobre o ensinamento magistral e doutrinal, testemunho de uma concepção religiosa particular que especifica o judaísmo e o cristianismo (GILBERT, 1995, p. 185).

Neste ponto, não é demasiadamente forçoso reconhecer que, a prevalência da crítica narrativa nos estudos bíblicos, em nível de catolicismo romano, é produto da iniciativa, de certo modo, inaugurada e seguramente celebrada pela Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, de Pio XII, a respeito do qual parece acertada a seguinte interpretação: “Antes de mais nada, e embora continuando a respeitar a grande leitura patrística e medieval da Escritura, ele recusa-se a fazer dela o modelo de toda leitura do porvir.” (GILBERT, 1995, p. 195)

Não é igualmente muito difícil perceber o caráter historicamente situado da Encíclica de Pio XII, pois a compreensão reinante acerca da superioridade do saber científico foi inevitavelmente condicionante em seus dias, sendo assumida mais adiante pelo Concílio Vaticano II ao salvaguardar a verdade da Bíblia apenas no que diz respeito à soteriologia, ou melhor, à doutrina da salvação, o que fica

possivelmente expresso na expressão “a verdade relativa à nossa salvação.” (DV 11) (CONCÍLIO, 1967, p. 361)

O surgimento da crítica canônica – e das novas abordagens sincrônicas – não somente retira o foco da questão da historicidade do texto sagrado, como também recomenda cautela em relação a leituras excessivamente dependentes, tanto da *Religionsgeschichte*¹⁴ como do consagrado esquema ‘promessa-cumprimento’ aplicado à relação entre os testamentos geralmente pela exegese protestante.

Em contrapartida, a crítica canônica focaliza a cronologia bíblica, sem, contudo, desprezar os fatores históricos externos ou internos do texto canônico das Escrituras da Igreja, razão porque se tornou extremamente oportuna a sua assimilação pela Comissão Bíblica, o que se consubstanciou no documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, como passamos a expor.

1.2.2 Versatilidade Metodológica da Crítica Canônica

Neste ponto, devemos citar os textos que demonstram o fato da assimilação da crítica canônica pela Comissão Bíblica, a qual se expressa claramente nos seguintes termos:

...a Bíblia não se apresenta como um conjunto de textos desprovidos de relações entre eles, mas como um composto de testemunhos de uma mesma e grande Tradição. Para corresponder plenamente ao objeto de seu estudo, a exegese bíblica deve levar em consideração este fato. Tal é a perspectiva adotada por várias abordagens que se desenvolvem atualmente (PONTIFÍCIA, 1994, p. 58).

O fato é que as preciosas contribuições de Childs são percebidas não apenas no âmbito da hermenêutica protestante, mas igualmente no âmbito hermenêutico do catolicismo romano. Assim, no mesmo documento, a Comissão Bíblica afirma:

Constatando que o método histórico-crítico encontra algumas vezes dificuldades em alcançar o nível teológico em suas conclusões, a abordagem ‘canônica’, nascida nos Estados Unidos há uns vinte anos, entende por bem conduzir uma tarefa teológica de interpretação partindo do quadro específico da fé: a Bíblia em seu conjunto. Para fazê-lo, ela interpreta cada texto bíblico à luz do Cânon das Escrituras, isto é, da Bíblia enquanto recebida como norma de fé por

¹⁴ Termo técnico pertencente ao mundo dos estudos bíblicos, cuja tradução é: estória das religiões.

uma comunidade de fiéis. Ela procura situar cada texto no interior do único designio de Deus, com o objetivo de chegar a uma atualização da Escritura para o nosso tempo. Ela não pretende substituir o método histórico-crítico, mas deseja complementá-lo [...] Brevard S. Childs centraliza seu interesse sobre a forma canônica final do texto (livro ou coleção), forma aceita pela comunidade como tendo autoridade para expressar sua fé e dirigir sua vida (PONTIFÍCIA, 1994, p. 58-59).

Desse modo, não apenas os limites do método histórico-crítico são apontados, mas também detectada a sua esfera própria de contribuição dada a percepção, por parte da Comissão, da necessidade de complementação teológica de que algumas vezes carecem as contribuições meramente científicas do criticismo, pois, afinal, do ponto de vista teológico, é inequívoco o papel hermenêutico imprescindivelmente exercido pelo povo de Deus. Eis a razão da seguinte afirmação:

A comunidade dos fiéis é efetivamente o contexto adequado para a interpretação dos textos canônicos. A fé e o Espírito Santo enriquecem a exegese; a autoridade eclesial, que se exerce a serviço da comunidade, deve velar para que a interpretação permaneça fiel à grande Tradição que produziu os textos (PONTIFÍCIA, 1994, p. 60).

Isso é precisamente o que a Constituição Dogmática *Dei Verbum* assevera sobre o depósito da fé ao oficializar o seguinte decreto:

A Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da palavra de Deus, confiado à Igreja; mantendo-se fiel a este depósito, todo o povo santo, unido aos seus Pastores, persevera assiduamente na doutrina dos Apóstolos, na união fraterna, na fração do pão e nas orações (cf. At 2,42 gr.), de tal modo que – conservando, praticando e professando a fé transmitida – haja singular concordância dos Pastores e dos fiéis (DV 10) (CONCÍLIO, 1967, p. 360).

Assim, “Pode-se falar em **uma hermenêutica canônica** desde que a repetição das tradições, que se efetua levando-se em conta os aspectos novos da situação (religiosa, cultural, teológica), mantém a identidade da mensagem.” (PONTIFÍCIA, 1994, p. 60, grifo nosso)

Neste ponto, devemos novamente indicar que o acento das contribuições de Childs sobre o cânon bíblico deve ser considerado, pois, é preciso reconhecer com ele que:

Os materiais constitutivos para a reflexão teológica não estão nos eventos ou experiências subjacentes de Israel, ou mesmo, à parte do

que foi constituído na Escritura pela comunidade de fé e prática (CHILDS, 1986, p. 06)¹⁵.

Sem dúvida, é inegável a correta leitura feita por John Sailhamer das contribuições de Childs no que tange à natureza da teologia bíblica. A esse respeito, referindo-se, no entanto, mais especificamente a uma teologia do Antigo Testamento, aquele autor afirma:

Childs estabelece inequivocamente que o objeto da reflexão teológica é o escrito canônico [...] Assim, Childs deixa igualmente claro que o foco de uma teologia do Antigo Testamento não é os eventos ou as experiências por trás do texto, mas o próprio texto canônico (SAILHAMER, 1995, p. 97-98).

Tal leitura é corroborada, mas apenas parcialmente, pelo juízo da teologia dogmática de Karl Rahner a respeito da própria natureza da Escritura, ao afirmar: “a Escritura em seu conjunto e unidade é a objetivação do irreversível e vitorioso voltar-se salvífico de Deus ao mundo em Jesus Cristo” (RAHNER, 1989, p. 437) além de afirmar que a: “Escritura é o processo concreto e a objetivação da consciência de fé da Igreja dos inícios” (RAHNER, 1989, p. 439) e que “a Escritura pode considerar-se como palavra de Deus [...] somente se vem a ser considerada em unidade com o que chamamos de graça [...], Espírito.” (RAHNER, 1989, p. 431)

Todavia, há que se constatar um agudo distanciamento entre a perspectiva dogmática de Rahner e o horizonte exegético de Childs, visto que aquela não confere exatamente com o teor das próprias palavras de Childs ao pontuar que:

A Teologia Bíblica possui como seu escopo próprio as escrituras canônicas da igreja Cristã, não somente porque essa literatura influenciou sua história, mas por causa da recepção peculiar desse corpus por uma comunidade de fé e prática. A igreja Cristã respondeu a essa literatura como a palavra de Deus autoritativa e ela permanece existencialmente comprometida com uma interpelação em sua unidade interior por causa de sua confissão do único evangelho de Jesus Cristo que ela proclama ao mundo. Portanto, foi um erro metodológico fatal quando a natureza da Bíblia foi descrita tão somente nas categorias da história da religião, um movimento que não somente se desenvolveria na direção de uma contestação da integridade do cânon, mas também na direção de uma negação da legitimidade de seu conteúdo como teologia (CHILDS, 1992, p. 08).

¹⁵ Sobre a citação da obra **Old Testament Theology in a Canonical Context**, informamos que não estamos mencionando de forma precisa a página, mas seguindo as páginas da tradução para o português que dela dispomos, feita por Houston Greenshaw, o que nos fará, ao longo desta dissertação, citar as páginas da referida tradução e a data da obra original (1986) de Childs, como fizemos no caso acima e a partir daqui.

Vale frisar então que há, de fato, um distanciamento entre a perspectiva de Rahner e o horizonte exegético de Childs dada a diferença entre eles no modo de conceber o caráter normativo da Escritura, o que se percebe claramente nas palavras de Rahner:

...devemos falar [...] da Escritura. Consideramo-la como o livro da Igreja, no qual a Igreja das origens permanece sempre concretamente acessível a nós como realidade normativa, e precisamente como realidade normativa que já se distanciou de realidades, que obviamente existiram na Igreja das origens, sem que possam ter caráter normativo para a nossa fé e para a vida da Igreja posterior (RAHNER, 1989, p. 431-432).

Desse modo, já temos de certa maneira apontado para o próprio âmago dos critérios hermenêuticos adotados na presente dissertação, os quais passamos agora a trabalhar mais especificamente.

1.2.3 Critérios Hermenêuticos da Crítica Canônica

Inicialmente, devemos firmar que é possível resumir os critérios metodológicos da crítica canônica na seguinte assertiva: a forma atual do cânon é a porta de entrada da tarefa construtiva de uma teologia bíblica.

Tal assertiva é o que mais nos interessa, tendo em vista a nossa proposta de construção de uma teologia bíblica do fenômeno do messianismo. Todavia, atentemos antes para os critérios norteadores desta construção, critérios cuja explanação prévia e mais detalhada se mostra agora pertinente.

Neles, podemos intuir uma espécie de nova época iniciada pela exegese ocidental, na qual a contribuição da crítica canônica se presta mais e mais à construção de uma teologia bíblica em relevante diálogo com a contemporaneidade, livrando assim a teologia bíblica, enquanto disciplina, do colapso ocasionado pela escola da história da religião (*Religionsgeschichte*) e permitindo a Igreja discernir sempre mais, tanto o escopo (*Sachkritic*), como o lugar (*Wirkungsgeschichte*) da disciplina em nossos dias.

1.2.3.1 Religionsgeschichte e o colapso da teologia bíblica

O primeiro critério advindo das contribuições de Childs desautoriza a abordagem da chamada *Religionsgeschichte*.

É recorrente em nossa argumentação, a preocupação com a identidade da mensagem da tradição bíblica como a única ressalva feita com relação à utilização da crítica canônica assumida pela Comissão Bíblica, ressalva que trata da ‘repetição das tradições’ canônicas, relidas, reinterpretadas, ressignificadas – e não de uma mera releitura da história da religião de Israel – dado o eclipse do criticismo histórico.

A esse respeito, é inegável a correta leitura feita por Sailhamer das contribuições de Childs à teologia do Antigo Testamento, pois ela permite entrever a própria natureza da teologia bíblica nos seguintes termos:

Nós temos uma clara demonstração da natureza de uma teologia do Antigo Testamento baseada sobre uma abordagem canônica na teologia de Brevard Childs. Childs estabelece inequivocamente que ‘o objeto da reflexão teológica é o escrito canônico do Antigo Testamento, isto é, as Escrituras Hebraicas, as quais são as tradições recebidas de Israel. Assim, Childs deixa igualmente claro que o foco de uma teologia do Antigo Testamento não são os eventos ou as experiências por trás do texto, mas o próprio texto canônico (SAILHAMER, 1995, p. 97-98).

Não obstante, o reducionismo de Childs ao abordar unicamente as Escrituras Hebraicas, é imprescindível, a fim de reabilitá-lo, focalizar aqui as luminosas contribuições de Ratzinger, ao indagar: “devemos perguntar-nos até onde chega a dimensão meramente histórica da Bíblia e onde começa a sua especificidade, que a mera racionalidade histórica não alcança.” (RATZINGER, 2003) Assim, historiando metaforicamente o percurso de uma história da exegese no catolicismo ocidental nos últimos 60 anos em consonância com a Ortodoxia da Igreja, ele acentua a Escritura como tradição:

Já a encíclica *Divino Afflante Spiritu* de 1943 introduziu uma nova forma de compreender a relação entre o Magistério e as exigências científicas da leitura histórica da Bíblia. Em seguida, os anos sessenta representaram a entrada na Terra Prometida da liberdade da exegese, mantendo esta imagem metafórica. Primeiro, encontramos a instrução da Comissão Bíblica, de 21 de Abril de 1946, sobre a verdade histórica dos Evangelhos, mas depois, sobretudo, a Constituição *Dei Verbum* de 1965 sobre a Revelação Divina, com a qual se abriu na realidade um novo capítulo na relação entre

Magistério e exegese científica. Não é preciso realçar aqui a importância deste texto fundamental. Ele, antes de mais nada, define o conceito de Revelação, que não se identifica de modo algum com o seu testemunho escrito que é a Bíblia, e abre, desta forma, o horizonte, histórico e ao mesmo tempo teológico, no qual se move a interpretação da Bíblia, uma interpretação que vê nas Escrituras não só livros humanos, mas o testemunho de um falar divino. Assim, torna-se possível determinar o conceito de Tradição, que também supera a Escritura, apesar de ter nela o seu centro, a partir do momento em que a Escritura é, em primeiro lugar e por sua natureza, "tradição". Isto leva ao terceiro capítulo da Constituição, dedicado à interpretação da Escritura; nele emerge, de maneira convincente, a necessidade absoluta do método histórico como parte indispensável do esforço exegético, mas surge depois também a dimensão propriamente teológica da interpretação, que como já foi dito, é essencial, se aquele livro é mais do que palavra humana (RATZINGER, 2003).

Por essa razão, nos lembra Ratzinger, é que “a mera objectividade do método histórico não existe.” (RATZINGER, 2003) Para ele, “a relação fundamental entre fé e história devia ser novamente pensada,” (RATZINGER, 2003) o que

...não se trata simplesmente de fazer um elenco de elementos históricos indispensáveis à fé. Trata-se de ver o que pode a razão e por que é que a fé pode ser razoável e a razão aberta à fé [...] Portanto, fé e ciência, Magistério e exegese já não estão em oposição como mundos fechados em si mesmos” (RATZINGER, 2003).

Em suma, o que está em jogo é a possibilidade da teologia bíblica quando Ratzinger, na linha de Childs, procura salvaguardar primordialmente a grande tradição presente no cânon das Escrituras da Igreja, em vez de tomar pura e simplesmente como referência a reconstituição histórica.

1.2.3.2 Sachkritic e o escopo da teologia bíblica

O segundo critério de Childs é a crítica do conteúdo das Escrituras, o que ele chama de *Sachkritic*.

Com tal critério, tanto Ratzinger como Childs, assumem a complementaridade entre Magistério e exegese através daquilo que a crítica canônica chama de *Sachkritic*, isto é, a crítica ao conteúdo do texto bíblico em sua forma canônica final como inevitavelmente feita, em última análise, pela Igreja ao determinar o escopo das Escrituras como plataforma normativa no passado e adequada no presente à

construção de uma teologia bíblica. E, ainda que os livros sagrados sejam “produtos de uma história” (GILBERT, 1995, p. 182), para Childs:

esse é o momento de focalizarmos especificamente o papel hermenêutico da Teologia Bíblica. Essa disciplina tem como seu objetivo fundamental compreender as várias vozes no todo da Bíblia cristã, o Novo e o Antigo Testamentos juntos, como um testemunho do único Senhor Jesus Cristo, a mesma realidade divina. O Antigo Testamento dá testemunho do Cristo que ainda não veio, o Novo do Cristo que se manifestou na plenitude dos tempos. Os dois testamentos não se relacionam um ao outro simplesmente na função de testemunhas. Permanecer sobre o nível textual é esquecer a chave que une as duas vozes dissidentes em um todo harmônico. A tentativa da Teologia Bíblica é a de ouvir as duas vozes diferentes em relação à única realidade divina para a qual elas apontam de diferentes modos. Em um sentido, seu apelo é para uma *Sachkritik* (um crítica em termos de seu conteúdo), na qual todavia o *Sache* é definido de um tal modo que faça justiça ao testemunho de ambos os testamentos (CHILDS, 1992, p. 85).

Tal crítica ao conteúdo do cânon, e a conseqüente determinação do escopo das Escrituras, não mais admite um recuo à *Religionsgeschichte*, pois é de fato questionável se a natureza da Escritura não somente: “é a objetivação do irreversível e vitorioso voltar-se salvífico de Deus ao mundo em Jesus Cristo,” (RAHNER, 1989, p. 437) como é o caso da compreensão homogeneizadora entre história da salvação e história da revelação em Rahner.

O fato é que a perspectiva de Rahner parece mesmo abrir um precedente ao colapso da teologia bíblica como ao dogmatismo escolástico em sua tendência reducionista no trato com a Escritura.

E, ainda que Rahner afirme: “a Escritura é o processo concreto e a objetivação da consciência de fé da Igreja dos inícios,” (RAHNER, 1989, p. 439) todavia, a história das religiões, posto que guiada por certa ‘participação transcendental’ do Espírito, poderá sempre ser encarada como Divina Revelação, tanto quanto “a Escritura pode considerar-se como palavra de Deus [...] somente se vem a ser considerada em unidade com o que chamamos de graça[...], Espírito.” (RAHNER, 1989, p. 431)

Aqui, nossa intuição é que Ratzinger assume menos a perspectiva dogmática de Rahner do que o horizonte exegético da crítica canônica.

Em suma, é principalmente na questão do escopo normativo das Escrituras que os posicionamentos de Ratzinger prescindem da perspectiva de Rahner, o que

fica evidente nas pressuposições subjacentes à tomada de posição da Comissão Bíblica, nitidamente mais alinhada com Ratzinger (no que diz respeito ao seu antigo colóquio com Rahner sobre a relação entre 'Revelação e Tradição') ao assumir que:

...o interesse dominante não está na apresentação historicista do assunto [...] mas na ideia de que a influência da Tradição [...] é de fundamental importância para a fé (RAHNER; RATZINGER, 1968, p. 54).

Assim sendo, é necessário agora passar ao terceiro critério hermenêutico advindo da crítica canônica, conforme proposta por Childs.

1.2.3.3 Wirkungsgeschichte e o lócus da teologia bíblica

O terceiro critério fornecido pela crítica canônica é o sentido múltiplo da tradição interpretativa subjacente ao cânon, como também a imprescindibilidade de um círculo hermenêutico. De fato, há que se reconhecer a Escritura como tradição da Igreja e, por isso mesmo, afirmar como local da revelação a tradição da Igreja, da qual a Escritura é eminentemente parte constitutiva, o que não significa negar o mistério dessa mesma revelação em meio às religiões não-cristãs. Contudo, tal mistério não é afirmado pela Igreja como pertencente a seus cânones e, portanto, como canônico no sentido mais amplo do termo.

De um lado, na linha hermenêutica de Martin Heidegger e Hans Gadamer, é possível perceber como a crítica canônica opta pelo sentido múltiplo da Escritura desvelado em sua *Wirkungsgeschichte*, visto que a própria tradição canônica já é uma hermenêutica sinagoga e apostólica. De outro, na linha da hermenêutica reader-response¹⁶, a crítica canônica abre espaço para a compreensão de que

a verdadeira tradição cristã é sempre interpretação criativa que procede de confrontação viva entre o discurso passado da primeira comunidade cristã e o discurso presente da Igreja informada por sua prática concreta (GEFFRÉ, 1989, p. 77).

Por tudo isso, é impossível deixar de reconhecer que, conforme a apreciação de Walther Brueggemann:

¹⁶ A hermenêutica reader-response é a tendência atual de se enfatizar o leitor no processo interpretativo. Neste sentido, a expressão reader-response significa: resposta do leitor.

...Childs falou da crise da teologia bíblica [...] ele propôs como um antídoto para a crise o foco sobre o cânon da Escritura como a chave para o modo apropriado de ler o Antigo Testamento teologicamente [...] propôs, portanto, que mais do que fazer a interpretação teológica de acordo com o criticismo histórico, é preciso fazê-la de acordo com a 'intencionalidade canônica' do texto (BRUEGGEMANN, 1997, p. 44-45).

De fato, a redescoberta de tal intencionalidade da igreja primitiva como presente no arranjo canônico do texto do Novo Testamento faz com que a alternativa para a exposição teológica seja “trabalhar o que ele denomina de perspectiva canônica.” (BRUEGGEMANN, 1997, p. 90) Assim, pode-se dizer enfaticamente que:

A teologia bíblica tem como seu contexto próprio as Escrituras canônicas da Igreja cristã, não só porque essa literatura influenciou sua história, mas por causa da recepção peculiar desse corpus pela comunidade de fé e prática (BRUEGGEMANN, 1997, p. 08).

Em suma, é possível entender que, igualmente no âmbito do catolicismo ocidental, abre-se o devido espaço para o reconhecimento da forma final do cânon da Escritura como uma legítima e necessária abordagem exegética baseada na tradição da Igreja, único lugar onde é possível afirmar a revelação de Deus.

Assim sendo, enfatizemos a essa altura que a hermenêutica que apresentaremos vincula-se à uma teologia do Antigo e Novo Testamentos, razão porque é necessário agora migrar das preocupações metodológicas com as premissas da presente dissertação e seguir em direção à abordagem do messianismo do Antigo Testamento, neste próximo capítulo.

2 MESSIANISMO NO ANTIGO TESTAMENTO

Se, para Hobsbawn (1998, p. 22), o mundo está repleto de tecnologia revolucionária e apesar de todas as revoluções científicas ocorridas nesse século, ainda assim não é possível lançar-se em comemoração, para a esperança messianicamente orientada na promessa divina, a resposta constitui-se no fato de que

não é somente que tal promessa é assumida como estando presente no Antigo Testamento, mas também que ela é tomada como sendo uma característica central e dominante nele, acima de tudo nos livros proféticos, mas certamente também nos salmos e ainda na lei (CLEMENTS, 1996, p. 49).

Neste capítulo, focalizaremos o fenômeno do messianismo a partir da forma canônica final das profecias do Antigo Testamento, cujo cumprimento, no Novo Testamento, ocasiona a formação do Corpo de Cristo em sua comunidade messiânica.

Para tanto, nos valeremos dos seguintes pares conceituais: pacto libertador, revelação messiânica e religiosidade popular. Esses pares conceituais servirão como etapas sucessivas que elucidam a trajetória do fenômeno do messianismo no Antigo Testamento.

Procuraremos demonstrar como, paulatinamente, a opção de YHWH em favor de Seu povo tem implicações escatológicas, muito mais do que meramente históricas, o que exige uma ressignificação de nossa parte a respeito do movimento mosaico do Êxodo israelita no Egito conforme apresentado no Pentateuco, assim como uma releitura do messianismo davídico posterior, enquanto tradição – que compõe a forma final do cânon dos Profetas – ligada à monarquia de Sião em sua peregrinação à pátria definitiva que, não obstante a revelação veterotestamentária de um reino messiânico, é inaugurada e, ao mesmo tempo, encontra-se em processo de consumação com a vinda do Espírito sobre Cristo na sinagoga de Nazaré e sobre a Igreja no Pentecostes do Novo Testamento, como veremos no próximo capítulo.

Neste sentido, os desdobramentos do fenômeno do messianismo no Antigo Testamento se apresentam em, pelo menos, três momentos específicos: (1) o messianismo coletivo implícito no pacto libertador de tradição mosaica ao longo das narrativas do Pentateuco; (2) o messianismo individual/coletivo davídico na revelação messiânica como tradição profética ao longo das narrativas que gravitam em torno da monarquia presentes nos livros dos Profetas Anteriores e Posteriores; e (3) o messianismo coletivo, propriamente dito, como tradição escatológica alternativa conservada pela religiosidade popular nas peregrinações ao santuário e na postura monástica dos essênios durante o Intertestamento.

2.1 PACTO LIBERTADOR COMO MESSIANISMO DE TRADIÇÃO MOSAICA

Podemos entender como marco inicial de nossa abordagem do messianismo, o pacto libertador que se estabelece com o Êxodo israelita do Egito, de acordo com a perspectiva da abordagem canônica da Bíblia.

No contexto do pacto, YHWH assume uma cultura específica na história dos homens, o que implica na construção de um novo paradigma, inclusive, subversivo por sua própria natureza. De fato, no Antigo Testamento, o próprio do pacto de Deus com Israel encontra-se na libertação de uma cultura humana de toda sorte de etnocentrismos culturais, ou mais especificamente falando, na libertação do etnocentrismo imperialista egípcio.

A natureza deste pacto, por isso mesmo, consiste no caráter subversivo de uma dada cultura humana ante os elementos que a ameaçam e representam as estruturas de mal destrutivas e autodestrutivas próprias da existência e presentes em todos os seus âmbitos.

De acordo com Marcos Bailão (1997, p. 12-13), o Êxodo israelita é caracterizado por uma aliança portadora de (1) uma organização social segundo relações de parentesco; (2) um ajuntamento de grupos que passaram a viver sob pressão; e (3) uma mentalidade instrumentalizadora de esperança.

Tal compreensão estrutura o pacto libertador como um messianismo de tradição mosaica, cujo tríptico eixo é a organização social, a tensão pressuposicional e a mentalidade teológica.

2.1.1 Organização Social

Neste ponto é que, em alguns aspectos, a abordagem sociológica da Bíblia fortalece a abordagem canônica que estamos trabalhando, pois, enquanto organização social, pode-se falar sobre as origens de Israel como vinculadas a um grupo de camponeses livres em aliança com Deus, visto que:

Os primitivos israelitas, sob a liderança de Javé (e Moisés, Josué, Débora e outros) não só estabeleceram sua independência como um campesinato livre de qualquer classe dominante, mas também formaram uma aliança com Javé e entre si para manter esta liberdade (HORSLEY, 1995, p. 24).

E, ainda que o conhecido ensaio sobre a sociologia do Israel primitivo feito por Norman Gottwald (1986) proponha as origens do Israel primitivo como posteriores ao Êxodo, entendemos que a sociologia bíblica termina corroborando a abordagem canônica da Bíblia ao argumentar em favor da importância do modo de pensamento da aliança – um pacto libertador – como cumprindo uma função essencialmente sócio-igualitária.

Além disso, a sociologia bíblica se encontra com a crítica canônica quando Gottwald (1986) afirma que a inovação e ameaça do Israel primitivo não foi a introdução de novas ideias e práticas religiosas como tais, mas a conjunção de grupos sociais anteriores que são retratados pelo Pentateuco como tribos, às quais, por sua vez, a cronologia bíblica atribui a existência de elementos contraditórios numa rede de relações de mútua união e mútuo apoio em meio às tensões e lutas sociais, exatamente como propôs Gottwald, ainda que só conceba tais grupos como posteriores na Canaã do século XIV e dos inícios do século XIII a.C., momento em que, para ele, os apiru – pastores transumantes – e os camponeses lutavam por sobrevivência unindo-se contra os inimigos da classe dominante.

Assim, o pacto libertador apresentado no cânon como relacionado ao Êxodo, é reconstituído historicamente por Gottwald (1986) como um pacto libertador que funcionou, ainda que em outro momento histórico, como uma espécie de laço entre grupos sociais descentralizados numa sociedade mais ampla de iguais empenhada em cooperação e sem liderança autoritária, um pacto desprovido de tudo o que se presume ser falso idealismo religioso, desempenhando importante papel na emergência das tribos de YHWH no seio do feudalismo cananeu¹⁷. Eis, grosso modo, o que o cânon bíblico narra como tendo ocorrido, em sua cronologia, na ocasião do Êxodo.

Entre a sociologia bíblica e a abordagem canônica, portanto, há alguns pontos de encontro, visto que a reconstituição do Israel primitivo de Gottwald (1986) coincide em vários pontos com o Israel canônico, localizado, todavia, em outro momento histórico pela cronologia bíblica.

Assim, em seu viés hermenêutico e função canônica, o Pentateuco trabalha teologicamente o Êxodo como preponderantemente vinculado a uma compreensão do judaísmo posterior, visto que não é sua preocupação a pesquisa sobre a organização social de Israel a partir dos critérios historiográficos da ciência histórica do século 19, como é o caso dos critérios que balizam a produção da sociologia bíblica moderna.

Em alguma medida, entretanto, tal organização social não deixa de encontrar-se refletida no cânon em partes muito bem definidas como, por exemplo, no caso do povo procedente da família de Abraão que se encontra socialmente despossuído no Egito (Ex 2,23) por causa da mudança de atitude do Faraó, o que ocasiona a retomada feita pelo movimento mosaico de suas raízes litúrgicas, resultando disso a intervenção de YHWH em seu favor.

A esse respeito, o livro do Êxodo possui uma intencionalidade canônica ao afirmar:

¹⁷ Para uma crítica da relação feita por Gottwald entre os israelitas e os apiru, ver MERRILL, 1987, p. 99-106.

וַיִּאֲנְחוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־עֲבָדָה

E suspiraram os filhos de Israel (por causa) da escravidão¹⁸

A palavra usada para escravidão é עֲבָדָה, derivada da raiz do verbo עִבַד - servir, também traduzido por lavrar e cultivar, respectivamente em Gn 2,5 e 2,15, onde o lavrar o solo, o cultivar a terra, significa serviço humano ao Criador e em prol da criação, e não escravidão como em Ex 2,23.

Ao apontar, portanto, para o serviço do homem no Gênesis e no Êxodo, a leitura canônica de Childs (1986, p. 37-41) termina por reconhecer o Sinai como o lugar da revelação do serviço paradisíaco que deveria ter sido prestado pelo homem como servo de Deus em prol da criação, serviço agora oportunizado pela Lei, enquanto revelação da vontade divina.

Se, então, “Em um sentido real o livro de Gênesis é seu prólogo e o livro de Deuterônimo seu epílogo. O coração do Pentateuco fica na tradição do Sinai contida nos livros médios de Êxodo, Levítico e Números,” (CHILDS, 1986, p. 38) logo o Sinai, enquanto centro canônico, indica à leitura canônica o caminho de solução para o desastre do pecado anteriormente narrado no prólogo do Pentateuco.

Assim é que, a organização social escravista a que estava submetido o povo israelita no Egito aparece no cânon bíblico sob o juízo teológico da comunidade de cidadãos atrelada ao templo (= a *bürger-tempel-gemeinde*) cuja solução de serviço litúrgico era objetivada como resposta à nova situação escravista pós-exílica a que era submetida pelo Império Persa, visto que, de fato, “Impõe-se, pois, procurar a origem do Pentateuco, em sua forma atual, no Israel pós-exílico, na comunidade unida em torno do templo.” (SKA, 2003, p. 241)

¹⁸ Fazemos notar, a partir daqui, que todas as citações bíblicas serão traduzidas livremente a partir da perspectiva exegética do autor da presente dissertação, sendo possível que, em alguns casos, coincidam com uma ou outra versão em português, entre as quais priorizaremos a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB) e a tradução revista e corrigida de Almeida (ARC). Quanto às citações dos originais, nos valeremos da (1) versão grega do Texto Majoritário – HODGES, Zane e FARSTAD, Arthur. **The Greek New Testament According to the Majority Text**. 2. ed. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985 – e da (2) versão hebraica do Texto Massorético – ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

Em relação ao epílogo do Pentateuco, não é igualmente sem uma intencionalidade canônica que a *bürger-tempel-gemeinde* altera a finalidade do mandamento do sábado que, tanto no prólogo do Pentateuco, em sua primeira ocorrência no cânon (Gn 2,1-3), como em sua posição sinaítica mais proeminente no coração do Pentateuco (Ex 20,12), ainda não está vinculado à questão da organização social.

Note-se que, em Gn 2,3a, o sábado é memorial do Criador para santificação da criação na expressão: **וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ** - E abençoou Deus o dia sétimo e o santificou, sendo igualmente vinculado ao Criador e a Sua criação em Ex 20,12 ao cumprir sua finalidade como mandamento:

כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ
 Porque em seis dias o SENHOR fez os céus e a terra,
אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם
 o mar e tudo que neles há
וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
 e ao sétimo dia descansou;
עַל-כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ:
 pelo que, o SENHOR abençoou o dia do sábado e o santificou.

Nosso ponto, todavia, é que: a releitura feita pela comunidade judaica expressa no texto de Dt 5,15 altera a finalidade do mandamento do sábado, relacionando-a à libertação do escravismo social no uso do substantivo servo ou escravo, cuja raiz verbal é a mesma do verbo servir, lavrar, cultivar, raiz mencionada anteriormente, confirmando assim a releitura canônica da comunidade judaica posterior, como segue:

וְזָכַרְתָּ כִּי-עַבְד הָיִיתָ | בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
 e te lembrarás que foste servo na terra do Egito
וַיֹּצִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזְרֹעַ נְטוּיָה
 e que o SENHOR, teu Deus, te fez sair dali com mão forte e braço estendido;
עַל-כֵּן צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת:
 pelo que o SENHOR, teu Deus, te ordenou para guardar o dia de sábado

Em poucas palavras, a organização social do povo de Israel no Êxodo é vista pela leitura canônica em consonância com a tensão pressuposicional que passamos a expor.

2.1.2 Tensão Pressuposicional

Se, em termos históricos, a organização social, desde as origens de Israel, é a razão para firmarmos o Êxodo como ponto de partida da tentativa de Walther Brueggemann (1983) – ainda que não de Gottwald – de elaborar uma sociologia bíblica em harmonia com a teologia bíblica do fenômeno do messianismo que estamos propondo, muito mais, em termos canônicos, podemos afirmar que o cenário da proposta feita pelo Moisés canônico no Êxodo foi o de uma tensão entre as pressuposições do projeto macro-estrutural do imperialismo egípcio vinculado ao totalitarismo dos seus governantes e as pressuposições totalmente novas do projeto totalmente outro de uma comunidade alternativa teocraticamente liderada com tons nitidamente messiânicos, cuja reivindicação era uma espécie de messianismo coletivo.

Assim, a leitura canônica nos faz entrever a tensão pressuposicional entre a proposta mosaica de libertação e a proposta hegemônica egípcia de escravidão na própria origem do messianismo no Antigo Testamento.

De acordo com Brueggemann (1983), a proposta de Moisés reside em uma comunidade alternativa radicada em seu passado energizador e unida por esperanças fundamentais, viabilizando a identidade do povo de YHWH a partir de um aprofundamento étnico interno que o levou às raízes de sua fé e da sua experiência histórica, rompendo radicalmente com a realidade egípcia ao desmascarar o triunfalismo de uma religião estática e de uma política de opressão e propondo uma consciência alternativa formada a partir de uma angústia e um modelo, o que haveria de gerar a consciência da soberania dAquele que endurecia o coração do faraó, a convicção da empatia dAquele que escolheu a Israel a fim de que fosse o seu povo e a celebração de uma doxologia da liberdade – a liberdade de

YHWH em inverter a história para promoção do homem todo e consequente estabelecimento de Seu Reino.

Aqui está a razão canônica para a comunidade de Israel ser retratada, em Ex 19,5, como sendo, às portas do Sinai, comissionada a sua própria natureza de reino sacerdotal e nação santa:

וְאַתֶּם תִּהְיוּ-לִי מְמַלְכֵת בְּהַגִּים וְגוֹי קָדוֹשׁ
E vós me sereis reino sacerdotal e povo santo

Para a crítica canônica, “O alvo do êxodo do Egito foi estabelecer uma nação santa, um reino sacerdotal.” (CHILDS, 1986. p. 110) De fato, o Sinai como centro teológico do Pentateuco, de acordo com a abordagem canônica, termina por revelar um Moisés que exprime

a contracultura [...] de um grupo humano [...] cuja crítica do presente e nostalgia do passado dinamizam a sua descontinuidade e ruptura com a realidade imposta contra a qual se insurge aquele que não pode ser por ela cooptado, nem dominado, mas permanece irredutivelmente livre – o Deus de toda a terra (SILVA Jr., 2005, p. 24).

A essa altura, podemos destacar alguns elementos básicos da contracultura israelita iniciada pelas inusitadas pressuposições mosaicas: (1) a visão nômade dominante no antigo Israel, e posteriormente conservada, é colocada como uma alternativa ao imperialismo egípcio e, posteriormente, à cidade-estado cananita, assim como, mais tarde, à dominação persa e helenista (DE VAUX, 2003, p. 33-35); (2) o conceito de tribo compreendido, não apenas como grupos étnicos, mas também como uma comunidade cujo propósito é o compromisso com uma ideologia específica e uma organização social diferente (BRUEGGEMANN, 1983, p. 09-32), sendo ambas os meios de preservação das origens pressuposicionais não-conformistas do povo de Deus; e (3) a ideia de pacto libertador como imaginário coletivo de pertença à tradição mosaica de messianismo em sua forma peculiar de organização social. (BRUEGGEMANN, 1998, p. 13-42)

2.1.3 Mentalidade Teologal

Neste ponto, assumimos a tradição mosaica como tendente a um movimento de protesto, além de assumirmos, mais adiante, a tradição davídica como um movimento de consolidação, movimentos que, por sua vez, se complementam, longe de se contradizerem.

Isso é o que nos permite fixar, a essa altura, a ideia de um messianismo mosaico ou, mais especificamente, de um messianismo indiretamente proposto pela autoridade do Moisés canônico, ou mais especificamente ainda, um messianismo coletivo político-religioso levado a efeito pela tradição profética em todas as fases da história de Israel, ainda que nem sempre fiel ao messianismo das origens mosaicas, como veremos. Sem dúvida, entretanto, que:

...a revelação que remonta a Moisés é superior a todas as outras revelações dos profetas. Razão porque, no cânon, Moisés precede os “profetas anteriores” (Js-2 Rs) e os “profetas posteriores” (Is-Ml). Também vem antes dos “escritos” ou livros sapienciais. A autoridade do Pentateuco depende, em suma, da autoridade superior de Moisés (SKA, 2003, p. 24).

Assim sendo, podemos afirmar que, de acordo com a abordagem canônica da Bíblia, Moisés gestiona todo um imaginário, uma mentalidade teologal, uma tradição canônica, cuja matriz é o pensamento messiânico a ser desenvolvido mais tarde pelos profetas no messianismo davídico, ainda que, tanto em nível de cronologia bíblica como em nível de sociologia bíblica, seja tendente ao estrategismo político monopolizador, sob Salomão, em um agudo distanciamento do messianismo coletivo do Moisés canônico.

2.2 REVELAÇÃO DAVIDICA COMO MESSIANISMO DE TRADIÇÃO PROFÉTICA

A herança mosaica do Pentateuco acompanhada de sua proposta implícita de um messianismo coletivo desestabilizador pressupõe, sobretudo, a aparição de uma

estrutura de plausibilidade¹⁹ contracultural em oposição às estruturas de mal próprias da existência. Tal estrutura de plausibilidade é, por isso mesmo, mantida pela revelação divina atuante no dinamismo da cronologia bíblica através dos relatos canônicos do povo de Israel, o povo da liberdade pactual.

Neste ponto, contudo, é central a compreensão de que, do ponto de vista canônico, a consolidação e manutenção de uma estrutura de plausibilidade tipicamente messiânica passa a ser transmitida por meio de uma nova revelação no seio da aliança: a revelação messiânica conhecida pela aliança feita com Davi²⁰ em 2Sm 7,12, como segue:

וְהִקִּימְתִי אֶת־זֶרְעֶךָ
então, farei levantar a tua semente
אַחֲרָיִךְ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּנִּי
depois de ti, que procederá de ti,
וְהִכִּינֹתִי אֶת־מַמְלַכְתּוֹ
e estabelecerei o seu reino

Agora, de acordo com a nova estrutura de plausibilidade do messianismo davídico, estamos propondo que: o povo da liberdade pactual haveria de gradativamente se tornar o povo da centralidade cultural, a qual seria, por sua vez, propagada por um duplo fator: (1) um fator palaciano - a teologia de Sião produzida em Jerusalém; e (2) um fator popular – a ideologia de Sião, veiculada pelas peregrinações a Jerusalém e pelo movimento essênio, como veremos mais adiante. Esse duplo fator será identificado a partir daqui como: a tradição de Sião.

Sendo assim, a tradição de Sião fica definitivamente vinculada à cidade santa de Jerusalém, a qual, segundo a tradição do messianismo mosaico focada no pacto libertador, seria o decisivo e tão controvertido lugar indicado pelo trecho de Dt 12,5a que diz:

הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
lugar que escolherá o Senhor, vosso Deus

¹⁹ Por “estrutura de plausibilidade” nos referimos a um conjunto de crenças e valores de um determinado grupo social.

²⁰ Neste ponto, vale relembrar as contribuições exegéticas em torno da figura de Davi como “o protótipo messiânico”, conforme encontradas em KAISER, Jr., 1995, p. 17.

2.2.1 A questão do santuário central em Sião

Toda questão a partir de então passa a girar em torno de uma única cláusula legal: a flexão verbal יִבְחַר – escolherá, conjugada no aspecto verbal Yqtol (Imperfeito) e encontrada no Pentateuco, mais precisamente em Dt. 12,5a, conforme citado e traduzido acima.

De fato, tal ocorrência flexionada no futuro nessa cláusula deuteronomista – e, por isso mesmo, profética – do livro da lei de Moisés, claramente aponta, em nível canônico, à escolha de Sião através da fundação de Jerusalém como algo posterior ao messianismo mosaico que lhe é, portanto, anterior.

É digno de nota que, conforme o aparato crítico da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), esse verbo aparece, no Pentateuco Samaritano, flexionado no Qatal (Perfeito), flexão cuja tradução é “escolheu”, e não no Yqtol (Imperfeito), o que exigiria do tradutor a opção “escolherá” – como foi nossa opção acima – ou, pelo menos, a opção “escolher”, sendo as duas opções a tradução natural do referido verbo a partir da BHS.

Isso justificaria a crença samaritana em um santuário anterior ao templo de Salomão, santuário cujas origens os samaritanos faziam remontar ao tempo do próprio Moisés com o fim de emprestar autoridade ao monte Gerizim como lugar de culto.

No contexto das narrativas em torno dos inícios e desdobramentos da monarquia israelita, é coincidentemente a ocorrência no livro de Moisés dessa pequena cláusula deuteronomista que estabelece, em termos canônicos, a nítida continuidade entre a ideia messiânica original de um coletivismo de aliança, enquanto pacto libertador, e seus desdobramentos posteriores no seio da nova aliança feita por Deus com Davi, a qual foi dogmaticamente elaborada e popularmente mantida pela tradição de Sião com a ênfase canônica da historiografia profética, isto é, da cronologia bíblica, recaindo sobre uma monarquia empenhada em transformar o povo da liberdade pactual em povo da centralidade cultual. Afinal, “o propósito de Deus foi de restauração do culto puro.” (CHILDS, 1986, p. 112)

Sem dúvida alguma, aquela decisiva cláusula não se tratava apenas de uma aparente questão terminológica de corolário tão somente semântico. A esse respeito, ainda muito há que se perceber sobre as consequências eclesiológicas da cláusula deuteronomista em nível de teologia histórico-salvífica, pois ela não tem consequências meramente hermenêuticas, mas abala o próprio edifício da tradição, de uma vez por todas, estabelecida pela comunidade messiânica e preservada ao longo de sua história não pouco conturbada, quer sob a antiga, quer sob a nova aliança.

De fato, a comunidade que recebeu e transmitiu o cânon como autoritativo e normativo intencionou fazer, a essa altura, tudo depender então de uma cláusula revelacional normativa já estabelecida e preservada pela comunidade messiânica desde suas origens mosaicas – a cláusula deuteronomista acerca de um santuário central em meio ao futuro Israel estatal – o que implica em um Estado como mantenedor de uma liturgia na linha do que foi preconizado pelo Davi canônico.

Essa é a razão para a abordagem canônica não negligenciar a versão historiográfica do profetismo bíblico (Js-2Rs) quando narra a assembleia de Siquém, em Js 24,15, centralizando a questão da adoração:

וְאַם לֵעַבְדְּכֶם לְעַבְדֵי יְהוָה
 Porém, se (vos parece) mal aos vossos olhos servir a YHWH,
 בַּחֲרֹו לְכֶם הַיּוֹם אֶת־מִי תַעֲבֹדוּן
 escolhei hoje a quem servireis;
 וְאֲנִכִּי וּבֵיתִי נַעֲבֹד אֶת־יְהוָה:
 porém eu e a minha casa serviremos a YHWH.

Aqui, a reincidência do verbo servir, fala muito, em termos canônicos. De fato, a visão canônica da adoração perpassa o Pentateuco e os Profetas e todo o Antigo Testamento.

Não obstante, a tradição de Sião – e não simplesmente sua hierarquia oficial por meio de suas formulações dogmáticas – manter vivo o fenômeno do messianismo de tradição mosaica com sua ênfase no serviço litúrgico do povo, é necessário notar, no entanto, o fato de que exegetas de renome assumam as origens de Israel – a comunidade proposta por Moisés – como cedendo, em

determinado momento, lugar à institucionalização do poder pela monarquia davídica, tendente à paganização²¹.

Assim, tanto em termos históricos como canônicos, se o messianismo de tradição mosaica insiste no imaginário litúrgico-libertador do povo de Deus, desde o seu ascético nascedouro no deserto ao seu destino de contínua desinstalação na história dos homens, um messianismo posterior, de tradição profética²², é concebido, em termos de cronologia bíblica, no aparecimento da casa de Davi, aquele servo de YHWH de 2Sm 7,8 que responde à profecia messiânica do profeta Natã acentuando 2Sm 7,19, 20, 21, 25, 26, 27 (2x), 28 e 29 (2x) o seu caráter de servo de Deus em prol do povo.

Desse modo, sinalizamos então à posterior perspicácia hermenêutica da sinagoga, ou melhor, da comunidade judaica formadora do cânon, em posicionar canonicamente o messianismo mosaico e davídico em termos de complementaridade entre ambos.

Ao contrário, Brueggemann (1998, p. 26-30) trabalha em termos dialéticos as duas trajetórias que são por ele propostas como se desenvolvendo ao longo do período da monarquia dividida em Israel. Para ele, tais trajetórias se expressam por meio do conflito entre os reis enquanto detentores da tradição davídica e os profetas enquanto guardiões da tradição mosaica, residindo precisamente aqui a nossa crítica a tal dialética entre as trajetórias sociais, mencionadas acima.

Assim, o imaginário coletivo, hierarquicamente viciado desde os dias de Salomão e de Jeroboão, é interpretado como não mais refletindo o messianismo coletivo proposto por uma espécie de dogmática fundante que remontava, ainda que embrionariamente, ao Moisés do Pentateuco, ao Êxodo da cronologia bíblica.

A paralisante novidade do imaginário proposto pela monarquia não mais emprestava ao messianismo o teor subversivo em relação às formas de mal próprias

²¹ Nesta direção é que caminham as teses da “anfictionia israelita antiga” em Martin Noth (1958, p. 88) e da confederação inter-tribal do Israel pré-estatal em George Mendenhall (1976, p. 132-151) assim como de Brueggemann (1998), ao trabalhar o que chama de ‘as trajetórias da literatura veterotestamentária e a sociologia do antigo Israel’, propondo dois ciclos de tradições concernentes ao pacto em Israel, um derivado de Moisés e outro davídico em suas formulações.

²² Por ‘tradição profética’ aqui, fazemos referência à segunda parte da Bíblia Hebraica, intitulada de ‘Profetas’, da qual os livros de Samuel fazem parte.

da existência. Ao contrário, o estrategismo político vencera e altercava assim a radicalidade da antiga teologia ascética do deserto, a qual gestara um imaginário no passado. Agora, o sedentarismo urbano suprimiria a tradição de desinstalação de outrora e, a partir de então, todo horizonte messiânico que não interpretasse de modo coletivo a figura do messias haveria, inevitavelmente, de atender a uma espécie de agenda política pré-definida como, mais tarde, novamente aconteceria entre vários movimentos proféticos e messiânicos no período intertestamentário.

De fato, o combate anterior ao falso idealismo religioso empreendido pela tradição mosaica sucumbe ante uma espécie de realismo filosófico escolástico instrumentalizado pela monarquia, agora responsável pela supressão da legítima esperança messiânica das origens do messianismo profético.

Sem dúvida, a monarquia da cronologia bíblica, em sua tendência ao mero estrategismo político e à corrupção engendrada pelo paganismo cada vez mais institucionalizado em Israel, estabelece paulatinamente um discurso demolidor que não chega, entretanto, a sufocar inteiramente o messianismo popular do profetismo israelita. Isso é exatamente o que estabelece posteriormente a comunidade judaica no pós-exílio – e posteriormente a sinagoga – numa perspectiva de complementação entre os dois messianismos, de acordo com a abordagem canônica.

A posição canonicamente estratégica do livro de Isaías é uma prova disso. Isaías encabeça os livros dos Profetas Posteriores, os quais são um chamado canônico de retorno à tradição mosaica, à lei e à justiça dela provenientes. Por isso mesmo, o livro de Isaías faz de uma de suas principais profecias messiânicas o lugar próprio para evidenciar que a palavra divina de promessa transmitida pelo profeta ao rei Acaz acerca do nascimento do Emanuel não somente confirma a casa de Davi, mas também a reestabelece na justiça proveniente da obediência à lei de Moisés nos termos de Is 9,6-7:

כִּי־יֵלֵד יֶלֶד־לָנוּ בֶן גַּת־לֵנוּ

Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu,

עַל־כִּסֵּא דָוִד וְעַל־מַמְלַכְתּוֹ לְהִכִּין אֹתָהּ

sobre o trono de Davi e no seu reino, para o firmar

וְלִסְעֲדָהּ בְּמִשְׁפָּט וּבַצְדָּקָה מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם

e o fortificar com juízo e com justiça, desde agora e para sempre

Para a perspectiva canônica, então, não obstante o desastre histórico da monarquia – indicado nos Profetas Anteriores (Js-2Rs) – o messianismo popular no reino do Sul persiste. Tal messianismo é aquilo que o Intertestamento irá salvaguardar através das peregrinações ao santuário preservadas pela Tradição de Sião até o pleno cumprimento da esperança do messianismo coletivo com o advento da Igreja no alvorecer de uma aliança definitiva para os servos do Senhor na Sião escatológica como Is 65,8-66,23 nos diz:

כִּן אֶעֱשֶׂה לְמַעַן עֲבָדַי
 assim farei por amor de meus servos
 וְהוֹצֵאתִי מִיַּעֲקֹב זֶרַע וּמִיְהוּדָה יוֹרֵשׁ
 E produzirei descendência a Jacó, e a Judá um herdeiro
 וְעֲבָדֵי יִשְׁכְּנוּ-שָׁמָּה:
 e os meus servos habitarão ali.

Note-se aqui o sufixo pronominal da primeira pessoal do plural aglutinado ao substantivo servo na expressão: עֲבָדַי. Além do que, a expressão reaparece ao longo da herança profética de Is 65,13-14a.17, como segue:

הִנֵּה עֲבָדַי יֹאכְלוּ
 Eis que os meus servos comerão
 הִנֵּה עֲבָדַי יִשְׁתּוּ
 Eis que os meus servos beberão
 הִנֵּה עֲבָדַי יִשְׂמְחוּ
 Eis que os meus servos se alegrarão
 הִנֵּה עֲבָדַי יִרְנּוּ
 Eis que os meus servos exultarão
 הִנֵּנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וְאָרֶץ חֲדָשָׁה
 Eis que eu crio novos céus e nova terra
 הִנֵּנִי בּוֹרֵא אֶת-יְרוּשָׁלַיִם גִּילָה וְעֵמָּה מְשׁוֹשׁ
 Eis que crio para Jerusalém uma alegria, e para o seu povo gozo

Assim sendo, entendemos que a ortodoxia acerca de um santuário central em Sião (Jerusalém) se reveste de implicações inegociáveis no cânon do Antigo Testamento resultando no messianismo popular sediado em Sião e, mais especificamente, vislumbrado na Sião escatológica dos profetas e plenamente revelado com a Igreja no cânon do Novo Testamento.

2.2.2 O messianismo popular sediado em Sião

Cumpre-nos, a essa altura, a tarefa de fazer algumas aproximações na direção daquilo que temos chamado de messianismo popular.

As origens de um messianismo popular são geralmente localizadas no difícil momento de transição do exílio ou cativeiro de Judá e de Israel, a maior crise vivida pelo povo da centralidade cultural, de acordo com a cronologia bíblica.

O fato é que mais do que em todos os outros momentos são os momentos de crise que se oferecem como oportunidade à imaginação profética, responsável pela gestação do novo na história dos homens e na experiência do povo de Deus ao longo dos séculos.

Na crise exílica, pois, um novo eón foi profetizado para a nação. Através dele há não somente o resgate paulatino das raízes davídicas do messianismo como vinculadas às propostas do pacto mosaico de um messianismo coletivo, mas há também a revelação de um elemento a mais para o messianismo da antiga comunidade crente – o aparecimento de um ‘resto’ messiânico, enquanto legítimo portador das promessas davídicas e fiel cumpridor dos preceitos mosaicos.

Trata-se da própria gestação do messianismo popular em um Israel pós-exílico ressurrecto que se descobre em meio às peregrinações populares portadoras de toda uma tradição litúrgica.

Conforme Brueggemann (1983, p. 55-56), é certo dizer que, em todas as épocas, e principalmente em momentos de crise, não é outra, senão a vocação do profeta que conserva viva a tão imprescindível função da imaginação e o tão subversivo elemento da memória histórica. O profeta é, pois, aquele que teima em relembrar as visões antigas e em propor alternativas futuras.

De fato, em um passado sombrio, os sincretismos tanto de Salomão como de Jeroboão trouxeram consigo a perda da capacidade de preocupar-se, de sofrer, isto é, a apatia no sentido negativo do termo, o não-envolvimento, a negação do entusiasmo devido à riqueza de bem-estar (1Rs 4,20; 5,1-3; 10,8) proporcionada

pelos empreendimentos de Salomão²³, o que fica ainda mais claro com o entusiasmo anterior (2Sm 1,19-27; 3,33-34; 12,15-23; 18,33; 19,4; 23,13-17) de Davi, por exemplo.

Segundo Bailão (1997), aqui reside a razão das memórias do rei Davi terem sido produzidas pelos círculos proféticos em Judá de um modo tão específico, qual seja, a idealização da figura de um rei atípico e excêntrico. Trata-se de um verdadeiro messias. Segundo ele: “Este personagem, um líder carismático e guerreiro à semelhança dos juízes de Israel, estabeleceria um governo de paz e prosperidade para todo o povo judaíta e dominaria sobre os outros povos.” (BAILÃO, 1997, p. 14)

A essa altura, vale frisar que, de acordo com o profetismo veterotestamentário como um todo, a salvação residiria na morte e ressurreição da nação (Ez 36-37), ocasião na qual se cumpririam as profecias acerca de um remanescente fiel, humilde e pobre (Sf 3,12), enquanto resto do povo ressurreto.

Assim, se é certo falar em Davi como o rei tipicamente relacionado à teocracia pré-exílica, torna-se igualmente acertado falar em um resto escatologicamente relacionado à dinastia pós-exílica, como passamos a trabalhar.

Em primeiro lugar, é preciso sinalizar a bem elaborada e profética história de Davi e a tradição que se formou em torno dele que apontam para uma figura carismática atrelada às esperanças do povo. De fato, “ seu caráter messiânico apresenta-se mais claramente na sua ascensão e início de seu governo, mas estende-se por toda sua vida e até, ou principalmente, depois de sua morte.” (BAILÃO, 1997, p. 14) Sem dúvida que:

A grande capacidade guerreira e as importantes vitórias que conquistou, desde os tempos de Saul, serviram para legitimar Davi como o escolhido para conduzir o povo às vitórias esperadas. Sua história pessoal de origem lendária, provação, retiro e volta gloriosa correspondem às histórias pessoais dos messias de outros movimentos (BAILÃO, 1997, p. 14-15)²⁴.

²³ A esse respeito, ver mais detidamente Brueggemann (1983, p. 33-53) sobre os “empreendimentos de Salomão” e suas realizações, no capítulo intitulado ‘A consciência do rei opondo-se à contracultura’, assim como sobre uma espécie de iluminismo antigo mencionado por SILVA Jr. (2008, p. 23-37) em capítulo intitulado: “O Iluminismo sob Salomão. Jerusalém, uma cidade eclesial?”.

²⁴ Em seu Dicionário de Messianismos e Milenarismos, Henri Desroche (2000, p. 50-52) utiliza a designação opressão, resistência e libertação como os três tempos que se emaranham na experiência histórica dos messias e/ou dos messianismos.

Como acentua Walther Kaiser:

O relacionamento de Yahweh com seu ungido, o rei, foi consolidado na profecia de Natã em 2 Samuel... Natã representou um significativo avanço no progresso da revelação daquilo que o conceito de Messiah encerraria... Deus fez um pacto com Davi para que fosse seu escolhido [...] seu servo [...] seu primogênito [...] Aqui, então, estava o protótipo messiânico (KAISER, 1995, p. 17).

Este protótipo messiânico “é, como os outros messias, uma espécie de catalisador das esperanças populares que existiam antes dele.” (BAILÃO, 1997, p. 15) Verdadeiramente, pode-se dizer que Davi, “recuperando e atualizando elementos do culto, incorporando outros e dando-lhes novos significados, reordenou em torno de si o universo simbólico-religioso” (BAILÃO, 1997, p. 15) do povo judeu. Aqui, note-se, mais uma vez, a vinculação entre messianismo e liturgia, à semelhança do messianismo mosaico das origens.

Assim, não simplesmente gestando um imaginário coletivo fundado na justiça de um povo sacerdotal e de uma nação santa, mas consolidando a revelação que lhe fora outorgada pelo profeta Natã, o messianismo profético proposto pelos autores das memórias do rei Davi e fundado pela e na figura do rei Davi, gestaciona todo um imaginário coletivo. A esse respeito, é certo que:

a esperança messiânica não morre com a morte do messias ou com o esfacelamento do movimento inicial propulsor. A esperança continua latente até que fatores novos a despertem, promovendo outros surtos messiânicos (BAILÃO, 1997, p. 15).

No caso do messianismo popular gestado em torno da figura de Davi, o movimento messiânico não se encerra com a sua morte, mas permanece como “um ideal político-religioso coletivo dos judeus que se renova e com o passar do tempo desempenha novas funções, chegando a incorporar novos conceitos.” (BAILÃO, 1997, p. 15)

Assim, segundo a historiografia dos Profetas Anteriores (Js-2Rs) ao ressignificar o período pré-exílico, Davi é uma espécie de messias, de rei ungido típico, afinado com as esperanças tipicamente israelitas, que aparece como portador de uma nova revelação acerca do messianismo.

Note-se, portanto, que outrora relacionado especificamente ao pacto social mosaico, o messianismo agora passa a ser vislumbrado como se relacionando à figura de um rei, pois no Antigo Testamento, Israel, enquanto tipo, é uma realidade

eterna. Ele é manifesto em um ancestral, na nação em suas várias situações históricas, e em israelitas individuais, particularmente em homens representativos como chefes e reis, de acordo com exegetas conservadores como Gerard Van Groningen (1995)²⁵ e exegetas críticos como Mowinckel, pois:

nós expressaríamos isso, em termos modernos, dizendo que o ancestral vive na nação e em todos os seus membros individualmente, e que o rei, por exemplo, incorpora a nação inteira. Israel é uma personalidade corporativa, e em certas situações essa personalidade corporativa seria manifesta em uma pessoa representativa, tal como o ancestral ou o rei... É na realidade concreta que a essência da 'vida' do tipo é manifesta...entre indivíduo e comunidade não há contraste (MOWINCKEL, 1959, p. 216).

Por tudo isso, devemos firmar que uma correta compreensão da teologia bíblica do fenômeno do messianismo o entende de forma ambivalente: um messianismo exclusivo (ou individual) que tem em Davi o grande protótipo (2Sm 7) e um messianismo coletivo (ou compartilhado) que encontra na descendência santa, na santa semente, o instrumento da realização dos propósitos divinos.

Em segundo lugar, passemos a tratar mais especificamente do messianismo coletivo presente na seguinte expressão veterotestamentária: o remanescente.

Antes, porém, lembremos que o sincretismo estatal da monarquia é condenado pela antiga proposta de Moisés que aparece como a grande razão para o juízo da parte de Deus sobre os descendentes de Davi – Jr 22,1 – contra os quais Jeremias protesta – Jr 22,3 – proferindo inclusive um ai – 22,13 – avassalador:

כֹּה אָמַר יְהוָה רֹד בְּיַתְמֵי לְיָד יְהוּדָה וּדְבַרְתָּ שָׁם אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה
Assim diz o SENHOR: Desce à casa do rei de Judá, e anuncia ali esta palavra
עָשׂוּ מִשְׁפָּט וְצִדְקָה
Exercei o juízo e a justiça
הוּי בְנֵה בֵיתוֹ בְּלֹא־צִדְקָה
Ai daquele que edifica a sua casa na não-justiça

Aqui, o pacto libertador mosaico funciona como a pedra de toque das promessas feitas a Davi e sua descendência, pois dele dependeria a dinastia do belemita.

²⁵ Essa é a perspectiva básica adotada pelo livro de Van Groningen ao trabalhar cristologicamente a ideia messiânica em nível de Teologia do Antigo Testamento.

Para a dinastia davídica, a permanência no trono estava condicionada à conservação dos antigos referenciais mosaicos de justiça, não obstante a construção de um novo paradigma monárquico. Assim é que a palavra da profecia ergue-se como atualização disciplinar da aliança sobre o rei Jeoiaquim por causa de seu dinasta antecessor, como 2Rs 24,3 afirma:

בִּימֵי עֹלָה נְבֻכַדְנֶאֶצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל
 Nos seus dias, subiu Nabucodonosor, rei de Babilônia
 וַיְהִי־לֹוֹ יְהוֹיָקִים עֶבֶד שְׁלֹשׁ שָׁנִים
 e Jeoiaquim ficou três anos seu servo
 עַל־פִּי יְהוָה הָיְתָה בִּיהוּדָה
 conforme a boca do SENHOR, (assim) sucedeu a Judá,
 לְהִסְתִּיר מֵעַל פָּנָיו בַּחֲטָאֵת מְנַשֶּׁה
 para o afastar da Sua presença por causa dos pecados de Manassés
 כַּדְבַר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים
 conforme a palavra do SENHOR, que falara pelo ministério de seus servos, os profetas

Digno de nota aqui é o fio condutor canônico constituído pela raiz do verbo servir – como já indicado anteriormente – que reaparece duas vezes, ora para referir-se à escravidão da dinastia davídica sob Nabucodonosor, ora para referir-se aos profetas como servos de YHWH.

O abandono do pacto mosaico e a indisciplina da hierarquia davídica ante a palavra de Jeremias – que em Jr 27,9-11 aparece clamando para que Jeoiaquim não se insurgisse contra Babilônia – custaria caro ao rei, de acordo com a seguinte sentença:

לֹא יִצְלַח מִזְרְעוֹ אִישׁ
 nenhum da sua geração prosperará,
 יָשֵׁב עַל־כִּסֵּא דָוִד וּמִשְׁלַל עוֹד בִּיהוּדָה
 para se assentar no trono de Davi, e reinar ainda em Judá

Trata-se de um segundo ai que chega (Jr 23,1) como um veredito contra os pastores de Israel:

הֲוֵי רֹעִים מְאַבְדִּים וּמְפָצִים אֶת־צֹאן מְרֵעִיתִי
 Ai dos pastores que destroem e dispersam as ovelhas do meu pasto

Porém, se a respeito deles dizia o Senhor: “Vós dispersastes as minhas ovelhas...” (Jr 23,2), a disciplina ainda visaria à restauração (Jr 23,3), pois:

אֶקְבֹּץ אֶת־שְׂאֲרֵי־צֹאֲנִי

recolherei o remanescente das minhas ovelhas

É marcante aqui, o fato de que o שְׂאֲרֵי־צֹאֲנִי – remanescente, é que seria restaurado. Segue então a palavra de promessa: “Levantarei pastores...” (Jr 23,4), e ainda mais especificamente: “Levantarei a Davi, um renovo justo” (Jr 23,5). Este – צֶמַח – renovo, não seria outro senão o שְׂאֲרֵי־צֹאֲנִי – remanescente, cujas características o identificariam com aquele a quem o Senhor chama de עֶבְדִּי – meu servo, que foi prenunciado por Isaías²⁶, como veremos mais adiante.

Tudo de acordo com o que já havia ocorrido nos dias em que a monarquia ainda reproduzia o modelo teocrático para o qual Davi fora levantado e sob o qual Salomão sempre deveria ter regido a nação: “Judá e Israel habitavam seguros e cada um se assentava debaixo de sua figueira e de sua oliveira” (1 Rs 4,25), modelo para o qual aponta Jeremias ao afirmar: “Levantarei a Davi um renovo... Nos seus dias Judá será salvo, e Israel habitará seguro” (Jr 23,5-6).

Contudo, ainda seria dramaticamente necessária a catástrofe do exílio assírio para Israel e a catástrofe do exílio babilônico para Judá. E com isso se harmonizam as palavras de Desroche, quando afirma: “Assim o messianismo é um projeto do Reino, projeto concebido nas terras do Exílio.” (DESROCHE, 1985, p. 121)

Vale ressaltar que a profecia do עֶבְדִּי צֶמַח שְׂאֲרֵי־צֹאֲנִי – meu servo, o renovo remanescente, foi proferida por Jeremias na qualidade de profeta do exílio por três vezes (Jr 22 e Jr 32,1; Jr 33,1.14-16), sendo assim igualmente parte integrante da

²⁶ Para Isaías, o servo sofredor se caracterizaria por: (1) seu procedimento com prudência; e (2) sua prática de juízo e justiça. Quanto à interpretação coletiva da figura do servo sofredor no âmbito do livro do profeta Isaías, que estamos adotando neste trabalho, é não somente sinalizada por Mowinckel em seu livro já citado **He That Cometh** como também defendida pelos seguintes autores e seus respectivos textos: FARLEY, F. A. **Jeremiah and The Suffering Servant of Hehovah in the Deutero-Isaiah.**; PEAKE, A. S. **The Servant of Yahweh and Other lectures.**; WATERMAN, L. “The Martyred Servant Motif of Is. 53”. In. **Journal Biblical Library.**; SNAITH, N. H. “The Servant of the Lord and Deutero-Isaiah”. In. ROWLEY H. H. (ed.). **Studies in OT Prophecy Presented to Professor T. H. Robinson.**; e ROBINSON, T. H. “The Cross of Servant”. In: **The Hebrew Conception of Corporate Personality.**

nova aliança, na qual a mácula da contaminação seria, finalmente, lavada de sobre a virgem de Israel (Jr 31,1-4).

Essa é a razão porque o cumprimento de tão gloriosas promessas é nitidamente intencionado pelos autores pós-exílicos²⁷ na figura de um גַּשְׁיָא – governante, ou de um צִמָּח – renovo/rebento.

Assim, a monarquia ensaia nostalgicamente sua própria reedição pós-exílica. A frustração de que se revestiu aquela reedição é sabiamente retratada pelos profetas pós-exílicos no cuidado que tiveram em não identificar os atributos da realeza ao descendente pós-exílico de Davi profetizado, cuja designação não é de מֶלֶךְ – rei, mas de פֶּחַח – governador, o novo servo de YHWH, como segue:

אָמַר אֶל־זְרֹבָבֶד פֶּחַח־יְהוּדָה
Fala a Zorobabel, governador de Judá
בַּיּוֹם הַהוּא נֹאֵם־יְהוָה אֶקְחֶךָ זְרֹבָבֶד עַבְדִּי
Naquele dia, diz o SENHOR, te tomarei, ó Zorobabel, servo meu,
וְשִׁמְתִּיךָ כַּחֲתָם כִּי־בָבֶדָּ בְחֶרְתִּי
e te farei como um anel de selar deles; porque em ti, eu escolhi,

Note-se novamente a ocorrência da expressão ‘meu servo’, bem como a eleição de Davi sendo atribuída ao governador de Judá, destacando-se a recorrência à Jeremias na profecia de Jr 22,24 como segue:

חַי־אָנֹכִי נֹאֵם־יְהוָה כִּי אִם־יְהוּדָה כְּנִיָּהוּ בְנֵי־יְהוֹזָקִים מֶלֶךְ יְהוּדָה
Vivo eu, diz o SENHOR, que ainda que Conias, filho de Jeoiaquim, rei de Judá,
חֲתָם עַל־יָדִי יְמִינִי כִּי מִשָּׁם אֶתְקַנְנֶךָ:
fosse o anel do selo na minha mão direita, contudo dali te arrancaria.

O fato é que as condições pós-exílicas propiciaram uma releitura da esperança messiânica agora igualmente focada em uma nova figura: os filhos do óleo de Zc 4,1-14. Tal figura vincula o sumo-sacerdócio ao referido governante,

²⁷ Ver BALDWIN, 1972, p. 17-20 e BEDOYA, “O anúncio do rebento: uma saída para a crise – messianismo em Zacarias 3, 8-10”. In: SOUZA, 1997, p. 38-57.

retomando a antiga proposta mosaica de parceria entre os poderes religioso e político.

Em contra-partida, Brueggemann (1998, p. 35) trabalha o período pós-exílico como ponto de partida para compreender a dialética articulada entre visão e realidade. Para ele, grupos sociais abraçam tal dialética, na qual, de um lado, o sacerdócio oficial é designado como o grupo dos pragmáticos – grupo no poder (Am 7,10); de outro, círculos levíticos, à semelhança do sacerdotado rival de Anatote (Jr 1,1), são designados como o grupo dos visionários²⁸, o que nos leva a entender que esses últimos continuam a tradição mosaica, enquanto os primeiros a davídica. Figuradamente falando, a dialética Moisés-Davi, a tensão entre messianismo mosaico e davídico é reeditada, relida e aplicada à nova situação sócio-política vigente.

Na abordagem canônica do messianismo, como afirmamos anteriormente, tal dialética é compreendida, todavia, em termos de complementaridade, razão porque preferimos acentuar aqui: de um lado, um messianismo exclusivo, individual, focado, de modo pragmático, na esperança política de um davidita que se reassentasse sobre o trono (Ag 2,23) e, do outro lado, a velha proposta mosaica com o seu messianismo coletivo, visionário, o qual, mais adiante, o Intertestamento iria, simultaneamente, realçar e obscurecer. Trata-se do desejo do velho Moisés, desejo que adentra a nova aliança clamando e se configurando na expressão: “Oxalá, todo o povo de Deus fosse profeta!” (Nm 11,29).

Assim, pontuemos um duplo messianismo: o messianismo mosaico se concretizando no apocalipsismo assideu²⁹ atrelado à robustez popular e o messianismo davídico representado pelo sacerdócio macabeu³⁰ intertestamentário como tentativa política de lucidez nacional.

²⁸ Sobre os sacerdotados rivais nos períodos pré-exílico e pós-exílico, ver De Vaux (2003, p. 410-443); assim como, todo o livro de Miller (2004).

²⁹ Em relação ao apocalipsismo assideu, devemos pontuar sua ligação com a comunidade dos essênios, pois: “deveria ter-se originado do movimento dos assideus, do qual, além dos fariseus liberais, provieram também os essênios radicais de Qumrã,” (SCHUBERT, 1979, p. 10) além do que: “tiveram origem em círculos sacerdotais-apocalípticos que olhavam com ceticismo o culto praticado no templo de Jerusalém.” (SCHUBERT, 1979, p. 18)

³⁰ Quanto à relação dos essênios com o sacerdócio macabeu, continuado no Intertestamento pelos Asmoneus, devemos igualmente pontuar que: “os essênios separaram-se do sacerdócio manchado dos asmoneus, e, mesmo levando uma vida de ascese pessoal, esperam enfrentar um último

Em todo caso, de acordo com uma abordagem canônica, importa acenar para o fato de que também no pós-exílio e no Intertestamento, líderes e liderados são pólos que se complementam na preservação da esperança do povo de Deus, assim como em todos os séculos³¹.

2.3 ESCATOLOGIA POPULAR COMO MESSIANISMO DE TRADIÇÃO LITÚRGICA

Longe de qualquer oposição, o pacto libertador proveniente do messianismo coletivo de tradição mosaica e a revelação davídica mantida pelo messianismo de tradição profética se complementam, resultando no posterior arranjo canônico feito pela sinagoga que interpreta o movimento do povo de Deus como indo do pólo da liberdade factual ao pólo da centralidade cultural. Tais pólos complementares culminam na escatologia popular reinante no Intertestamento e responsável pelo messianismo de tradição litúrgica que perdura até os dias da Igreja, enquanto povo da realidade sacramental, conforme trabalharemos no próximo capítulo.

A essa altura, então, exploremos o fato de que o culto terminou por se tornar o grande fator de preservação da esperança messiânica veterotestamentária, ao menos para a comunidade formadora do cânon bíblico – tanto no pós-exílio como na sinagoga posteriormente – que dispõe o material canônico em torno da tradição de Sião por meio da qual Jerusalém, como local do santuário central, se tornou mais e mais alvo das (1) peregrinações populares³² entrevistas nos cânticos de romaria, os

combate, no fim do qual o templo e os justos serão restabelecidos em toda sua pureza,” (SAULNIER, 1987, p. 72) visto que igualmente o sacerdócio saduceu posterior se arrogava como pertencente à “camada dominante da nobreza sumo-sacerdotal (pois) para exercer legitimamente o sacerdócio era indispensável descender da estirpe de Sadoc (e) desde a fundação da comunidade pós-exílica [...] o sacerdote foi sempre um sadoquita, e este cargo significava não só uma preeminente função cultural, mas também poder político.” (SCHUBERT, 1979, p. 15, acréscimo nosso)

³¹ Quanto ao estado atual do debate teológico acerca da esperança messiânica no pós-exílio e no intertestamento, ver CLEMENTS, 1996, p. 52-61.

³² A esse respeito, ver ainda CRENSHAW, 1983, p. 1-16, onde o autor aponta para os desenvolvimentos tardios da teodicéia israelita como se caracterizando por um dualismo apocalíptico, trabalhando isso, ainda mais especificamente, na p. 12.

quais têm sido amplamente relacionados – pela exegese atual³³ – à (2) peregrinação escatológica dos povos³⁴, isto é, a convergência cósmica prenunciada pelos profetas e ensaiada pela religião popular em Israel³⁵.

2.3.1 Tradição litúrgica e messianismo veterotestamentário

Nossas considerações anteriores nos mostram que a relação entre tradição litúrgica e messianismo veterotestamentário pode ser mais bem percebida a partir das recentes contribuições – mais otimistas e menos minimalistas – acerca da religião popular em Israel.

A tradição de Sião se expressa tanto por meio de um messianismo davídico, judaíta, não estatal, ainda que estatizado sob Salomão, como por um messianismo apocalíptico presente em ambientes populares ao longo do período intertestamentário.

Para elucidar este último tipo de messianismo, assumimos neste ponto a aplicação de uma teoria sociológica aplicada aos estudos bíblicos conforme delineada por Cyril Rodd (1981, p. 22-33)³⁶, cujo propósito, em seu artigo, é o de especificar a teoria da “dissonância cognitiva” de Festinger (1956), a qual afirma que os seres humanos não podem tolerar o conflito (dissonância) entre crenças e

³³ Para tal perspectiva, ver o livro de MITCHELL (1997). Vale frisar que, o referido autor, por duas vezes, cita Brevard Childs nas páginas 88 e 298.

³⁴ Tal peregrinação é trabalhada por SATTERTHWAITTE, 1999, p. 105-128.

³⁵ Neste ponto, em nível de abordagem do Antigo Testamento, estamos assumindo a perspectiva de Berlinerblau (1993, p. 3-26), o qual nos apresenta duas vertentes no debate atual sobre o tema da religião popular em Israel. De um lado, uma vertente negativista representada pela definição de Vorländer (1986, p. 63-70) em que o termo *popular religion* em geral passa a impressão de um movimento religioso que se coloca como uma antítese à religião oficial israelita. Ainda nessa vertente, tal definição é identificada com o tratamento dado ao conceito de religiosidade popular pela pesquisa do Antigo Testamento que, de acordo com Vriezen (1967, p. 20), sempre a entende como exprimindo a religiosidade de grupos contrários ao monoteísmo javista, não havendo portanto qualquer interação entre a religião oficial e a popular. Tal vertente é também corroborada por Kaufmann (1953, p. 123-150 e 293-342), que a retrata como uma atividade heterodoxa. Do outro lado, encontra-se uma vertente mais positiva em relação ao tema, representada por Crenshaw e Greenberg que, empregando um método indireto, não abordam o texto do Antigo Testamento em si mesmo, e concebem assim a presença de ideias religiosas populares autênticas na religião do antigo Israel (BERLINERBLAU, 1993, p. 62).

³⁶ Rodd cita teólogos de renome que se propõem a fazer o *link* entre Bíblia e Sociologia, tais como: Gerd Theissen, Howard Kee, Robert Carroll, além de outros.

experiências. Para ele, quando tal dissonância ocorre com a aquisição de nova informação ou quando a pregação não se cumpre, procura-se resolver a inconsistência através da adoção de vários meios para a solução do conflito a fim de se reduzir a tensão gerada pela referida dissonância.

Nossa sugestão é que, em Israel, a tentativa de resolução do conflito – indicado por Festinger – entre crenças e experiências procede dos círculos proféticos e sacerdotais.

A esse respeito, devemos pontuar que, a forma final do livro de Isaías, por exemplo, se revela não apenas alinhada com o messianismo davídico, mas também proponente do messianismo apocalíptico próprio da religiosidade popular. Em sua forma canônica final, o livro propõe uma concepção escatológica responsável por identificar uma parte fiel no futuro Israel como um resto santo, um servo sofredor que selaria a profecia e consumaria a era vindoura.

A partir, pois, do horizonte fornecido pela teoria da dissonância cognitiva, sugerimos que a forma final da profecia de Isaías concilia messianismo apocalíptico e religiosidade popular.

O conceito inovador reside na fusão entre a preservação popular da cultura (o *ethos* litúrgico) e a conservação oficial da verdade (a elaboração teológica) enquanto unidade indissolúvel, visto que a abordagem canônica – ao contrário de outras abordagens – favorece a complementaridade entre os messianismos do Antigo Testamento ao invés de emprestar-lhes o tratamento, filosoficamente forçado, da dialética hegeliana.

Como afirmamos, a tradição de Sião tem no livro do profeta Isaías – como se acha atualmente no cânon – uma espécie de idealizador. Nele, o profeta Isaías, a partir do palácio de Jerusalém e atrelado ao hierárquico sistema monárquico ao qual pertencia, é chamado para anunciar um tempo de opressão que se avizinhava da nação.

Principalmente a respeito dos primeiros capítulos do livro de Isaías, parece certo dizer com Hasel que “O remanescente santo ou escatológico, purificado por um trabalho divino, foi para Isaías um objeto de fé e uma realidade futura.” (HASEL,

1980, p. 402) Desde o seu chamado, a noção de um remanescente santo, para Isaías, passaria a servir como um dos elementos principais de sua escatologia (HASEL, 1980, p. 395). Em Is 7,9 e Is 10,22 o profeta apresenta a fé como critério de distinção e fator de preservação em meio à catástrofe a fim de fazer retornar a YHWH uma comunidade escatológica da qual o remanescente emergiria.

Em termos canônicos, pois, é interessante notar como o texto de Isaías 43,9-11 identifica as testemunhas de YHWH com a figura escatológica central da profecia – o Servo sofredor. De fato, em Is 54, o eterno amor de Deus ainda ordenaria a reurbanização de Jerusalém por meio das testemunhas remanescentes que, pela fé, teriam o mesmo espírito de Moisés, o servo de YHWH, exaltado por alcançar um coração sábio no cumprimento de sua missão (cf. SATTERTHWAITTE; HESS; WENHAM, 1995, p. 105-139).

Em tal contexto, é que devemos entender a forma final do livro de Isaías ao falar do ideal mosaico de messianismo coletivo, no qual a prudência e testemunho do servo sofredor na direção das nações são claramente expressos.

Profetizando em relação aos tempos do exílio, o Isaías canônico desenvolve a proposta mosaica de um messianismo coletivo falando da imprescindível postura de sabedoria e prudência que deve acompanhar a geração eleita – o Servo de YHWH – principalmente nas horas em que o mundo passa por avassaladores momentos de transição.

Essa é a exigência da hora nos dias do profeta Isaías como nos dias do cumprimento das predições contidas no livro, se for lido a partir de um ponto de vista canônico. Tal exigência foi norteadada por uma espécie de programa missionário da escola de Isaías que transcenderia aquele momento histórico, pois sua realização dependeria das posturas de sabedoria assumidas pelas sucessivas gerações de servos de YHWH ao longo da história do povo de Deus.

De fato, o poema de Isaías 52,13-53,12 retrata a figura de um servo que haveria de ser exaltado por meio da separação dentre os povos para uma vida de santidade ímpar. O poema possui cinco estrofes definidas que atestam esta mensagem dentro de uma estrutura quiástica:

(1) na primeira e última estrofes do poema – que se correspondem – as nações são surpreendidas, pois o servo de YHWH, de quem nada se poderia esperar, faz toda a diferença no contexto internacional pela sua vida de sabedoria e prudência, sendo por isso mesmo, exaltado (A – 52,12.53,1-2 e A' – 53,12);

(2) na segunda e quarta estrofes – que também se correspondem – a vida de sofrimento do servo de YHWH é descrita em tons fortíssimos e interpretada como sendo um substitutivo aprovado em lugar de gerações anteriores reprovadas no exercício da missão que lhes fora confiada (B – 53,4-6 e B' – 53,11);

(3) na estrofe central do poema – sendo, de acordo com a estrutura quiástica hebraica, a sua grande ênfase – o Servo de YHWH é apresentado como um servo sofredor, alguém que teve sua linhagem cortada, sendo, por isso mesmo, socorrido apenas por YHWH que lhe faz justiça de modo surpreendente e miraculoso (53,8-10)

Desse modo, a sabedoria e a prudência vicárias do oprimido servo sofredor ainda haveria de ser recompensada pelo socorro divino surpreendente e miraculoso, assim como os sucessivos exílios e diásporas do povo judeu e o próprio sacrifício de Cristo e martírio histórico da Igreja serão seguramente recompensados por meio da ressurreição, enquanto auxílio divino em meio ao sofrimento e por causa do caráter vicário da tarefa messiânica do povo de Deus em prol da humanidade.

Essa é a razão para o início e o final dos Profetas Posteriores na Bíblia Hebraica (BH) se mostrarem como escatologicamente orientados, sendo o chamado Dêutero-Zacarias (Zc 12,6-7.10 e 14,16) um exemplo disso ao indicar a peregrinação à Jerusalém como cumprimento das profecias escatológicas do messianismo coletivo nos seguintes textos:

בַּיּוֹם הַהוּא אָשִׁים אֶת־אֱלֹפֵי יְהוּדָה
 Naquele dia, estabelecerei os chefes de Judá
 וְהוֹשִׁיעַ יְהוָה אֶת־אֹהֲלֵי יְהוּדָה
 E o SENHOR salvará as tendas de Judá
 וְשִׁפְכֹתִי עַל־בַּיִת דָּוִד
 Mas derramarei sobre a casa de Davi,

וְעַל יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם
 e sobre os habitantes de Jerusalém,
 רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים
 o Espírito de graça e de súplicas
 וְהָיָה כָּל־הַנּוֹתָר מִכָּל־הַגּוֹיִם
 E acontecerá que, todos os que restarem de todas as nações
 הַבָּאִים עַל־יְרוּשָׁלַם
 que vieram contra Jerusalém,
 וְעָלוּ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה
 subirão de ano em ano
 לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת
 para adorar o Rei, o SENHOR dos Exércitos

Em suma, nas sucessivas gerações de verdadeiros israelitas é que o messianismo davídico-profético cumpre a eleição de Israel, enquanto povo sacerdotal e nação santa.

Assim, a forma final do livro de Isaías é disposta com o fim de propor que a santidade, primariamente dom de Deus na eleição de Israel, constitui-se igualmente como tarefa, no sentido de Israel ter de comprovar-se a si mesmo, e aos olhos das nações, como santo perante YHWH, e não apenas como eleito de YHWH.

O cânon cumpre, desse modo, sua função de preservar o ideário do profetismo canônico de que, se Israel não quisesse renunciar a si mesmo e, assim, perder sua missão, não se manteria fiel a seu modo de existir todo diferente (FÜGLISTER apud FEINER; LOEHRER, 1975, p. 52).

É evidente que, mais tarde, o remanescente fiel do Israel de Deus verdadeiramente eleito, enquanto Israel escatológico, haverá assim de atender a própria voz de seu Senhor durante os dias da encarnação do Messias, nos quais a renúncia se transforma em critério do reino messiânico inaugurado pela Igreja.

Trata-se aqui, do Servo de YHWH como o remanescente fiel em Israel, uma minoria que se manteve fiel à missão, como foi o caso de Daniel, Ezequiel, e muitos outros nos dias do exílio, e de Simeão, Ana, Zacarias, Isabel, José, Maria, e tantos outros nos dias do Messias.

Dessa forma, a comunidade formadora do cânon e a posterior comunidade sinagoga dispõem a produção anterior do profetismo clássico (Is-MI) ao final do livro dos Profetas, dispondo igualmente a ressignificação historiográfica sacerdotal (1-2Cr), posicionando-a ao final do cânon nos Escritos a fim de preservar a tradição de Sião vivenciada pela religiosidade popular, principalmente a partir do pós-exílio e durante o Intertestamento.

Assim, em parte, encontram-se vinculados no cânon a dinastia davídica sob o juízo divino, de acordo com os Profetas anteriores (Js-2Rs) e o afastamento da revelação maior proposta pelo Moisés canônico (Pentateuco) sem que, todavia, sejam subcategorizadas as peregrinações populares à Casa de Deus, o Templo de Jerusalém, à medida da interpretação escatológica feita pela comunidade judaica posterior formadora do cânon.

E aqui reside uma das motivações para a comunidade dos essênios assumir no Intertestamento tamanha responsabilidade escatológica como o remanescente do messianismo coletivo, para o qual enfaticamente aponta a forma final do livro de Isaías.

De fato, os proponentes e adeptos da comunidade dos essênios tenderam, mais adiante, a radicalizar em mosteiros uma franca resistência ao totalitarismo imperial estrangeiro (cf. TYLOCH, 1990, p. 173-189), como ocorrera desde “os remanescentes do exílio” (TASSIN, 1988, p. 59) até “a revolta dos Macabeus” (SAULNIER, 1987, p. 11).

Afinal, tal comunidade se autocompreendia como inscrita entre os legítimos herdeiros do sumo-sacerdócio zadoquita pós-exílico (cf. ORRÚ, 1993, p. 34 e 52) vaticinado por Ezequiel em seu programa profético de reconstrução nacional nos capítulos 40-48 de sua profecia.

Acentuemos, então, que o messianismo coletivo proposto embrionariamente por Moisés e idealizado por Isaías foi conservado pela comunidade dos essênios, legítima representante da tradição de Sião, não mais, porém, por meio das peregrinações populares a Jerusalém, visto que, numa perspectiva mais

monástica³⁷, não-conformista, os essênios vincularam seu ideário apocalíptico ao sofrimento e à esperança, ainda que rompendo com o ideário historicista de um santuário central, pois o ressignificaram em tons exclusivamente escatológicos.

A esse respeito, citamos as oportunas conclusões do minucioso estudo de Hasel a respeito do remanescente de Israel no Antigo Testamento:

É um fato estabelecido que o tema do remanescente aparece em pontos cruciais de mudança na história quando a vida e existência do homem estão ameaçadas de extinção. A contribuição posterior do movimento profético no antigo Israel, o qual surge em face do desastre, era para ter provido uma base para a sobrevivência de um remanescente em um chamado urgente de retorno a Deus. Sem o cumprimento dessa condição, não haveria um remanescente futuro (HASEL, 1980, p. 402-403).

A partir, então, da aceitação de um novo paradigma – o helenístico – a comunidade dos essênios reassumiu a antiga postura ascética do messianismo mosaico numa tomada de posição verdadeiramente profética diante da opulência e prepotência do sistema litúrgico de Jerusalém.

Oportunamente, o referencial de um campesinato comunitarista, de alguma forma, proposto por Moisés fazia com que a comunidade dos essênios se definisse como “comunidade dos pobres” (SCHUBERT, 1979, p. 62) adotando a pobreza e a simplicidade como diferencial entre os seus membros que se designavam como “o remanescente de Israel” (PAUL, 1981, p. 17), um remanescente fiel em meio à sociedade mercantilista de Jerusalém centrada em um templo corrompido, cuja linhagem sacerdotal fora cortada – à semelhança do que predissera a profecia acerca do servo sofredor – com a deposição e, posterior, morte impostas ao sumo-sacerdócio zadoquita pelo império selêucida, conforme ainda a profecia das setenta semanas de Daniel.

De fato, as setenta semanas foram uma revelação acerca da história nacional dos judeus desde a saída da ordem para reconstrução de Jerusalém durante o reinado da Média até a profanação do templo e sua purificação durante o reinado da Grécia. Sua interpretação se relaciona à intenção de falar àquele momento

³⁷ A esse respeito, Joachim Jeremias utiliza a expressão “Mosteiro de Qumram” (JEREMIAS, 1984, p. 267), além de Gervásio Orrú fazer menção das: “duas ordens entre os essênios: os monásticos e os casados,” (ORRÚ, 1993, p. 43), razão porque, em relação à ordem monástica entre os essênios, afirma: “pressupõe-se a existência de um grupo de pessoas que viviam como monges.” (ORRÚ, 1993, p. 43)

específico na vida do povo a respeito dos acontecimentos históricos que sucederiam àquela geração e às vindouras que procurassem por alguma restauração nacional, pois se deveria saber que nenhuma restauração definitiva estava determinada para a religião de Israel e um dos sinais do fim da legítima religião de Israel estaria no fato de que um messias, um príncipe, teria a sua descendência, sua linhagem cortada da terra dos vivos, conforme Dn 9,25-26 em claras assertivas:

עד־מְשִׁיחַ נָגִיד
até ao Messias, o Príncipe
יְכַרֵּת מְשִׁיחַ
será cortado o Messias

Como se pode notar, há aqui uma clara referência às profecias pós-exílicas, citadas anteriormente. Sendo oportuno indicar o fato do texto dos Setenta (LXX), amplamente citado pelo Novo Testamento, traduzir a expressão acima com termos que, sugestivamente, a Igreja posteriormente usaria para designar o Messias e os líderes dos mosteiros cristãos:

ἕως χριστοῦ ἡγουμένου
até Cristo, igúmeno (guia)

A profecia das setenta semanas está conectada ao fim do sacrifício contínuo em Israel ocasionado pela abominação desoladora, outro dos sinais do fim da religião legítima quando o templo de Jerusalém foi definitivamente profanado por Antíoco Epifânio erigindo uma estátua de seu ídolo, Baal-Shomem sobre o propiciatório no lugar Santo dos santos, ocasião em que apresentou um porco como sacrifício. Isso é confirmado na expressão de Dn 9,27 que evoca claramente o nome do ídolo selêucida:

יְשֻׁבִית | זֶבַח וּמִנְחָה
e na metade da semana fará cessar o sacrifício e a oblação
וְעַל כַּנֶּף שְׂקוּצִים מְשֻׁמִּים
e sobre a asa das abominações virá o assolador (SHOMEM)

Entretanto, a profecia de Daniel tem na ideia de um נָגִיד – governador, algo de um messias, cuja descendência cortada determina a vitória de um remanescente sábio que haveria de, mesmo em meio à muita destruição, escapar e ser

recompensado com o cumprimento dos propósitos divinos – o reino do povo dos santos do Altíssimo, uma nítida referência à história dos judeus que se seguiria.

Assim, Daniel revela que estava determinada a senilidade³⁸ das instituições religiosas nacionais reveladas por Deus e, conforme cremos, o Novo Testamento revela o envelhecimento de tais instituições a fim de que o Reino de Deus esteja surgindo como uma novidade de vida a renovar todas as coisas.

Tal envelhecimento religioso, então, está vinculado à um ideário apocalíptico³⁹ responsável pelo despertar vocacional da comunidade dos essênios para operar a restauração do presente século mau, razão porque, através de seus centros espalhados por todo o país, tentava modificar a situação de modo pacífico, à medida que aguardava a manifestação da batalha final (ORRÚ, 1993, p. 46-47) em que os justos guerrearão contra os ímpios para varrer da face da terra a iniquidade na era messiânica.

E assim, podemos comprovar o caráter messiânico-coletivista da resistência sacra do modo de vida ascético, enquanto protesto social, empreendido pela comunidade dos essênios.

2.3.2 Peregrinação escatológica e messianismo neotestamentário

Outrossim, Sião permanece o foco do propósito de YHWH em relação ao futuro, o foco de uma visão abrangente na direção das tribos de Israel (cf. SATTERTHWAITTE, 1999, p. 127), pois acontecerá no tempo escatológico uma peregrinação a Sião na festa dos tabernáculos (cf. Zc 14,16-21) durante o reino dos últimos dias (cf. MITCHELL, 1997, p. 126), à semelhança da perspectiva escatológica fornecida por Zacarias, Miqueias, Isaías e Jeremias (cf. MITCHELL,

³⁸ Com a ideia de uma senilidade institucional, sinalizamos à interpretação das setenta semanas que relaciona a deposição da linhagem de Zadoque sob a dominação selêucida de Antíoco Epifânio ao cumprimento das setenta semanas. Trata-se da deposição de Onias III ao longo do Intertestamento. Para isso, ver a exegese empreendida por SILVA Jr. (2008), cuja premissa parte primordialmente das contribuições dadas pela abordagem feita por Grelot (1995) ao texto das setenta semanas de Daniel.

³⁹ De acordo com Schubert (1979, p. 68-69), os essênios se inserem na tradição do messianismo intertestamentário através de uma compreensão peculiar e rebuscada da doutrina messiânica, além de serem os sucessores diretos dos apocalípticos assideus.

1997, 165), do próprio saltério (cf. Sl 45; 72; 89; 110), enquanto “texto preditivo-escatológico” (MITCHELL, 1997, p. 198), assim como da orientação escatológica presente na forma final do livro dos Salmos (cf. MITCHELL, 1997, p. 298).

Podemos, então, perceber a estreita relação entre o culto ortodoxo preservado em Jerusalém por meio das romarias (cf. Sl 120-134 – os cânticos de romagem) ao monte Sião e o fim dos tempos, no qual haveria a peregrinação e subida dos povos à nova Jerusalém:

...ali os povos tomarão parte, junto com o Israel renovado e purificado, no banquete da salvação, caminharão na luz de Deus e o invocarão todos juntos. Trata-se de um movimento centrípeto para Deus, levado a cabo por Ele mesmo, Aquele no qual todos são admitidos a participar na plenitude da revelação outrora concedida a Israel, e incluídos a fim de receber e compartilhar da comunhão com o Seu Deus (FEINER; LOEHRER, 1976, p. 134-135).

Conforme a esperança veterotestamentária: “Na hora da consumação do mundo, sucede a concorrência dos gentios. Peregrinam ao monte de Deus. É esta uma ideia segura do A.T.” (VON RAD, 1929, p. 439-447 *apud* FEINER; LOEHRER, 1975, p. 60).

De acordo com Joachim Jeremias (1984, p. 371-374), a escatológica peregrinação dos povos é introduzida pela vinda de Deus através da manifestação de Sua glória ao mundo, pelo ressoar do apelo de Deus, assim como por uma caminhada dos gentios ao santuário universal em meio ao qual também os gentios pertencem ao povo de Deus e participam do banquete de Deus sobre o monte Sião, razão porque o monte Sião dos tempos finais se tornará o “lugar da presença de Deus no meio de seu povo a romper todos os limites em sacramento da presença divina a abranger e renovar o mundo.” (FÜGLISTER *apud* FEINER; LOEHRER, 1975, p. 60)

A implicação de tudo o que expomos até aqui, é a premissa de que assumir culturas marginais exige a construção de paradigmas, na elaboração de uma nova estrutura de plausibilidade, o que, tendo em vista a morte do Israel unificado e a extinção da dinastia davídica, continuou a ser proposto pelos messianismos vigentes e, finalmente, por uma espécie de messianismo cristão das origens, o qual enxerga em Cristo e em Seu corpo – a Igreja – o cumprimento definitivo do messianismo veterotestamentário, a um só tempo, individual e coletivo.

Em suma, o cumprimento individual e coletivo do messianismo veterotestamentário ocorre na Pessoa de Cristo com a qual a comunidade da Igreja é feita “uma só carne” (Ef 5,22-33). Eis, o ponto de partida para toda e qualquer eclesiologia bíblica.

Tais messianismos seriam preservados até o Novo Testamento através da crença popular em uma teocracia litúrgica para a qual os povos espontaneamente afluiriam e não através de uma dominação ideológica monarquicamente estabelecida por manobras estatais nacionalistas. De onde inferimos o modo como foi a revelação messiânica mantida, e isso menos pelos racionalistas teologicamente especulativos e politicamente pragmáticos do que pelos visionários apegados à tradição de Sião – a tradição profética em Israel das peregrinações populares à liturgia continuada na realidade de comunhão sacramental proposta pelo movimento de Jesus nas terras da Judeia.

O fato é que, a manutenção da ortodoxia pelo povo da centralidade cultual, povo da liberdade pactual, faria parte inegociável do imaginário coletivo desse mesmo povo e, tal manutenção não estaria livre de pressuposições, sendo estas, sobretudo, canônicas.

Em contrapartida, a ortodoxia de Sião estaria sujeita à fraqueza epistemológica e à vicissitude do modo de produção israelita, em ambos os casos, fatores históricos resultantes que incidem sobre a revelação de um Deus vivo, o Deus que assumiu a causa dos seus, e isso no seio de uma aliança de justiça e solidariedade, aliança mais tarde fortalecida e agitada pelos novos sopros de esperança de uma nova revelação messiânica.

Essa é a razão para enfatizarmos que, de acordo com a perspectiva canônica, a consolidação de uma revelação messiânica como imaginário coletivo é, em si mesma, pressuposicional, todavia, é veiculada como revelação proposicional em meio ao concreto da vida, as vicissitudes da história que, inclusive, tem como elemento central o Deus vivo presente em Seu culto.

É revelação viva a respeito de um Deus vivo sendo, portanto, sobrenatural e incondicional por sua própria natureza, mas também existencial e condicionada pelas ambiguidades da existência, além de pervadida pela falência espiritual

generalizada da humanidade como um todo, o que nos obriga a olharmos com melhores olhos para a religiosidade popular.

Assim, quando “a adoração e a monarquia entram em colapso” (WESTERMANN *apud* SMITH, 2001, p. 307) nos períodos exílico e pós-exílico, somente a subversividade litúrgica das massas populares serviria como fator, ainda que desarticulado, de permanência. De fato, não obstante sua desarticulação congênita, a religiosidade popular pode produzir messias e veicular messianismos⁴⁰, pois:

a judaicidade na religiosidade de qualquer período particular não é medida por critérios dogmáticos sem relação com as circunstâncias históricas efetivas, mas somente pelo que judeus sinceros fazem, de fato, ou acreditam fazer, ou – ao menos – consideram ser possibilidades legítimas (SCHOLEM, 1973, p. 282-283).

Nos dias de Jesus, por tudo isso, um falso dogmatismo não permitiu que se percebesse os sinais dos tempos messiânicos proclamados pela atuação do Espírito de Deus, desde Maria, Simeão, Isabel e tantos outros sinais atestados pelas Escrituras na sinagoga de Nazaré e pelo próprio Espírito de Deus na Igreja em Pentecostes, o que se constitui em um indício de que o messianismo de Jesus estaria assim atrelado às vítimas do sistema do templo daqueles dias e, portanto, aos pobres de YHWH, ao povo da terra, à religiosidade popular⁴¹.

Dessa forma, ressaltamos e salvaguardamos o paradoxo entre a vinculação da revelação messiânica com a teologia de Sião, de um lado, e a vinculação da religiosidade popular com a tradição de Sião, de outro.

Tal paradoxo serve como o berço do messianismo de Jesus, o Filho do Deus vivo, que assume para além de todo escândalo as dores humanas dos silenciados pelos vencedores na história dos homens. E, tal compreensão paradoxal do messianismo bíblico é a razão para tangenciarmos atualmente o fato de que:

⁴⁰ A esse respeito, vale ressaltar que “contra a religião ‘oficial’ imposta por uma tradição conservadora ligada ao passado (muitas vezes sustentada por uma classe sacerdotal institucionalizada), se faz valer o impulso de renovação de origem popular” (cf. LANTERNARI, 1974, p. 14). Trata-se em alguns casos de uma oposição polêmica à cultura hegemônica, sendo em alguns casos, todavia, feita por movimentos que “se difundem em regiões de modesta agricultura e criação, raramente zonas de grandes propriedades onde a economia é primitiva e os proprietários formam a ‘elite’ dirigente do lugar” (cf. QUEIROZ *apud* LANTERNARI, 1974, p. 205).

⁴¹ A respeito de movimentos messiânicos populares: “Todos esses movimentos surgiram no interior, entre os camponeses.” (HORSLEY, 2004, p. 56)

...a maioria dos livros de teologia do Antigo Testamento escritos durante o século vinte tem pouco a dizer a respeito da esperança messiânica do Antigo Testamento [...] Isso é verdade porque muitos desses temas afetam o diálogo judeu-cristão [...] e têm sido aludidos como pertencentes aos estudos intertestamentários e neotestamentários. Nesse tipo de investigação, as circunstâncias políticas do primeiro século depois de Cristo conduziram os judeus à visão de uma figura libertadora porvir encontrada na figura arquetípica de Davi, o rei, de onde se delineou certas passagens das Escrituras, as quais dão o contorno do papel do rei em cores excepcionalmente brilhantes (CLEMENTS, 1996, p. 51).

Assim sendo, se nos impõe agora que, para além do envelhecimento institucional do messianismo popular proposto pela antiga esperança do profetismo bíblico, trabalhemos a sua configuração tipicamente cristã.

3 MESSIANISMO NO NOVO TESTAMENTO

Seguindo adiante na proposta de evidenciar, a partir de Childs, a forma atual do cânon bíblico como reveladora de uma teologia bíblica do fenômeno do messianismo, trabalharemos, finalmente, a forma final do cânon do Novo Testamento, como fizemos em relação à forma final do cânon do Antigo Testamento. Assim, nossa proposta agora deve, então, se direcionar, primeiramente, aos Evangelhos sinóticos e joanino, e só depois, à teologia paulina.

Assim, demonstraremos como uma teologia bíblica do fenômeno do messianismo contempla o cumprimento neotestamentário do messianismo veterotestamentário traidado pelas peregrinações populares intertestamentárias a partir do (1) messianismo de Jesus presente nos Evangelhos sinóticos, além do (2) messianismo pneumático da experiência sacramental de Deus vivida pela Igreja conforme proposto pelo Evangelho joanino e, por fim, do (3) messianismo da eclesiologia pneumática formulada pela teologia paulina.

É significativo que o messianismo fundante do Pentateuco em sua revelação messiânica nos Profetas tenha sido, nos Escritos e no Intertestamento, escatologicamente determinado, não por proposições epistemológicas, mas por intuições litúrgicas em meio às peregrinações ao monte Sião, cujo cumprimento neotestamentário é a Igreja, enquanto institucionalmente peregrina e liturgicamente expectante.

A Igreja como povo da realidade sacramental é, pois, o cumprimento das promessas feitas a Israel como povo da liberdade pactual transformado paulatinamente em povo da centralidade cultural.

Em outras palavras, estamos nos referindo à ação sumo-sacerdotal do Espírito Santo em transformar os Santos Dons, e por eles, a Assembléia Eucarística, transfigurando assim o mundo em movimento peregrino de um novo êxodo, não mais capturado pelas vicissitudes a que esteve submetida a revelação canônica na história do antigo povo de Deus, mas na plenitude de que se reveste o seu novo estado – a ressurreição de Cristo e a consequente emergência da comunidade

messiânica em sua eclesiologia pneumática. Tão pleno e novo estado, pois, é verdade definitiva acerca do messianismo bíblico, o qual pode ser definido como último estágio do processo de realização da escatologia popular de um messianismo de tradição litúrgica.

A essa altura, todavia, é acertado pontuar que “tendo reconhecido ou descoberto a verdade, nós nos esforçamos para encarná-la nas instituições humanas,” (OLSON, 1982, p. 145) o que torna imprescindível alguma resposta à seguinte questão: De que forma seria possível encarnar institucionalmente a verdade definitiva acerca do messianismo bíblico? Política ou sacramentalmente?

De fato, teologicamente falando, a resposta a tão crucial questão passa por duas pneumatologias específicas, nas quais se encontram subjacentes duas diferentes propostas eclesiológicas na contemporaneidade. A tais pneumatologias, pois, é possível vincular o tema do messianismo como resposta à nossa questão a partir daqui.

Primeiro, a resposta de Jürgen Moltmann em *The Church in the Power of the Holy Spirit* destaca o viés fenomenológico (MOLTMANN, 1993, p. 04) essencialmente político que, todavia, é por ele proposto como uma tentativa de escapar aos extremos da práxis e da espiritualidade, fundindo-os no que chama a Igreja no Poder do Espírito. Tal pneumatologia de Moltmann pode ser descrita aqui com uma expressão cara à sua teologia como um todo. Trata-se da expressão “comunidade do êxodo”, cujos limites, a nosso ver, são estritamente veterotestamentários, o que é possível perceber até mesmo na própria expressão moltmaniana.

Segundo, a resposta teológica de Nicholas Afanassiev em *The Church of the Holy Spirit* e a resposta exegética subjacente de Childs, as quais nos servirão como uma espécie de extrato da teologia bíblica do fenômeno do messianismo que estamos propondo. Trata-se do *ethos* eucarístico-sacramental de uma eclesiologia pneumática, onde não apenas uma eclesiologia messiânica encontra-se atrelada ao messianismo veterotestamentário, mas, principalmente, uma eclesiologia pneumática emerge de um messianismo neotestamentário constituído pelas teologias sinótica, joanina e paulina, como veremos.

Assim, passemos a tratar agora dos três elementos norteadores deste capítulo como sendo: (1) a “comunidade do êxodo” moltmaniana como um messianismo circunscrito exclusivamente à esfera do Antigo Testamento; (2) a “comunidade do novo êxodo” do Espírito, expressão com a qual pretendemos designar a teologia do messianismo no Novo Testamento; e, por fim, (3) a eclesiologia pneumática, enquanto comunidade messiânica, a real e definitiva consumação da teologia bíblica do fenômeno do messianismo.

3.1 COMUNIDADE DO ÊXODO E O MESSIANISMO VETEROTESTAMENTÁRIO

Do que apresentamos no capítulo anterior, o messianismo coletivo proposto por Moisés e pelo profetismo israelita, sendo mantido no Intertestamento pela radicalidade dos essênios e pela informalidade das peregrinações populares, nunca excluiu a figura de um messias individual, apenas se mantinha na perspectiva de uma aliança feita por Deus com a comunidade de Israel em prol das nações como cumprimento dos propósitos divinos para a coletividade humana.

Sob a ótica neotestamentária, tal comunidade figura assim não apenas como instrumento, mas também como alvo das promessas – uma comunidade messiânica, cuja missão seria desempenhada sob a liderança de um novo Moisés, agora com fins de libertação universal, mas isso a partir de Jerusalém, lugar onde os discípulos deveriam esperar o derramamento do Espírito Santo, enquanto dom e tarefa em direção às nações da terra.

A essa altura, friseamos uma vez mais que a Igreja de Jesus Cristo, desde antes do Pentecostes, e a partir de então, inaugurou o cumprimento da revelação veterotestamentária e de parte do ideário apocalíptico intertestamentário.

De fato, no ministério de Cristo e dos apóstolos a profecia se cumpre e acontece a irrupção da hora da salvação de Jerusalém, como acentua Joachim Jeremias (1984, p. 121-189). Assim, “Vem a hora, e já chegou” (Jo 4,23) para os que “serão desse modo servos... e para os outros” (Is 56,6) que estão em “outro aprisco” (Jo 10,16) e serão alcançados, diz o Senhor, pelas “minhas testemunhas” (Is 43,10 e

At 1,8), o “servo a quem escolhi” (Is 42,1) a fim de que o seu “fruto permaneça” (Jo 15,16) e para que haja assim uma “casa de oração para todos os povos” (Is 56,7).

Tal profecia, já estava em processo de consumação durante o ministério de Jesus, como no caso do centurião romano de Cafarnaum (Mt 8) e dos gregos que o procuraram (Jo 12). É, todavia, no Pentecostes gentílico em At 10, que não-judeus se tornam igualmente portadores da revelação de um novo culto fundado na carne e no sangue do Messias como novo templo de Deus derribado e reedificado ao terceiro dia, enquanto verdadeiro e definitivo santuário eucarístico do Deus Vivo, sobre o qual o Espírito de Deus cumpre, por antecipação, as Escrituras na sinagoga de Nazaré (Lc 4,14-30), inaugurando assim o messianismo de Jesus.

Desde Nazaré a Jerusalém, inaugura-se assim um messianismo popular, onde a senilidade das instituições do antigo povo de Deus é, de uma vez por todas, confirmada na pregação de Estevão e da igreja primitiva a respeito de um “templo não feito por mãos humanas” (At 8,48) como legítima interpretação da realidade já reconhecida por Salomão (IRs 8,27) por ocasião da inauguração do templo de Jerusalém, além de ter sido ainda confirmada pela destruição de Jerusalém e de seu santuário (reformado por Herodes sob as benesses de Roma no Intertestamento) no ano 70 d.C. para que se tornassem evidentes as palavras de Jesus: “não ficará pedra sobre pedra sem que tudo seja derribado” (Mt 24,2).

Assim foi que naqueles dias se descortinou, diante dos olhos perplexos de judeus e gentios, a realidade de um reino messiânico imperecível, o qual é indubitavelmente forjado por meio do sofrimento dos servos do Senhor em todas as gerações, assim como da superação – mas não anulação – de tal sofrimento levada adiante pela ressurreição do Messias, o Senhor de servos – desde há muito e pelos séculos a fora – ultrajados, empobrecidos, perseguidos e ridicularizados.

O fato é que ainda ecoa o espírito das palavras: “a terra que foi angustiada, não será entenebrecida. Ele a envileceu nos primeiros tempos... mas nos últimos a enobreceu,” (Is 9,1) pois, afinal,

ao Senhor dos exércitos, a ele santificai; e seja ele o vosso temor e seja ele o vosso assombro. Então ele vos será santuário; mas servirá de pedra de tropeço, e de rocha de escândalo, às duas casas de Israel; de laço e rede aos moradores de Jerusalém, e muitos dentre eles tropeçarão... Liga o testemunho, sela a lei entre os meus discípulos – Is 10:13-16.

Dessa forma, entendemos que uma hermenêutica bíblico-messiânica auxilia na descoberta dos dados bíblicos – através da forma final em que se encontram no cânon da Igreja – como revelação divina compreendida nas virtudes e vicissitudes próprias de uma cultura, tanto a israelita, como as culturas santificadas pela Eucaristia da Igreja ao longo dos séculos.

Isso implica, indubitavelmente, em uma relevante releitura do messianismo bíblico que legitimamente reconheça o ingresso da revelação divina, em nada etnocêntrica, na história dos homens.

Em tal ingresso, ainda que se vislumbre algum tipo de progresso judaico por causa das instituições provenientes do movimento propulsor⁴², inicia-se na realidade um processo de morte, por envelhecimento, do *ethos* judaico, ao mesmo tempo, que a vida divina se faz cada vez mais presente e atuante nas culturas humanas com a encarnação do Verbo compartilhada pela experiência dos santos em todos os séculos, a experiência escatológica da plenitude do Espírito antecipada mediante o sacramento da Eucaristia, enquanto perene penhor da histórica encarnação de Cristo e contínuo Pentecostes.

Desde a revelação do Deus Vivo no Antigo Testamento, a “comunidade do êxodo” (MOLTMANN, 1971, p. 363) se torna portadora de uma revelação universal que, mais tarde, durante o Intertestamento, leva à morte o *ethos* judaico, ao ser preservada pelo imaginário coletivo da tradição de Sião que, por sua vez, se torna a legítima detentora de uma religião nacional e transnacional autênticas.

Precisamente aqui, reside o momento em que, por intermédio da encarnação do Verbo, a filha de Sião⁴³ se torna o lócus definitivo da revelação messiânica e da plenitude do Espírito que a santifica e dignifica como instrumento privilegiado e alvo final da missão messiânica que remonta ao movimento mosaico, à monarquia

⁴² O judeu-cristianismo, enquanto protocristianismo, tem sido vasta e minuciosamente abordado pela sociologia bíblica por autores como STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. **História social do protocristianismo**. os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo/São Leopoldo: Paulus/SINODAL, 2004. Além disso, é igualmente percebido em suas ligações institucionais com as primeiras gerações subapostólicas no significativo livro de SKARSAUNE, Oskar. **À sombra do templo**. as influências do judaísmo no cristianismo primitivo. São Paulo: Vida, 1982.

⁴³ Aqui, vale apontar na direção do valor dogmático das implicações cristológicas do cumprimento do messianismo veterotestamentário em e por meio da Virgem Maria, enquanto instrumento gerador da carne e do sangue de um Messias Divino-Humano.

israelita e, por fim, ao remanescente fiel, primeira geração de uma comunidade escatológica. Na melodia de um Theotokion⁴⁴ da liturgia bizantina:

O mistério oculto desde toda a eternidade e que os próprios Anjos não podem perscrutar, graças a ti, ó Mãe de Deus, foi-nos revelado sobre a terra: Deus uniu-Se à carne sem confundir as duas naturezas e por nós aceitou voluntariamente a Cruz, para ressuscitar Adão e salvar as nossas almas da morte.

Eis então a filha de Sião escatológica a condensar em sua pessoa a Vida que emana de uma teologia bíblica do messianismo, visto que, diferentemente do restante da Igreja, a Virgem foi, canonicamente falando, duas vezes coberta pelo Espírito Santo, isto é, tanto na encarnação do Verbo como na descida do Espírito no Pentecostes.

Em contrapartida, é neste ponto que Moltmann (1993, p. 109-207) manifesta a maior e mais evidente fraqueza de sua cristologia messiânica ao laborar na compreensão pneumatológica de uma total dependência da economia do Espírito à missão messiânica de Cristo, ainda que supostamente esteja propondo uma “Cristologia do Espírito” (MOLTMANN, 1993, p. 109) em que só os evangelhos sinóticos é que revelam “a missão messiânica do Jesus terreno negligenciada no dogma cristológico de Nicéia.” (MOLTMANN, 1993, p. 110)

Desenvolvendo a compreensão trinitária agostiniana, sem dúvida que o objetivo subjacente de Moltmann em defender a identificação entre teologia trinitária e economia trinitária, fica claro ao propor: “O começo da cristologia com a pneumatologia é o princípio para a uma cristologia trinitária para a qual o ser de Jesus Cristo é, de antemão, um ser-em-relacionamentos,” (MOLTMANN, 1993, p. 111) o que o leva à seguinte conclusão: “Portanto, a história de seu ser pressupõe as relações de seu ser com o Espírito e com o Pai.” (MOLTMANN, 1993, p. 115)

A essa altura, todavia, nos interessa sinalizar às consequências da cristologia messiânico-pneumatológica de Moltmann nas afirmações categóricas que seguem:

Neste parágrafo não iremos falar do “nascimento virginal”, como o faz a tradição dogmática, mas do nascimento de Jesus Cristo do Espírito Santo, pois este assunto não é uma questão da ginecologia mas é um tema da pneumatologia cristã. Embora narrada no Novo Testamento

⁴⁴ Trata-se de uma pequena melodia à Mãe de Deus, em grego é THEOTOKOS, entoada em momentos especiais da liturgia na Igreja Ortodoxa, razão porque não há citação supra, visto que não se tratam de livros acadêmicos.

apenas por Lucas e Mateus, e embora desconhecida em amplos círculos da cristandade primitiva, desconhecida por exemplo do cristianismo paulino e joanino ou sem importância para ele, a “partenogênese” passou a ser, desde o século III, parte constitutiva dos credos cristãos e da cristologia teológica. Não existe no Novo Testamento nenhuma doutrina teológica especial sobre Maria e também nenhuma confissão a ela como “mãe de Cristo”; mas com o início dos conflitos cristológicos surgiu, na Igreja antiga, uma Mariologia cada vez mais rica e abrangente, que a cada passo se afastava mais do testemunho neotestamentário e que em determinadas tradições cristãs foi tomada, inclusive, por fundamento básico para a cristologia. Em nenhum ponto se tornou tão grande a diferença entre a eclesiologia ortodoxa e a católico-romana e o Novo Testamento como na veneração de Maria, na mariologia teológica e nos dogmas marianos. Juntamente com ela cresceu também a distância da teologia eclesiástica da tradição judaica do cristianismo. Que afinidade tem a madona com o menino Jesus nos braços – “a deusa e seu herói” – com a mãe judaica Míriam e seu teimoso filho Jesus que dela se distanciou? Será que as raízes da veneração eclesiástica de Maria se encontram no culto à Diana de Éfeso ao invés de no Belém judaico? [...] Corresponderam esses enunciados confessionais ao testemunho neotestamentário? Podem ser evidenciados como parte constitucional teologicamente necessária da cristologia? Essa fórmula confessional ainda tem alguma mensagem hoje? Diz ainda a mesma coisa que dizia naquela época? [...] A partenogênese não é elemento básico da fé neotestamentária em Cristo [...] Não Maria, mas o Espírito Santo é a fonte da vida, a mãe dos crentes (MOLTMANN, 1993, p. 116-117 e 126).

Neste ponto, reside o afastamento de Moltmann da cristologia da Igreja. Contudo, é ainda preciso estar atento à própria natureza da proposta messiânica de Moltmann quando assume dada “justificação para a adoção teológica da análise Marxista e da crítica da ideologia no contexto ecumênico.” (MOLTMANN, 1993, p. 14)

De fato, tal adoção teológica da análise marxista está fundamentada na distinção entre messianismo pré-moderno e messianismo moderno, como segue:

No messianismo pré-moderno é o próprio Deus que desce e modifica substancialmente a realidade caótica, e não uma instituição humana. Seria uma ação de fora da história para dentro da história. Já o messianismo moderno – secularizado – não é a ação de um Deus que age desde fora, mas sim de uma instituição que se julga portadora da lei da história [...] A messianização de uma instituição é típico do mundo moderno (ROSSI, 2002, p. 76-77).

Nesta linha, é que Delumeau afirma:

Há em geral uma ligação entre febres milenaristas e grupos sociais em crise. Os atores dos movimentos escatológicos são freqüentemente marginalizados, desenraizados ou colonizados que aspiram a um mundo de igualdade e de comunidade (DELUMEAU, 1997, p. 17).

Assim, 'o caminho de Jesus Cristo', segundo Moltmann, esboça um messianismo neotestamentário de acento secularizado – típico da modernidade – e caracteristicamente marxista ao vincular o fenômeno sociológico do messianismo e uma sociedade sem classes como resultado da libertação dos oprimidos.

Tendo em vista, pois, as pressuposições subjacentes da proposta moltmaniana de messianismo, é mister que busquemos alternativas que reflitam menos tendenciosamente os traços essenciais do messianismo no Novo Testamento.

Nossa tentativa, como dissemos, residirá na busca de uma pneumatologia que manifeste ao homem moderno o significado de sua existência, oferecendo-lhe os meios para realizá-la plenamente – a opção preferencial pela cultura humana, enquanto macro-estratégia litúrgica que condiciona as micro-estratégias animadoras da esperança messiânica na contemporaneidade, evitando assim o apocalipsismo dos messianismos sectários.

Assim, nossa tarefa reside em trabalhar a pneumatologia como cumprimento neotestamentário da esperança veterotestamentária e cumprimento eclesial da esperança do mundo. Afinal, é indubitável assumir que “a doutrina da Igreja precisa encontrar o seu ponto de partida na doutrina do Espírito Santo.” (RATZINGER, 2006, p. 245)

Além disso, frisemos que a institucionalização política do messianismo veterotestamentário exigiu a morte e a ressurreição do ethos judaico nacionalista em meio à heróica perseverança do remanescente fiel na antiga tradição messiânica das peregrinações populares ao monte Sião e na ascese monástica da comunidade dos essênios.

Assim sendo, o messianismo de tradição veterotestamentária prenuncia, não uma comunidade do êxodo moltmaniana, mas a neotestamentária comunidade do novo êxodo do Espírito como o último contorno em vista do qual o fenômeno do messianismo se manifesta na forma final do cânon.

3.2 COMUNIDADE DO NOVO ÊXODO E O MESSIANISMO NEOTESTAMENTÁRIO

A comunidade messiânica se constitui, sobretudo, naquilo que estamos chamando de *ethos* eucarístico que, por sua vez, é a própria libertação messiânica, cuja prefiguração nos foi legada pelo messianismo coletivo do Antigo Testamento e da religiosidade popular intertestamentária.

Entretanto, tal pré-figuração da libertação messiânica não conheceu a experiência do Espírito, tal como se manifestou na sinagoga de Nazaré, na encarnação do Verbo e na comunidade messiânica, a Igreja nascente em Pentecostes, lugar da superação de toda e qualquer libertação meramente política em direção ao que foi chamado de *O Grito Litúrgico de Liberdade* por Käsemann, como veremos adiante.

Aqui, vale ressaltar que Käsemann (1983) em *Os inícios da teologia cristã* entende o Apocalipsismo como pertencendo às origens cristãs primitivas e uma espécie de teologia pré-pascal, sendo a esse respeito contraposto por Rudolf Bultmann (1983) em *Seria o apocalipsismo a matriz da teologia cristã?* ao propor a Escatologia, e não o Apocalipsismo, como *ethos* pré-pascal da Igreja das origens.

Não é difícil perceber que, tanto Bultmann como Käsemann, procuram consolidar a tendência da teologia moderna de assumir como ponto de partida da teologia aquilo que, ao contrário, a teologia ocidental no Medievo localizava como ponto de chegada do empreendimento teológico com o termo ‘novíssimos’, querendo indicar assim a renovação cósmica definitiva. Entretanto, sem reconhecer ainda os termos ‘escatologia’ e ‘apocalipsismo’, a teologia ocidental no Medieval termina suprimindo indiretamente a pneumatologia, supressão da qual não escapa a teologia moderna com sua abordagem do messianismo ainda desprovida da percepção teológica de uma eclesiologia pneumática em processo sacramental de realização messiânica do *eschaton*⁴⁵ antecipado na história pela Eucaristia, como estamos propondo.

⁴⁵ A palavra grega significa literalmente ‘último’, sendo igualmente um termo-técnico da teologia para se referir normalmente ao mundo vindouro.

A partir de tal percepção teológica – e com o fim de evidenciá-la – passemos então a tratar do aspecto neotestamentário do fenômeno do messianismo em três etapas: (1) o messianismo de Jesus na teologia sinótica; (2) a experiência de Deus na teologia joanina; e (3) a pneumatologia da Igreja na teologia paulina.

3.2.1 Evangelhos Sinóticos e o Messianismo de Jesus

O contexto histórico dentro do qual as narrativas dos Evangelhos Sinóticos apresentam o messianismo de Jesus é, sem dúvida, o da “manifestação dos pretendentes messiânicos e dos líderes de movimentos populares em Israel.” (SCARDELAI, 1998, p. 101) Naquele contexto,

um falso messias poderia ser definido como agente carismático encarregado por Deus com missão especial de sancionar mediante o apoio popular, medidas de justiça e liberdade antecipando assim o pleno restabelecimento do reino que Deus havia outrora prometido a Israel [...] A intolerável situação social criada pela dominação romana precipitou formas reivindicatórias de protestos e descontentamento popular (SCARDELAI, 1998, p. 103-104).

Assim, a incidência dos movimentos de libertação nos dias de Jesus fazia com que o reino messiânico fosse ideologicamente entendido como instrumento político libertador por parte de muitos judeus.

Sem dúvida, é sugestivo pensar a impossibilidade de conciliação entre tal concepção de reino messiânico e “o novo paradigma de salvação alcançado pela morte do messias cristão.” (SCARDELAI, 1998, p. 253) Afinal, a Igreja confessava Jesus como o Cristo exatamente por causa de sua morte, o que contrariava o próprio cerne do plano de redenção dos judeus naqueles dias. Eis, a alteração radical operada pela novidade da mensagem de Jesus em sua nova compreensão de reino de Deus.

Contudo, devemos limitar aqui a exposição sintética das ideias judaicas sobre o Messias na época de Jesus, não só por já ter sido exaustivamente feita pelos eruditos, mas também por não pertencer ao escopo desta dissertação o pano de

fundo subjacente à fé depositada nele como Messias. Neste ponto, o que nos interessa é pontuar a seguinte conclusão teológica sobre o messianismo de Jesus:

Dever-se-á então pensar que sua concepção do Reino de Deus e sua expectativa da grande Libertação se evadia ou em direção a uma Utopia pouco realista, ou em direção à febre apocalíptica exemplificada em alguns textos [...] Mas, no fundo, não se entra por um caminho errado, quando se pergunta a que modelo pré-fabricado Jesus tencionava reduzir sua missão? Não se passa com isso ao largo daquilo que constituiu sua originalidade? O essencial de sua vida não residia na *relação* que mantinha com Deus? (GRELOT, 1996, p. 218-220).

Se, entretanto, naquele contexto histórico: “Mais que os movimentos proféticos, e muito mais que o banditismo, os movimentos messiânicos tinham uma clara consciência política,” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 214) isso se torna inteiramente irrelevante à nossa conclusão teológica a respeito do messianismo de Jesus, visto que, à sua semelhança, naqueles dias tão conturbados, eram os “movimentos populares provavelmente ‘pré-políticos’ no sentido de lhes faltar uma compreensão consciente das forças socioeconômicas responsáveis pela intolerável situação do povo.” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 212)

Seguindo adiante em direção ao caráter mais propriamente teológico do messianismo sinótico, de acordo com Otto Belt: “o movimento de Jesus tem também seu passado pré-pascal,” (BELT, 1968, p. 141) todavia, em relação à era messiânica por ele inaugurada, mesmo a entronização de Cristo à direita do Pai sobre os céus “não é o fim do ministério messiânico de Jesus.” (BELT, 1968, p. 141) O fato é que:

Os cristãos lutavam com um problema: Se Jesus é de fato o Messias entronizado, por que Ele permanece no céu em vez de reinar sobre a terra, trazendo os tempos da bem-aventurança escatológica e restaurando o mundo caído à sua ordem perfeita original? Quando virá julgar o mundo e estabelecer o reino de Israel? Lucas responde: Jesus teve que ir ao céu, pois somente lá Ele receberia o dom escatológico do Espírito e o derramaria sobre os discípulos [...] O cumprimento escatológico deve ser preparado no céu e obtido da parte de Deus; porque a libertação vem de Deus e toda escatologia começa no céu (BELT, 1968, p. 144, passim).

O ponto é: a comunhão com o Pai, mantida por Jesus, é a grande libertação iniciada e vinda dos Céus, ou melhor, a comunhão entre o Filho e o Pai a se estender sobre a Igreja a partir do derramamento do Espírito em Pentecostes como cumprimento definitivo do dom escatológico na plenitude dos tempos. Tornar-se-ia inevitável o fato de que “a identidade do povo judeu não podia ser conquistada por

radicalizações concorrentes e mutuamente eliminatórias da Torá, mas unicamente pela descoberta da graça divina.” (THEISSEN, 1989, p. 87)

Em contrapartida, “os principais movimentos de renovação estavam enraizados no campo e determinados por tendências antijerosolimitas.” (THEISSEN, 1989, p. 47) Entretanto, é igualmente certo assumir o movimento de Jesus como um movimento popular composto de pessoas que, por causa da graça divina, abandonaram tudo por tão radical boa-nova não mais vinculada estritamente a Jerusalém, ainda que proveniente dali. De fato,

o radicalismo ético da tradição sinótica era um radicalismo itinerante que podia ser praticado unicamente sob condições de vida extremas e marginais. Somente era capaz de praticar e transmitir com credibilidade este ethos quem estava liberado das amarras cotidianas deste mundo, quem havia abandonado casa e campo, mulher e filhos, quem deixava os mortos enterrarem os mortos e tomava como exemplo os lírios e os pássaros. Este radicalismo tinha chance apenas dentro de um movimento de marginalizados [...] Com este papel marginal dos carismáticos itinerantes do cristianismo primitivo combina sua expectativa escatológica imediata (THEISSEN, 1989, p. 21-22).

E aqui, escapando ao debate entre Bultmann e Käsemann sobre se “escatologia pode ser identificada com expectativa distante, e apocalipsismo com expectativa iminente,” (SAND, 1983, p. 220) firmemos enfaticamente que “o eixo ideológico da mensagem ‘messiânica’ de Jesus pode ser situado na perspectiva da chegada escatológica do Reino de Deus, já presente entre os homens,” (SCARDELAI, 1998, p. 368) o que devemos, neste ponto, relacionar com a perspectiva de Childs (1992, p. 642) a respeito do uso sinótico do conceito Reino de Deus como forma de mudança, canonicamente articulada, de uma cristologia implícita para uma cristologia explícita, como passamos a abordar.

Para Childs, a tradição sinótica faz amplo uso das tradições messiânicas do Antigo Testamento. Nela, “a compreensão do antigo testamento é baseada na tradição cristã,” (CHILDS, 1992, p. 458) pois Mateus, por exemplo, aplica ao Cristo Jesus os títulos messiânicos do Antigo Testamento, enquanto Marcos, compreende o messianismo de Jesus como o segredo messiânico que “permanece um mistério (9.31f.), reconhecido pelos demônios, mas revelado apenas aos Seus discípulos pela Sua morte e ressurreição.” (CHILDS, 1992, p. 458) Lucas, por sua vez, não só

tenta provar que Jesus é o Cristo que cumpre as profecias, como o fez Mateus, mas procura estabelecer isso exegeticamente, passo a passo.

Assim, a Igreja conhece o movimento que vai do uso do Antigo Testamento ao uso do kerigma⁴⁶ cristão da morte e ressurreição de Cristo como compreensão caracteristicamente cristã do Messias, compreensão que gradualmente se desloca do cumprimento da profecia veterotestamentária à realidade neotestamentária da chegada do dom escatológico sobre Jesus na sinagora de Nazaré e sobre a comunidade cristã na experiência de Deus, o Espírito, a partir de Pentecostes.

Por isso mesmo, em Childs, o messianismo neotestamentário é, antes de tudo, paulino, visto que, a esse respeito, nos diz:

O ministério inteiro de Paulo é marcado por sua fé no messianismo de Jesus. O Cristo crucificado e exaltado é o Messias de Israel (I Cor.15.3ff.; Rom.10.9). Por outro lado, a cristologia de Paulo pode ser tanto descrita como compreendida sem qualquer referência às tradições do antigo testamento em torno do messianismo de Jesus (CHILDS, 1992, p. 456-457).

Na perspectiva de Childs, Paulo não somente cristianiza a terminologia do messianismo judaico, mas argumenta que “a morte e ressurreição de Jesus Cristo é o evento escatológico decisivo” (CHILDS, 1992, p. 457) do governo ou reino de Cristo, razão porque “para Paulo e para os Evangelhos, a pessoa e a obra de Cristo são o centro da cristologia.” (CHILDS, 1992, p. 459) Todavia, o mais importante é “compreender como o kerigma de Jesus foi recebido e transmitido no âmbito do Novo Testamento, o que equivale a dizer, como o testemunho se moveu de uma cristologia implícita a uma cristologia explícita.” (CHILDS, 1992, p. 642) A esse respeito, pois, permanece a insistência de Childs em que:

é o texto recebido da Escritura que é a base para uma Teologia Bíblica construída pela Igreja, mais do que um estágio pré-textual, ou um modo de existência do intérprete, ou mesmo, um construto imaginativo da práxis atual da comunidade cristã (CHILDS, 1992, p. 642).

Eis a razão para ele afirmar magistralmente o que mais nos interessa acentuar na construção de uma teologia bíblica do messianismo:

⁴⁶ Termo grego que significa ‘anúncio’, ‘pregação’, ‘proclamação’, sendo geralmente usado de maneira técnica na teologia como uma referência ao anúncio da morte e ressurreição de Cristo.

Jesus Cristo mesmo, e não a sua pregação, é o reino de Deus presente. Os discípulos não devem se preocupar, por isso mesmo, com 'os tempos e épocas' do reino (1.7f.) porque através do Espírito Santo são, eles mesmos, testemunhas do Cristo exaltado. Atos 1.7, então, formula uma resposta teológica à protelação da Parousia (CHILDS, 1992, p. 643).

Em Childs, dessa forma:

o mesmo movimento canônico se dá, ao se trabalhar uma cristologia ainda implícita nas etapas precedentes dos Evangelhos Sinóticos, até se chegar finalmente a uma cristologia mais plenamente explícita que recebe claramente sua continuidade tanto em Paulo como em João.” (CHILDS, 1992, p. 644)

Assim sendo, a discursão em torno do messianismo de Jesus nos faz enfaticamente ressaltar, a essa altura, que não é por acaso que na sinagoga de Nazaré, Jesus (cf. Lc 4,21) instituiu com base na Escritura (cf. Is 61,1-2) o Hoje escatológico da plenitude dos tempos messiânicos na expressão:

”Ἦρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη
Então, começou a dizer-lhes: Hoje se cumpriu esta Escritura

Toda densidade desta assertiva na sinagoga de Nazaré ainda está para ser explorada pela exegese neotestamentária. Por hora, nos limitemos a dois enfoques: (1) o *enfoque existencial* da irrupção do reino escatológico na Galiléia dos gentios (cf. Is 9,1) e seu corolário pneumatológico dada a importância capital da conjugação verbal Ἦρξατο – começou, na literatura lucana, visto que At 1,1-2 faz menção ao Evangelho, estabelecendo assim não somente a ligação entre os atos de Jesus e os atos dos Apóstolos, mas também a continuidade da obra do Messias nas ordenanças dadas aos apóstolos pelo Espírito Santo: ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου – tendo dado ordenanças aos apóstolos pelo Espírito Santo, matiz caracteristicamente sinótico de transição do messianismo neotestamentário; e (2) o *enfoque sacramental* da antecipação do tempo escatológico pela oferta dos gentios (cf. Rm 15,16) na plenitude dos tempos (cf. Gl 4,4) dado o significado crucial do verbo πεπλήρωται – se cumpriu, para a teologia paulina ao aplicá-lo à Igreja em Ef 1,23, como segue:

καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ,
e, sobre todas as coisas, o constituiu como cabeça da igreja, que é o corpo dele,
τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.
a plenitude daquele que cumpre tudo em todos.

Esse é o matiz caracteristicamente paulino de formulação do messianismo neotestamentário, razão porque ainda será necessário trabalhar a teologia paulina e a pneumatologia que dela decorre como formulação teológica por excelência do messianismo neotestamentário.

Antes, porém, é preciso dizer algo sobre a experiência mística do Espírito, conforme manifesta pela teologia joanina do Evangelho de João, enquanto experiência de fé por excelência do messianismo neotestamentário.

Em suma, o messianismo de Jesus paulatinamente se desloca, em nível de cânon do Novo Testamento, de uma perspectiva histórico-existencial para uma perspectiva escatológico-sacramental.

Desse modo, a resposta sinótica ao contexto histórico que circundou e ocasionou o messianismo de Jesus não se coloca como politicamente centrada, mas como necessariamente focada no modelo de comunhão entre o Messias e o Pai, modelo pelo qual os discípulos tudo abandonaram, tendo em vista a graça celeste que o Cristo sinótico não apenas representava, enquanto cumprimento das profecias veterotestamentárias, mas também encarnava em Sua pessoa, o que nos leva a reconhecer que:

A mais importante implicação de uma síntese entre Cristologia e Pneumatologia é algo a que a teologia não tem feito justiça: em ser concebido no Espírito, Cristo se revela como ser relacional no sentido absoluto. Ele não pode ser concebido nos termos de nossa existência individual, do ponto de vista empírico. Ele não é um indivíduo, mas uma Pessoa no sentido mais pleno dessa palavra. Sua existência implica, por definição, um corpo. A Bíblia fala dEle como o Messias nos termos de uma “personalidade corporativa” (o Servo de Deus, o Filho do Homem, etc.) e os Padres, seguindo Paulo, descrevem-no como a recapitulação de toda a humanidade, e ainda da criação (ZIZIOLAS, 2010, p. 78).

E aqui está o motivo para a teologia joanina localizar a Pessoa do Messias na realidade eucarístico-sacramental operada à luz do relacionamento interpessoal dos discípulos com o Espírito Paráclito⁴⁷. Igualmente, aqui reside o motivo para a teologia paulina enxergar a mesma realidade como operada pelo Espírito no seio da união mística entre a Igreja e Cristo, o Messias.

⁴⁷ Paráclito é o termo com o qual o Espírito Santo é designado na parte final do Quarto Evangelho na narrativa dos discursos de despedida de Cristo aos apóstolos no cenáculo.

3.2.2 Comunidade do Discípulo Amado e a Experiência de Deus

Iniciando assim a abordagem joanina de tal realidade eucarístico-sacramental⁴⁸, é preciso fazer duas ressalvas, pelo menos.

Primeiro, sinalizemos que, mais do que em qualquer outro momento, a teologia bíblica do messianismo encontra, na herança joanina, seu estágio definitivo, pois nela, a revelação de Deus, em Seu ser eterno, tem prioridade sobre Seu modo de revelar-se, de exercer Seu outro *modo de ser* na história da salvação que Ele planejou. De fato, a teologia joanina representa o desdobramento final da pneumatologia neotestamentária, ainda que não de sua formulação dogmática posterior pelos concílios ecumênicos da Igreja.

Segundo, indiquemos que a expressão ‘comunidade do discípulo amado’ é a forma dos estudos críticos contemporâneos designarem a herança joanina da tradição apostólica legada à Igreja.

De fato, para Raymond Brown, os estudos recentes sobre a eclesiologia joanina descrevem a comunidade do discípulo amado como portadora da chamada “herança joanina ou, mais precisamente, a do Discípulo Amado [...] A eclesiologia dessa herança se distingue pela sua ênfase sobre a relação do cristão individualmente com Jesus Cristo.” (BROWN, 1986, p. 106) Para ele, “Outro aspecto da eclesiologia joanina é a habitação do Espírito Paráclito no crente, e esse aspecto prossegue nas epístolas de João.” (BROWN, 1986, p. 107)

Em contrapartida, procurando elucidar a natureza defectiva da comunidade do discípulo amado e sua tendência separatista, Brown, em um primeiro momento de sua pesquisa sobre a eclesiologia joanina, nos propõe que “se os adversários afirmam que são mestres guiados pelo Espírito, o autor está lembrando a seus leitores que cada cristão joanino é mestre através do Espírito Paráclito e nele.” (BROWN, 1984, p. 148) Assim, é certo dizer então que: “ao discutir a eclesiologia

⁴⁸ Nesta parte, nossos esforços se concentrarão em elucidar – através do desdobramento final da pneumatologia neotestamentária proposto pela teologia joanina – a eclesiologia pneumática que estamos propondo como o messianismo coletivo próprio do Novo Testamento, o que nos permitirá trabalhar a teologia paulina como a sua formulação neotestamentária.

joanina, precisamos ver o conceito de Paráclito como outra faceta da ênfase que João dá ao relacionamento do indivíduo com Jesus.” (BROWN, 1986, p. 134)

Ainda naquele momento inicial de sua pesquisa, Brown arrisca uma identificação entre a pneumatologia joanina e os separatistas, passando em seguida a afirmar que:

O autor vê o sucesso de seus adversários sob outra luz. Como o Paráclito é “o Espírito da Verdade, que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece” (14,17), e é o Espírito que julga que o mundo é culpado (16,8-10), o sucesso dos separatistas no mundo é sinal de que eles não examinaram os espíritos. O espírito deles não é o Espírito da Verdade; eles pertencem ao Príncipe deste mundo. Jesus advertiu seus seguidores: “Se o mundo vos odeia, sabeis que, primeiro, me odiou a mim. Se fôsseis do mundo; o mundo amaria o que era seu; mas porque não sois do mundo e minha escolha vos separou do mundo, o mundo, por isso, vos odeia” (15,18-19) O sucesso é um sinal de que os adversários não pertencem a Cristo; é um sinal que se junta à convicção pessimista do autor de que a “última hora” está próxima (1 Jo 2,14) (BROWN, 1984, p. 150).

Até que ponto tal convicção é realmente pessimista não é indevido perguntar, pois afinal o próprio Brown afirma posteriormente⁴⁹ que

a comunidade do Discípulo Amado continua a advertir com o seu testemunho que à Igreja nunca é permitido substituir o papel único de Jesus na vida dos cristãos (BROWN, 1986, p. 156).

Assim, Brown finalmente reconhece que:

A tradição joanina conhece um Discípulo que foi ainda mais abençoado porque creu [...] Simão Pedro só reconhece o Senhor depois que o Discípulo diz a Pedro que é o Senhor (21,7). O amor aproximou mais de Jesus o Discípulo [...] e este se transformou na testemunha permanente por excelência, cujo testemunho é verdadeiro (21,24). Enquanto pessoa real, o Discípulo Amado, funciona [...] como a encarnação do idealismo joanino, todos os cristãos são discípulos e, entre eles, a grandeza é determinada pela relação de amor com Jesus, e não pela função ou ofício. Finalmente, mesmo quando o ofício é reconhecido na tradição joanina como necessidade pastoral, ele é visto através do prisma dos valores joaninos (BROWN, 1986, p. 116-117).

À luz de tal herança joanina, pois, é que devemos focalizar agora alguma das principais referências ao Espírito Santo no Evangelho de João a fim de detectarmos se a pneumatologia joanina é fruto daquela visão pessimista de uma eclesiologia ainda não-institucional ou se é resultado de uma comunidade amadurecida, cuja relativização do aspecto institucional da Igreja, longe de ser um desenvolvimento

⁴⁹ A esse respeito, vale datar os dois livros de Brown, mencionados supra, pois *A Comunidade do Discípulo Amado* foi escrito em 1979, enquanto *As Igrejas dos Apóstolos* em 1984.

escasso da eclesiologia, se funda em uma recusa eclesial explícita ao reconhecimento de uma relação meramente histórica entre Jesus e o Outro Paráclito, visto que:

João não chama de 'reino de Deus' a obra do messias, como a chamam os outros evangelistas, mas chama-a de 'vida eterna', ou seja, vida em comunhão com Deus para sempre [...] o messias no qual [...] crêem não é o da restauração política do reino de Deus [...] nem o da hegemonia do Templo ou da Sinagoga, nem o dos movimentos revolucionários [...] É o messias que dá vida (eterna, isto é, divina) aos que lhe dão crédito e seguem o seu caminho de doação no amor até o fim (KONINGS, 1997, p. 97).

Nossa maior ênfase reside, pois, em uma eclesiologia pneumática que sugira a impossibilidade de qualquer tipo de inferência teológica que afirme categoricamente o Filho como causa do Espírito no seio da pericorese⁵⁰ trinitária desde toda a eternidade, visto que é, ao menos, inusitado não negligenciar a contribuição de Vladimir Lossky a respeito das consequências eclesiológicas da cláusula *filioque*⁵¹ tão bem sintetizadas por Halleux (*apud* CONGAR, 2005, p. 277), como segue:

Reduzido à função de ligação entre as duas outras pessoas e subordinado unilateralmente ao Filho em sua própria existência, em detrimento da autêntica pericorese, o Espírito perde, com sua independência hipostática, a plenitude de sua atividade econômica. Este então será concebido como um simples meio a serviço da economia do Verbo, tanto no plano eclesial quanto no da pessoa. Aqui, a finalidade da vida cristã torna-se a *imitatio Christi* e não mais a divinização pelo Espírito Santo. Lá, o povo de Deus se encontra submisso ao corpo de Cristo, o carisma à instituição, a liberdade interior à autoridade imposta, o profetismo ao juridismo, a mística à escolástica, o laicato ao clero, o sacerdócio universal à hierarquia ministerial.

A essa altura, pois, é preciso firmar, à luz da fé transmitida canonicamente pela comunidade do discípulo amado, que Deus intenciona ser crido pelo que Ele é, muito mais do que por aquilo que Ele planejou ser a fim de realizar a obra de nossa salvação. Nesse último caso, tudo foi por Ele criado para glorificá-lo ao conhecê-lo. No caso anterior, tudo foi criado para ser com Ele glorificado em conhecê-lo.

⁵⁰ Termo técnico da teologia que se refere à reciprocidade das relações entre as Pessoas da Santíssima Trindade na eternidade.

⁵¹ Termo latino acrescido ao credo niceno-constantinopolitano pela teologia ocidental que significa “e do Filho”, fazendo referência assim à processão do Espírito Santo no seio da Santíssima Trindade como sendo “do Pai e do Filho”.

Assim é que nos interessa indicar que as consequências eclesiológicas do *filioque* estão, portanto, implicadas no modo como o Evangelho de João faz referência ao Espírito Santo.

Exegeticamente falando, em suas 16 menções à Terceira Pessoa da Trindade, o Evangelho de João a designa como: o Espírito Santo (4x), o Espírito (5x), o Espírito da Verdade (3x) e o Paráclito/Consolador (4x), o que, para fins didáticos, pode ser agrupado em 12 ocorrências.

Na primeira ocorrência, em 1,32, a relação histórica entre o Filho e o Espírito se revela no testemunho de João Batista acerca da descida histórica do Espírito sobre o Filho por ocasião de Seu batismo nas águas do Jordão.

Na segunda ocorrência, em 1,33, percebemos a continuação do testemunho de João Batista que agora faz referência ao Batismo com o Espírito Santo que haveria de ser historicamente ministrado pelo Filho.

Na terceira ocorrência, em 3,5-6.8 (tríplice ocorrência), notamos a ação histórica do Espírito em regenerar o homem, fazendo-o um “nascido do Espírito” na história em direção à eternidade.

Na quarta ocorrência, em 3,34, é sublinhada a singularidade da concessão do Espírito sobre o Filho na história.

Na quinta ocorrência, em 7,39 (relacionada à temática do capítulo 4), encontramos a interpretação joanina da “água” como sendo um símbolo do Espírito Santo, cuja vinda histórica se daria após a glorificação do Filho à destra de Deus nas alturas, isto é, a vinda do Espírito Santo no dia de Pentecostes.

Na sexta ocorrência, em 14,16, há a concessão histórica do Espírito da parte do Pai e mediante o Filho. Trata-se aqui da promessa do Filho cumprida em Pentecostes, onde o Filho a recebeu das mãos do Pai nas alturas e a derramou sobre a Igreja.

Na sétima ocorrência, em 14,17, aparece a relação histórica entre o Filho, o Espírito e os apóstolos e discípulos, onde o Espírito, procedente da Verdade que é o

Cristo Encarnado no Evangelho de João, já faz e fará mais ainda parte da experiência dos apóstolos e discípulos.

Na oitava ocorrência, em 14,26 (dupla ocorrência, onde o Paráclito/Consolador é explicitamente identificado como sendo o Espírito Santo), o envio histórico do Espírito sobre a Igreja é apontado como sendo igualmente realizado pelo Pai e em nome do Filho, e não apenas pelo Filho como na segunda, quinta, sexta, décima e décima segunda ocorrências.

Entretanto, é na nona ocorrência que será mais especificamente tratado o envio histórico do Espírito pelo Pai em 15,26 (dupla ocorrência, onde um paralelismo hebraico identifica as expressões *o Consolador* e *o Espírito da Verdade* como se referindo à mesma Pessoa da Trindade, já identificada na oitava ocorrência).

Nesse caso específico, sinalizemos enfaticamente que há, entretanto, não apenas (1) mais uma referência ao envio histórico do Espírito como sendo “da parte do Pai”, visto que o será igualmente “da parte do Filho”, mas há também (2) a única referência, no Evangelho de João, à processão ou procedência eterna do Espírito como sendo “do Pai” e sem que qualquer menção ao Filho a esse respeito seja feita em todo o Evangelho e em todo o Novo Testamento.

Na décima ocorrência, em 16,7, novamente a relação histórica entre o Filho e o envio do Espírito é sublinhada. O Filho aparece como o sujeito do verbo “enviar”, apresentando tal ocorrência a relação entre a Sua ascensão aos céus e a descida histórica do Espírito, como sendo procedente dEle.

Na décima-primeira ocorrência, em 16,13, ainda mais uma vez é feita referência à vinda histórica do Espírito. Aqui, é o único momento no Evangelho em que a vinda histórica do Espírito não é relacionada nem ao Pai, nem ao Filho, visto que se trata do ministério a ser realizado pelo Espírito, denotando assim a Sua autonomia hipostática.

E, por fim, a décima-segunda ocorrência, em 20,22, é a própria narrativa joanina da concessão histórica do Espírito, pois, como temos dito, o Evangelho de João também menciona a procedência histórica do Espírito como sendo do Filho, sendo contudo administrada sobre os Apóstolos na terra, e não apenas desde os

céus sobre toda a Igreja como na narrativa lucana dos Atos dos Apóstolos a respeito do Pentecostes.

De todo o exposto, podemos concluir o seguinte: exceto em uma ocorrência específica, o Evangelho de João está sempre fazendo referência ao envio histórico do Espírito Santo da parte do Pai e do Filho. De fato, entretanto, há uma ocorrência específica (a nona ocorrência supra citada) em que o Evangelho se refere não apenas a tal envio histórico, mas também refere-se estritamente à processão ou procedência eterna do Espírito Santo como sendo exclusivamente da parte do Pai⁵².

Em tão específica referência, o Evangelho de João revela algo a respeito do ser divino e, no máximo, algo acerca das relações eternas e interpessoais no seio da Santíssima Trindade, o que nos dá um alcance de referência, exegeticamente falando, limitado ao Espírito Santo no seio da Santíssima Trindade, ou ainda, a algo acerca do Espírito Santo em Seu próprio ser na dimensão da eternidade, e não da história da salvação.

A respeito da história da salvação tratam as demais ocorrências quando versam explicitamente sobre a relação histórica entre as pessoas da Trindade que revelam o ser divino na obra da redenção. Em tais ocorrências, contudo, o Jesus joanino não faz qualquer referência às relações eternas – intratrinitárias – entre as pessoas da Trindade.

É certo, por isso mesmo, que a dogmática da Igreja sempre tenha afirmado as Pessoas da Santíssima Trindade em termos eternos no que diz respeito à relação de origem que cada uma possui, isto é, o Pai como causa eterna inacessível

⁵² Dois textos auxiliares na questão do *Filioque* são marcados pelo aoristo grego. No primeiro texto, em 16,28, o aoristo ativo na 1ª. Pessoa do singular ἐξῆλθον – saí ou vim – é uma referência à geração *eterna* do Filho como sendo do Pai somente, seguida de uma referência ao Seu envio *histórico* como sendo igualmente operado pelo Pai por ocasião da geração operada pelo Espírito no seio da Virgem, exatamente como no caso da processão *eterna* do Espírito Santo que é somente do Pai e o Seu envio *histórico* procedente do Pai e do Filho. No segundo texto, em 19,34, o aoristo ativo na 3ª. Pessoa do singular ἐξῆλθεν – saiu – é uma referência ao “sangue e água” como saindo de dentro do Senhor Encarnado na cruz, de onde se percebe – em vista do fato de “água” no Evangelho de João ser um símbolo do Espírito – a alusão implícita ao Espírito, alusão que, no máximo, afirma a procedência *histórica* do Espírito como também pertencente ao Filho e não apenas ao Pai. Neste caso, entretanto, não existe qualquer implicação à procedência *eterna* do Espírito que, segundo 15,26, é exclusivamente “do Pai”, e não igualmente “do Filho”, o que não justificaria o acréscimo posterior “e ao Filho” feito pela teologia latina.

(Inacessibilidade), o Filho como gerado eternamente pelo Pai (Filiação) e o Espírito Santo como o que procede eternamente do Pai (Processão).

Assim sendo, a experiência do Espírito vivida pela comunidade do discípulo amado não trata apenas da descrição da obra salvífica do Filho – como os Sinóticos – mas da relação do crente com o Espírito Paráclito, marca típica daquela comunidade, de acordo com o próprio Brown.

Portanto, a experiência de Deus é, no Evangelho de João, o relacionamento sacramental com Jesus operado pelo Espírito Paráclito, e não apenas a aplicação da obra salvífica de Cristo. A experiência com a Pessoa do Espírito gera uma relação com a Pessoa do Pai naquilo que Ele é na Pessoa do Filho, e não apenas com o que Ele faz através do Messias no Espírito, o que nos faz afirmar que, para a comunidade do discípulo amado, o relacionamento pessoal com o Espírito Paráclito é o ponto subjetivo e deificante de comunhão com a carne e o sangue de Cristo, visto que:

τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζῳοποιῶν
O Espírito é o que vivifica

Não seria essa a razão para a teologia paulina igualmente acentuar τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ? De fato, a pneumatologia da Igreja, quer joanina, quer paulina, não se limita ao Espírito como mera relação entre o Pai e o Filho, nem se circunscreve ao Espírito como uma espécie de fator relacional, pura e simplesmente.

Há ainda, para a teologia joanina, aquele deificante relacionamento interpessoal do crente com o Espírito Paráclito, e não apenas um fator relacional gerado e efetivado pelo Espírito entre as hipóstases⁵³ trinitárias ou, como já realizara sob a antiga aliança, entre os membros de um pacto messiânico-libertador, pois “Jesus não é identificável com nenhum conceito de messias em voga no século I.” (KONINGS, 1997, p. 97) De fato, “Ele é messias enquanto sendo o filho de Deus num sentido único, conhecendo Deus como Pai por dentro,” (KONINGS, 1997, p. 97) visto que “Este é o exemplo a seguir no seio da comunidade.” (KONINGS, 1997, p. 97) Em relação aos seus membros, “Tudo o que eles podem ter esperado, alguma

⁵³ Termo original grego oficial do Concílio de Nicéia que foi traduzido para o latim como ‘pessoa’, sendo uma referência às três pessoas da trindade.

vez, em termos de messianismo encontrou em Jesus seu cumprimento e superação.” (KONINGS, 1997, p. 97)

Eis, então, a necessária implicação da processão do Espírito no Evangelho de João que revela como modelo à Igreja o Seu Ser eterno em relação interpessoal com o Pai, não sendo tal modelo reduzido a Sua missão relacional de redenção na história, o mesmíssimo caso do messianismo de Jesus, apresentado semelhantemente pela teologia sinótica como o mistério de um relacionamento interpessoal entre o Messias e o Pai mais do que o mistério de Sua missão messiânica de redenção.

Mesmo o Pentecostes joanino (Jo 20), revela características de verticalidade no dom do Espírito, associando-o ao sacramento do perdão dos pecados como poder celeste dado à Igreja sobre a terra pelo Filho (cf. Jo 20,22-23), o que já difere do Pentecostes lucano (At 2 e At 10), onde o perdão dos pecados se revela como o resultado sobrenatural da pregação de Pedro (At 2,38 e 10,43-44) concedido a todos os que crêem. De fato,

A primeira comunicação do Espírito Santo se fez ao conjunto de toda a Igreja, à Igreja, enquanto corpo, ou melhor, o Espírito foi dado ao colégio dos Apóstolos, àqueles a quem Cristo conferiu o poder sacerdotal de atar e desatar. Trata-se de uma presença do Espírito Santo não-pessoal, mas em função do Cristo que a concede para exercer a função de vínculo da unidade da Igreja (LOSSKY, 1982, p. 124).

Em suma, o cânon do Novo Testamento realiza a passagem de uma cristologia implícita nos sinóticos para uma cristologia explícita – como sinalizado por Childs – de acentuada tônica eucarístico-sacramental dada a proposta joanina de um relacionamento pessoal com o Messias veiculado pelo Espírito Paráclito, com quem é inevitável o relacionamento interpessoal deificante no seio da Igreja, pois:

Muito diferente é a comunicação do Espírito Santo durante a Sua vinda pessoal em que Ele aparece como uma Pessoa da Trindade, independente do Filho com respeito à Sua origem hipostática, ainda que enviada ao mundo “em nome do Filho”. Apareceu em cada membro do corpo de Cristo. Não se trata de uma comunicação do Espírito à Igreja, enquanto corpo. Essa comunicação está longe de ser uma função de unidade. O Espírito Santo se comunica às pessoas, marcando cada membro da Igreja com um selo de relação pessoal e única com a Trindade (LOSSKY, 1982, p. 124-125).

Em poucas palavras, a realidade neotestamentária de uma eclesiologia pneumática que, de fato, é:

O mistério da Igreja de um evento cristológico-pneumatológico. A Igreja é o mistério da unidade dAquele que é “um” e “muitos” – não dAquele que primeiro existe como “um” e finalmente se torna “muitos”, mas dAquele que é “um” e, ao mesmo tempo, “muitos”. Isso tem implicações significativas para a noção de *Heilgeschichte*. Essa noção é compreendida como significando um desenvolvimento histórico linear caracterizado por sequência e causalidade entre as suas várias fases. Tal compreensão pode ser empregada quando enxergamos a Igreja em termos de sua história, mas seria essa a abordagem correta quando a contemplamos em termos de sua natureza e mistério? Não há dúvida que o significado da dimensão pneumatológica da Igreja transcende o historicismo em sua linearidade dado o eschaton fazer parte da consciência histórica da Igreja. E isso se dá no Espírito. Isso não é abolir a história nos termos do platonismo, mas a transcendência da Igreja no Espírito tem lugar na e através da história, o que afirma a história, santificando-a ainda mais. O que é abolido é aquela causalidade histórica [...] Isso revela o Espírito como o *Spiritus Creator*, além de unir organicamente graça e natureza. A aplicação fiel do que estamos dizendo é que não podemos, nem minimamente, trabalhar com a noção de causalidade entre Cristologia e Pneumatologia ou eclesiologia. A Igreja não é chamada à existência por um fator pré-existente, seja cristológico, seja pneumatológico, mas é constituída simultaneamente por ambos. A prioridade cronológica dos eventos cristológicos sobre o Pentecostes é transcendida no Espírito – no Evangelho de João, o dom do Espírito é parte dos eventos cristológicos, sendo precisamente o papel do Espírito o de transcender a história linear, o que não faz da Igreja uma realidade menos cristológica. A Igreja é o Corpo de Cristo precisamente por ser um “corpo pneumático”. E assim, a Igreja se torna no Espírito a imagem da própria Trindade, na qual o essencial e o existencial, natureza e pessoa não são causadas uma pela outra, mas são idênticas uma com a outra, o que faz impossível qualquer distinção entre essência e evento na eclesiologia. Portanto, a dimensão pneumatológica da Igreja não é independente, nem subsequente à Cristologia. A Igreja é constituída pelo Espírito como Corpo de Cristo (ZIZIOLAS, 2010, p. 78-80).

Desse modo, a experiência do Espírito não continua simplesmente o messianismo de Jesus. Ela não é apenas a continuação do messianismo redentivo de Jesus na sinagoga de Nazaré. Ela revela o “outro Paráclito” (Jo 14,16) como outro modelo de relação íntima com o Pai, um relacionamento deificante mediado pela carne e o sangue do Messias, residindo aí o próprio cerne do messianismo neotestamentário – a pneumatologia da Igreja formulada pela teologia paulina, como passamos a expor.

3.2.3 Teologia Paulina e a Pneumatologia da Igreja

Assim é que nos importa, a essa altura, trabalhar mais um aspecto da teologia bíblica do messianismo neotestamentário que, na designação de James Dunn (2008), coincide com o terceiro aspecto da soteriologia paulina, o dom do Espírito.

Por isso mesmo, devemos firmar que a missão messiânica de Jesus é a transição do desfecho do messianismo político centrado no templo de Jerusalém para a inauguração sacramental da “nova esfera de salvação [...] a novidade do novo eón [...] A vida no Espírito (que) significa existência escatológica – vida na nova era.” (LADD, 2001, p. 450-451)

É, pois, entre a teologia sinótica do modelo de comunhão messiânica com o Pai vivido pelo Filho e a teologia joanina do outro modelo de comunhão mediante à experiência de deificação (a Theósis) operada pelo Espírito – cuja processão do Pai implica uma relação crente interpessoal – que se situa aquilo que preferimos designar como ‘o íterim messiânico’ da teologia paulina.

Se o messianismo de Jesus é escatologicamente determinado e a processão do Espírito eclesiologicamente consequente, o íterim messiânico paulino é pneumatologicamente orientado.

Por isso, a principal questão que precisamos enfrentar no que diz respeito ao messianismo em Paulo, a essa altura, é: Devemos assumir uma mística do Messias – a chamada ‘mística de Cristo’ – como presente nas expressões paulinas ‘em Cristo’ e ‘no Espírito’?

Se a resposta é positiva, a teologia paulina trabalha, de fato, uma eclesiologia do Espírito que revela a nova e definitiva era messiânica, enquanto pneumatologia da Igreja.

A esse respeito, apontemos às decisivas contribuições de Albert Schweitzer quando nos diz que, para Paulo, o Espírito, em relação ao Messias, é:

O princípio de vida de Sua personalidade messiânica e do estado de existência característica do Reino Messiânico [...] Paulo inevitavelmente chega a ver na manifestação do Espírito uma

eflorescência da glória messiânica dentro do mundo [...] o Espírito é a forma de manifestação dos poderes da ressurreição [...] A possessão do Espírito prova aos crentes que eles já estão transferidos do estado natural de existência para o sobrenatural [...] Estando no Espírito, resta ao crente [...] consistentemente viver no Espírito (SCHWEITZER, 2006, p. 221-222, 224).

Não é sem razão que muitos autores focalizam a teologia paulina como forma de redescobrir a teologia cristã-primitiva – uma eclesiologia do Espírito – visto que os textos paulinos são os grandes responsáveis pela compreensão do cristianismo primitivo, pois é inequívoco o caráter decisivo de que se revestiu a teologia paulina nos primeiros dias. (cf. DUNN, 2008, p. 25-54)

Vale frisar, então, que tal teologia sempre esteve conectada – autenticamente ou embrionariamente – com a ideia messiânica preponderante da união mística de Cristo com a Igreja operada pelo Espírito⁵⁴.

Trata-se do estar “em Cristo” na qualidade de membro do Seu corpo que é a Igreja. De fato, de acordo com Schweitzer:

os Santos estão unidos uns com os outros e com o Messias [...] o conceito da união [...] dos Eleitos uns com os outros e com o Messias necessariamente deu origem a um Misticismo de Cristo [...] eles participam juntos do modo de existência da ressurreição antes da ressurreição ter começado para o restante dos mortos [...] já são seres sobrenaturais, ainda que neles isto ainda não está manifesto [...] Toda esta doutrina mística do mundo como em processo de transformação juntamente com a humanidade nada mais é do que a concepção escatológica da redenção [...] o período Messiânico está começando [...] O conceito original e central do Misticismo Paulino é, portanto, que os Eleitos participam uns com os outros e com Cristo de uma corporeidade que [...] é capaz de adquirir o estado de existência da ressurreição [...] A peculiaridade do misticismo Paulino é precisamente que o estar-em-Cristo não é uma experiência subjetiva [...] mas algo que acontece [...] no batismo. A corporeidade, que é comum a Cristo e aos Eleitos, é chamada de o Corpo de Cristo [...] o estar-em-Cristo não é uma experiência subjetiva mas coletiva (SCHWEITZER, 2006, p. 147-148, 153-154, 156-157, 160, 162-163, 187).

A essa altura, devemos destacar que a contribuição de Schweitzer deve ser entendida como aquilo que enseja a perspectiva de Käsemann, mencionada

⁵⁴ Neste ponto, tangenciaremos os problemas críticos reconhecidos na modernidade acerca das questões introdutórias em torno da autoria dos escritos paulinos, visto que algumas vertentes do criticismo bíblico localizam a ideia de Corpo de Cristo como pertencente à herança paulina, negando-lhe a autoria paulina. Nossa ressalva se dá, por isso mesmo, por causa das contribuições do método histórico-crítico no sentido de não assumir tal ideia como ‘autenticamente’ paulina. Atualmente, o próprio criticismo está disposto a reconhecer a ideia como ‘embrionariamente’ paulina, como é o caso das contribuições da obra de BROWN, Raymond. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

anteriormente, sobre o grito litúrgico de liberdade, pois já em 1931, Schweitzer intuía acerca da teologia paulina que:

Dentre as manifestações do Espírito, o julgamento comum dava maior valor ao estático “falar em línguas” (glossolalia), que ocorria durante o serviço divino [...] A linguagem estática é, para ele, um orar a Deus, no qual o Espírito de Deus, que habita no homem, leva diante de Deus em suspiros que não podem ser expressos, aqueles desejos por libertação da mortalidade, os quais de tão intensos estão além de todo pensamento e palavra [...] Era dada a oportunidade para as atividades dos oradores estáticos e dos profetas na ação de graças da Ceia do Senhor. Esta era a principal característica do serviço [...] a ação de graças era confiada àqueles que possuíam o dom da linguagem estática e aos profetas (SCHWEITZER, 2006, p. 227-228).

Na esteira de Schweitzer, como temos sinalizado, Käsemann trabalha, portanto, o que chama de *O Grito Litúrgico de Liberdade*, identificando-o com a intercessão do Espírito em Rm 8. Para ele,

a experiência do Espírito foi a característica do cristianismo pós-pascal [...] o Espírito Santo representava o dom escatológico por excelência [...] Compreendemos melhor atualmente a evolução da pneumatologia cristã primitiva [...] o significado escatológico dado ao Espírito levou a acentuar as manifestações terrenas de um poder sobrenatural. A sujeição teológica e prática do entusiasmo foi a primeira prova que a jovem igreja deu de si [...] A Igreja era vista como manifestação terrena do mundo transcendente [...] Para Paulo, a orientação eclesial não é a nota dominante. Antes, esta nota tem a qualificação cristológica do Espírito [...] Paulo ainda não desenvolve institucionalmente aquela posição inicial [...] O Espírito age na Igreja e na vida dos cristãos porque e enquanto forma o corpo de Cristo. Deste modo, fica mais fácil resistir à domesticação eclesial do Espírito [...] Por outro lado, o conceito paulino de Espírito se expõe mais aos perigos do carisma (KÄSEMANN, 2003, p. 195-198).

E, especificamente falando sobre os suspiros inexprimíveis do Espírito em Rm 8, Käsemann propõe sua exegese nas seguintes palavras:

Como lugar destes suspiros, devemos considerar, de preferência, a comunidade reunida para o culto [...] o testemunhar com o Espírito tem lugar no culto [...] significa a força que enche toda a assembléia. Em aclamações e invocações extáticas [...] o Espírito, no culto, vem ao encontro de nossas experiências espirituais, de modo diretamente objetivo, e o faz não sem palavras, mas com os clamores dos entusiastas [...] Não se trata de palavras não ditas, mas de palavras indizíveis, não podem ser comunicadas e que, em linguagem celeste, revelam mistérios [...] os suspiros inefáveis dos nossos versículos não são mais do que orações feitas falando “em línguas” [...] A intercessão não é adaptação à nossa fraqueza, mas representação com autoridade, podendo assim ajudá-la [...] Aqui, a glossolalia aparece como um cumprimento da promessa veterotestamentária segundo a qual, no tempo do fim, será revelada aos homens uma linguagem celeste [...] anuncia aos não crentes a chegada do tempo do fim [...] mesmo quando oramos a Deus, ainda não compreendemos a nossa condição [...] Por isso, o Espírito deve vir

em nosso auxílio, não para livrar-nos da condição terrena, mas para, em nosso lugar, gritar para Deus a nossa miséria, com suspiros inefáveis. É o que se dá nas invocações da glossolalia [...] Elas não são o cântico angélico, que os coríntios julgavam ouvir, mas a prova de que os crentes ainda devem participar do coro que sobe das profundezas da criação não remida [...] Longe de entender, com os entusiastas de Corinto, o êxtase e especialmente a glossolalia como sinais de que a comunidade cristã foi transportada com Cristo para a realidade celeste, o Apóstolo vê neles o gemido daqueles que, chamados para a liberdade, ainda se encontram sujeitos aos conflitos interiores e à morte e que clamam por renascerem com a nova criação. É isto o que aparece aqui como obra específica do Espírito e, por isso, como a marca do culto cristão conduzido pelo Espírito [...] As assembleias comunitárias do cristianismo primitivo correram o risco de cair entusiasticamente em uma doxologia que as subtrairia da realidade terrena e dos seus conflitos interiores, proclamando uma comunidade sem o mundo e além do mundo. É por isso que Paulo diz, numa crítica de inaudito radicalismo, que não sabemos orar como convém. Com estas palavras, ele não atacava os aflitos ou perplexos, mas os pneumáticos, citando, por isso, como exemplo, os que falavam em línguas. O grito de liberdade deve contribuir profundamente para determinar uma oração que agrade a Deus e para um reto culto cristão, no qual precisamente não devemos esquecer a solidariedade com o mundo (KÄSEMANN, 2003, p. 205-217).

Falando em outro contexto sobre *Os inícios da teologia cristã*, Käsemann menciona grupos distintos do carismatismo cristão primitivo considerando que:

Ambos os grupos têm em comum a ardente expectativa imediata como distintivo especial deste mais antigo entusiasmo, desperto pela Páscoa, expectativa esta na qual se tem a esperança de que ao menos uma parte da primeira comunidade experimentará ainda em vida a parousia; e dentro da qual se celebra a Eucaristia como antecipação do iminente banquete celestial (KÄSEMANN, 1983, p. 237).

Ao contrário, inevitavelmente fiel às suas raízes protestantes, Dunn não é inteiramente familiar ao que chama “a ‘mística’ em Cristo da soteriologia⁵⁵ de Paulo, em que Cristo é visto como uma pessoa corporativa ‘na’ qual os crentes podem encontrar-se a si mesmos” (DUNN, 2008, p. 368). Por isso mesmo, desqualifica a ideia de uma dimensão mística na teologia de Paulo, apontando tendenciosamente ao texto de Weiss que procura resgatar o *background* filosófico prevalecente entre os antigos da seguinte forma:

Diz-se que Cristo não está apenas em uma pessoa mas em todos os fiéis e que ao mesmo tempo todos os fiéis estão em Cristo. Isso só é possível se a ideia de Cristo se tornar vaga e sua personalidade for dissolvida de maneira panteística [...] nos escritos de Paulo ‘ser em Cristo’ significa ser completamente absorvido numa união mística

⁵⁵ Termo técnico da teologia para a ‘doutrina da salvação’.

com o Senhor celeste [...] Aos olhos de Paulo a Pessoa é metafisicamente idêntica ao Espírito impessoal. Ele podia fazer essa equação porque estava treinado no pensamento do seu tempo, que não traçava uma linha divisória clara entre ideia abstrata e personalidade... (WEISS apud DUNN, 2008, p. 467-468).

Eis o motivo da indagação de Dunn:

Como podemos falar de Cristo como um corpo que consiste em seres humanos [...] ou concebê-lo como de alguma maneira 'dentro' de outros indivíduos e ainda assim vê-lo como pessoa em forma humana reconhecível, que voltará sobre as nuvens? (DUNN, 2008, p. 468-469).

À resposta aleatória de Herman Ridderbos, o qual investe em uma espécie de alerta ao fato de que “alguns optam por pensar aqui apenas num sentido geral de influências do pensamento místico helenista” (RIDDERBOS, 2013, p. 61), corresponde a tentativa de N. T. Wright em responder a indagação de Dunn.

Sua resposta, primeiramente, reconhece que Jesus, como Messias, assume em si mesmo tanto a identidade como a vocação de Israel. E, apesar de Wright mencionar as sugestões de Sanders e Dunn a respeito da impopularidade atual da perspectiva de Schweitzer sobre o misticismo paulino, identifica em Dunn uma ampla aceitação da eclesiologia sacramental, própria do conceito de misticismo proposto por Schweitzer, especificando o reconhecimento da parte de Dunn de que tal conceito seja igual ao dos teólogos católicos (cf. WRIGHT, 2013, p. 815-825).

Assim, em nossa perspectiva, a grande contribuição da teologia paulina de Wright reside em trabalhar o messianismo neotestamentário, precisamente a esse respeito, quando nos diz que:

A questão de uma 'cristologia corporativa', está contida em frases como *en Chisto* e imagens como 'o corpo do Messias' [...] a linguagem e o pensamento 'incorporativo' frequente em Paulo são bem melhor explicados em termos de sua crença de que Jesus era o Messias de Israel [...] o povo de Deus e o Messias de Deus estão tão intimamente ligados que a verdade a respeito de um, é igualmente verdade a respeito do outro, sendo esta a chave vital de compreensão da relação entre 'incorporação' e 'justificação', entre 'participação' e 'atributos forenses' da soteriologia de Paulo (WRIGHT, 2013, p. 825-826).

Em outras palavras, o grande mérito de Wright reside – para o fortalecimento de nossa argumentação a essa altura da presente dissertação – em conectar à questão do messianismo de Jesus o próprio *Mitte* (centro) do pensamento de Paulo que, para alguns, “reside na justificação pela fé ou na participação sacramental ou

em ambos.” (BEKER, 1980, p. 12 apud SILVA Jr., 2014, p. 49) Para Wright, no entanto, o messianismo de Jesus é o próprio centro da teologia de Paulo, pois afirma inequivocamente que: “a teologia de Paulo se volta, ao seu próprio centro, na crença de que Jesus de Nazaré era e é o Messias de Israel.” (WRIGHT, 2013, p. 816) Sem dúvida, para ele:

Paulo fala igualmente de uma jornada suplementar a ser realizada ‘no Messias’, onde ‘Messias’ claramente denota não simplesmente a pessoa individual de Cristo, mas também o povo que encontra sua identidade e, em termos mais cruciais, sua identidade nEle [...] estar ‘no Messias’ desse modo não possui simplesmente um significado escatológico de evento-meta, como proposto por alguns. Antes, é ‘escatológico’ tanto como realidade pessoal como corporativa. No Messias Jesus, Deus tem cumprido seu projeto de fazer convergir a raça humana para uma nova unidade, e aqueles que crêem nEle são incorporados dentro desta *koinonia tes pisteos*, deste discipulado da fé em que suas diferenças prévias são superadas (WRIGHT, 2013, p. 833).

A esse respeito, devemos lembrar que, mesmo Dunn, reconhece que o sentido da corporatividade da Igreja se relaciona à participação em Cristo que, por sua vez, para ele, “é irredutivelmente corporativa.” (DUNN, 2008, p. 470) Além disso, devemos frisar este ponto como o grande mérito de Dunn ao trabalhar o que chama de o “terceiro aspecto da iniciação cristã no pensamento de Paulo” (DUNN, 2008, p. 485) identificando-o com o carismatismo ocasionado pelo Espírito Santo nas primeiras comunidades cristãs, ponto em que Dunn em muito se aproxima das contribuições de Käsemann, expostas anteriormente.

Tais perspectivas, portanto, nos ajudam a traçar um quadro da pneumatologia paulina sob o influxo da eclesiologia pneumática como parte integrante da teologia bíblica do messianismo.

A esse respeito, se, para Käsemann, o grito litúrgico de liberdade é identificado com a intercessão do Espírito em Rm 8, para Dunn, tudo está vinculado ao chamado terceiro aspecto do pensamento de Paulo, o recebimento pessoal do Espírito. À justificação e ao estar em Cristo soma-se “este terceiro aspecto (que) é realmente o mais proeminente dos três.” (DUNN, 2008, p. 485, acréscimo nosso)

Semelhantemente, Günkel (1888) já sinalizara ao aspecto decisivo da experiência – e não ao da erudição – de Paulo, além de enfatizar as manifestações primitivas do Espírito, como o consenso exegético depois dele tem reconhecido,

pois, Paulo, ao afirmar que “muito antes de o Espírito ser um tema de doutrina, foi um fato na experiência da comunidade,” (SCHWEIZER apud DUNN, p. 487) de fato:

não se afastou da ideia do Espírito como o Espírito experimentado [...] Mas era suficientemente experiente para deixar de cercar a dimensão experiencial com testes críticos e insistir em Cristo [...] como norma fundamental, pela qual deviam ser avaliadas todas as pretensões de experiência do Espírito” (DUNN, 2008, p. 495).

Aplicando as suas contribuições à realidade atual, Dunn nos diz que:

cada um dos três aspectos [...] de Paulo atraiu, caracteristicamente, uma das três linhas do cristianismo ocidental: a justificação para o cristianismo protestante, a mística eclesial ou sacramental para o cristianismo católico e o recebimento do Espírito para o cristianismo espiritual ou carismático [...] O empenho para de alguma forma entrelaçar essas três linhas tem sido com muito acerto uma característica da preocupação ecumênica (DUNN, 2008, p. 475).

E, em uma nota absolutamente esclarecedora, afirma ainda:

A riqueza da espiritualidade e do culto ortodoxos exigiriam análise com abordagem diferente, (visto que) há necessidade de analisar esse terceiro aspecto da teologia de Paulo (em face dos) interesses ecumênicos contemporâneos (DUNN, 2008, p. 475, acréscimo nosso).

Por tudo isso, devemos enfatizar, a essa altura, que as cartas paulinas formulam assim uma pneumatologia, norteando a compreensão do cristianismo primitivo, razão porque, posteriormente, a Igreja interpreta o corpus paulino ao estabelecer a normatividade da tradição paulina e ao conectá-la à ideia paulina preponderante da união mística entre a Igreja e o Messias. Em poucas palavras, a verdade proeminente a respeito do estar “no Messias”, o “estar em Cristo” na qualidade de membro do Seu corpo que é a Igreja.

Entretanto, é indispensável notar que o nosso ponto não reside no estado de desenvolvimento pré-textual das cartas autenticamente paulinas em relação àquelas que são chamadas de dêutero-paulinas, o que ocasiona a opção de alguns por uma “herança viva de Paulo” (BROWN, 2004, p. 600-605) posterior aos seus escritos. Ao contrário, nosso ponto reside no estado final do corpus paulino – a forma canônica final – em que a Igreja estabeleceu a tradição paulina como revelação autoritativa e normativa advinda do evangelho paulino, enquanto sua doutrina a ser preservada. Neste viés interpretativo, há de fato uma pneumatologia sacramental da Igreja no próprio cânon do Novo Testamento.

Só nos resta, então, elucidar as contribuições de Childs à construção de uma teologia paulina do messianismo.

Antes de tudo, devemos salientar que Childs não rompe com o método histórico-crítico, mas procura preencher suas lacunas. Para ele, “A análise crítica do texto do Novo Testamento é essencial para qualquer estudo sério das cartas de Paulo.” (CHILDS, 2008, p. 14) Entretanto, significativamente observa:

Eu tenho procurado delinear duas diferentes abordagens ao intérprete da bíblia: a histórico-crítica (em todas as suas várias formas) e a confessional ou canônica. E tenho argumentado que o problema hermenêutico básico à interpretação surge porque tais abordagens não podem ser nem fundidas, nem separadas (CHILDS, 2008, p. 26).

Em relação ao Corpus Paulino, como um todo, é decisiva sua afirmação de que a linha norteadora da abordagem canônica à teologia paulina reside na relação dialética entre a Carta aos Romanos e as Cartas Pastorais.

Assim, propõe a relação entre Romanos e as Pastorais como uma ressignificação hermenêutica da Igreja antiga ao estabelecer a forma final do cânon do Novo Testamento. Para ele, “Romanos foi rapidamente recebida como uma introdução ao corpus paulino por causa do seu conteúdo, posição e formulação magistral do evangelho paulino,” (CHILDS, 2008, p. 69) enquanto, em relação às Pastorais, afirma: “O que tem mudado na abordagem feita pelas Pastorais não é o conteúdo do evangelho, mas a maneira pela qual seu conteúdo tem sido apropriado e tratado.” (CHILDS, 2008, p. 72) De fato,

Enquanto a carta aos romanos introduz o corpus paulino com a formulação mais compreensiva de Paulo sobre sua teologia por rever os tópicos centrais de sua atividade missionária inteira, as Pastorais refletem um retrato de Paulo oferecendo seu testemunho final, visto que estava esperando sua morte iminente” (CHILDS, 2008, p. 70).

Neste ponto, Childs nos faz notar que a compreensão do Evangelho paulino foi alargada no arranjo canônico feito pela Igreja, pois:

Nas pastorais, o conteúdo do evangelho é designado como *paratheke*, a tradição sagrada que tem sido confiada tanto a Paulo como a seus cooperadores [...] o evangelho é interpretado como ‘sã doutrina’, um conteúdo doutrinário que se mostra oposto ao dos falsos ensinamentos (1 Tm 1:10; 6:3; 2 Tm 1:13; 4:3; Tt 1:9, 13) (CHILDS, 2008, p. 72).

Não se trata de uma modificação ou acréscimo à Paulo, apesar de que as Pastorais têm sido acusadas de “mudar a compreensão paulina genuína do Evangelho como o poder de Deus para a salvação (Rm 1:16) para um conceito mais formal e estático de doutrina reta.” (CHILDS, 2008, p. 72)

A esse respeito, é decisiva a inclinação de Childs às contribuições do exegeta romano Gerhard Lohfink, ao afirmar:

Eu concordaria com o argumento de Gerhard Lohfink quando propõe que o evangelho não teria sido interpretado por um conceito de *sã doutrina*, mas, ao contrário, que a *sã doutrina* teria sido definida como evangelho (cf. o paralelo em Rm 6:17, a despeito de Bultmann). O que teria mudado na abordagem das Pastorais não é o conceito de evangelho, mas o modo de como se apropriar e de como manter tal conteúdo (CHILDS, 2008, p. 72).

Assim, é possível entender que, se houve uma mudança específica no desenvolvimento do corpus paulino, isso não se deu com fins de atualização do ensino apostólico em um contexto pós-paulino posterior, mas para atender a finalidade de preservação de uma teologia perene específica, razão por que Childs assevera:

Uma das maiores mudanças introduzidas pelas Cartas Pastorais foi a mudança do retrato de Paulo [...] O Paulo das Pastorais não aplica sua compreensão do evangelho a uma nova e particular situação histórica [...] seu ensino tem se tornado um meio pelo qual outros confrontarão a falsidade e a heresia [...] Sua teologia não se desenvolve, nem cumpre uma função de atualização diante de novos contextos. Antes o movimento canônico se propõe a colecionar as cartas de Paulo dentro de um corpus normativo de Escrituras. O processo do cânon estava para incorporar a teologia de Paulo dentro da categoria de *sã doutrina*. Seu ensino recebe a função de estabelecer o contexto normativo, dentro do qual as gerações posteriores de líderes cristãos combateriam as investidas das heresias (CHILDS, 2008, p. 72).

De fato, “o retrato de Paulo que se tornou um modelo do ensino fiel evidenciou os sinais de uma tradição paulina viva que, de suas outras cartas, tem sido legada em um crescimento orgânico.” (CHILDS, 2008, p. 74) De onde, então, pode-se assumir que:

os escritos de Paulo se tornam o meio fidedigno de doutrina reta, não como um depósito inanimado de credos doutrinários pré-fixados [...] o legado escrito de Paulo [...] era uma espécie de guia contínuo para a vida da Igreja (CHILDS, 2008, p. 74).

Por isso, o reconhecimento de que “as Pastorais fortalecem a continuidade da fé apostólica, tanto pregada quanto preservada.” (CHILDS, 2008, p. 75) Nelas, “há uma mudança do Paulo ativo das primeiras cartas ao Paulo passivo que tem completado sua carreira de servir o Evangelho e agora está para passar a tocha aos seus mais fiéis colaboradores.” (CHILDS, 2008, p. 75) Por isso mesmo,

as cartas de Paulo não servem tanto como escritos ocasionais simplesmente, mas agora são recebidas como Sagrada Escritura a fim de se tornarem o veículo escrito pelo qual seu evangelho é continuamente atualizado pelo Espírito Santo por todas as gerações sucessivas (CHILDS, 2008, p. 75-76).

No próprio seio das Sagradas Escrituras e, portanto, no âmago da própria tradição, o fato é que:

a estrutura canônica estabelece uma interação dialética dentro do contexto do corpus paulino entre o universal e o particular, entre o conteúdo católico do Evangelho e as necessidades singulares de cada igreja local, entre a sua doutrina de Paulo e as particularidades de sua aplicação (CHILDS, 2008, p. 76).

Fica clara, então, a distinção – típica de Childs – entre o Paulo histórico e o Paulo canônico, como segue: “Eu concordaria que, às vezes, uma distinção entre a teologia do ‘Paulo histórico’ e aquela do corpus paulino pode ser feita.” (CHILDS, 2008, p. 77) Portanto,

a tarefa exegética envolve não somente redescobrir a intenção histórica de um autor antigo, mas também abraçar como tal a atividade do leitor moderno ao interpretar. A aventura dialética de estabelecer um diálogo entre as particularidades das cartas paulinas originais e o lugar canônico da tradição paulina envolve um elemento a mais em tal empreitada, isto é, os objetivos e intenções do leitor moderno (CHILDS, 2008, p. 77).

De fato, há toda uma hermenêutica envolvida, pois:

a motivação maior para se comparar a contingência e a coerência dentro do corpus paulino reside em obter os melhores insights a respeito de como o testemunho apostólico acerca do evangelho no passado pode ser atualizado por meio da obra do Espírito ao instruir a Igreja no presente (CHILDS, 2008, p. 77).

Afinal, “O cânon cristão não é simplesmente um depósito de tradições do passado, mas um veículo dinâmico pelo qual o Senhor ressurreto continua, através do Espírito Santo, a guiar, instruir e nutrir o Seu povo.” (CHILDS, 2008, p. 28) E assim, as cartas de “Paulo se tornam o meio da doutrina reta, não um depósito sem vida ou um credo doutrinário imposto,” (CHILDS, 2008, p. 74) pois:

foram escritas como uma comunicação autoritativa de um apóstolo, como um veículo de sua presença, e foram igualmente recebidas como autoritativas por seus primeiros leitores (CHILDS, 2008, p. 5).

Assim sendo, é sugestivo e igualmente acertado delimitar o escopo da exegese ao Corpus paulino – numa abordagem mais sincrônica – com vistas à construção de uma teologia paulina mais ampla a ponto de assumir as contribuições da exegese patrística⁵⁶, sem estigmatizá-la.

Tão cara exegese e tão singular teologia estão longe de negligenciar a ideia contemporânea de uma tradição paulina como herança teológica – e não meramente histórica – das primeiras gerações cristãs. Todavia, a tradição apostólica, segundo Childs, que tem sido confiada tanto a Paulo como a seus cooperadores não é teologia que obrigatoriamente se desenvolve ou que simplesmente cumpre uma função de atualização diante de novos contextos. Antes, a tradição paulina é Tradição Apostólica e, por isso mesmo, um corpus normativo de Escrituras Sagradas, um legado paulino vivo, o legado escrito de Paulo.

Diante do exposto, portanto, entendemos que a relevância normativa e a natureza autoritativa da teologia bíblica implicam em um enfoque da tradição paulina capaz de enfatizar, a partir dos resultados da crítica canônica, a imprescindibilidade da conservação da Tradição Apostólica da Igreja.

Isso pode ser exemplificado na interpretação do Antigo Testamento feita por Lucas nos Atos dos Apóstolos. Ali, a ideia conservada pelo cânon do Novo Testamento, de uma união mística entre Cristo e a Igreja é igualmente retratada e esboçada por Lucas ao se referir aos apóstolos como “servos” postos para a luz dos gentios, uma das principais temáticas de seu livro e do livro de Isaías.

Entendemos que, finalmente, a missão mais específica de conversão nacional e a missão mais abrangente de iluminação universal confiada a Israel – conforme Is 42 e 49 – foi integralmente cumprida por Cristo e confiada novamente aos judeus, e agora também aos gentios, reunidos finalmente no seio da Igreja. Tal missão, definitivamente, foi confiada por Cristo aos poucos ceifeiros, ao pequenino rebanho, que se fundamentam na suficiência de sua missão e a Ele se entregam como

⁵⁶ Patrística é o modo como alguns designam os primeiros Santos Padres da Igreja ou, ao menos, os seus escritos.

cooperadores de Deus em sua seara na qualidade de ovelhas do aprisco do Senhor. Assim Cristo ordenou, e assim Paulo entendeu a missão apostólica (At 13,46-47) como parte integrante de um povo convertido e verdadeiramente escolhido para iluminar as nações com a Verdade revelada.

Desse modo, a pneumatologia paulina empresta à mística de Cristo a força de critério, o que exige do messianismo de Jesus uma eclesiologia necessariamente pneumática como ocorre igualmente na experiência sacramental do Espírito feita pela comunidade do discípulo amado, experiência cuja formulação a teologia paulina esmerou-se por nos legar.

3.3 ECLESIOLOGIA PNEUMÁTICA E A TEOLOGIA BÍBLICA DO MESSIANISMO

Diante da pneumatologia resultante de uma teologia bíblica do fenômeno do messianismo, pois, faz-se necessário evocar a lucidez de todo tipo de reconhecimento acerca de certa lacuna pneumatológica na teologia ocidental, visto que:

Em vez de ser interpretada como carismático-pneumática, a Igreja passou a ser entendida exclusivamente à luz da encarnação, fechada numa perspectiva terrena, vendo-se por fim explicada totalmente dentro das categorias do poder do pensamento preso às coisas do mundo. Com isso ficou deslocada também a doutrina do Espírito Santo [...] privado de qualquer função para a consciência cristã (RATZINGER, 2006, p. 244-245).

Considerando a situação do cristianismo ocidental, igualmente a academia brasileira faz análises semelhantes, tais como: “nossa Igreja católica se esqueceu do Espírito e sua teologia perdeu em espiritualidade.” (ARAGÃO, 2011, p. 28) Afinal, é necessário reconhecer que: “Nem se deveria tratar de Igreja sem relacioná-la com o Espírito Santo,” (ARAGÃO, 2011, p. 29) o que faz da eclesiologia pneumática, no mínimo, sugestiva em face de toda uma teologia bíblica do messianismo em construção.

3.3.1 Para uma Teologia Bíblica do Messianismo

Chegando, então, à nossa proposta de uma teologia bíblica do messianismo, sinalizemos as implicações da percepção de um paralelo teologicamente frutífero entre a cláusula deuteronomista (no Pentateuco Samaritano) e a cláusula *filioque*⁵⁷.

Tal paralelo, a essa altura, visa a sondar a possibilidade de aprofundamento, sob a ótica do Oriente Ortodoxo, de uma perspectiva pneumatológica da qual o afastamento gradual foi possivelmente responsável, tanto pela (1) ausência no rito latino (mais especificamente, o tridentino) da epiclese eucarística, ausência já remediada pelo Vaticano II, como pela (2) necessidade de preenchimento da lacuna pneumatológica, para a qual temos sinalizado, o que ocasionou igualmente os esforços renovadores daquele concílio, visto ser amplamente reconhecida por alguns dos teólogos ocidentais⁵⁸.

Assim é que, podemos interpretar não somente a cláusula deuteronomista como decisiva na antiga determinação do messianismo veterotestamentário acerca do santuário central de Jerusalém no cânon bíblico, mas também a cláusula *filioque* como um acréscimo posterior⁵⁹ ao credo cristão primitivo, o que não pode ser confundido como um simples teologúmeno meramente semântico⁶⁰, porém como

⁵⁷ A esse respeito, devemos lembrar que, longe de objetivar algum tipo de confrontação teológica, a exposição da pneumatologia ortodoxa que segue atende exclusivamente à finalidade de preencher a lacuna sinalizada por Pierro Coda quando reconhece, no que diz respeito à pneumatologia ortodoxa, tanto: “Uma direção ainda por sondar...” (CODA, 1987, p. 170) como ainda admite que: “Finalmente, o fato de sublinhar de forma viva e penetrante o papel e identidade do *Espírito Santo* na economia salvífica e na teologia trinitária, que é a nota peculiar e preciosa da teologia ortodoxa, me parece possa oferecer uma contribuição decisiva para o aprofundamento do nosso tema.” (CODA, 1987, p. 169)

⁵⁸ Neste ponto, é significativo o reconhecimento de Bruno Forte de que “A concepção de Igreja predominante na teologia católica anterior ao Concílio Vaticano II caracterizava-se por aquilo que Yves Congar reconhece como ‘cristomonismo’. A expressão evidencia a atenção privilegiada que se dispensava aos aspectos visíveis, ‘encarnacionistas’ da Igreja, em detrimento da dimensão mistérico-sacramental, segundo a qual o visível é evocação, sinal e instrumento de uma realidade invisível mais ampla e fecundante,” (FORTE, 1987, p. 9) além de ainda acentuar que: “Esta expressão indica a atenção privilegiada que se dispensava aos aspectos cristológicos da Igreja, e conseqüentemente à sua dimensão visível e institucional.” (FORTE, 1987, p. 11) Ver ainda a nota 1 na página 11 do livro Igreja ícone da Trindade, onde Bruno Forte menciona o teólogo ortodoxo grego, N. A. Nissiotis, como o proponente da expressão ‘cristomonismo’.

⁵⁹ A esse respeito, digno de nota é mais um reconhecimento de Yves Congar quando designa o *filioque* ocidental como “introduzido de forma canonicamente irregular.” (CONGAR, 2005, p. 283)

⁶⁰ Afinal, é sabido que: “quando um concílio precisa um ponto de doutrina, ele formula sua própria definição, mas não a introduz no Símbolo. Éfeso não acrescentou *theotokos* (mãe de Deus) ao ‘nascido da Virgem Maria’.” (CONGAR, 2005, p. 274)

uma cláusula portadora de conseqüências eclesiológicas decisivas à formulação dogmática dos cânones conciliares a respeito do Espírito Paráclito, enquanto o novo santuário “não feito por mãos” do novo povo de Deus ao longo dos séculos.

Segundo a impressão do Oriente Ortodoxo, a supressão da epiclese eucarística não apenas superestima demasiadamente a cristologia, ocasionando historicamente o cristomonismo reconhecidamente nocivo à eclesiologia ocidental, mas também subestima o papel do Espírito Santo na vida e no culto da Igreja, tornando obviamente dispensável toda a densidade da pneumatologia conciliar da Igreja.

Aqui reside talvez a verdadeira causa da argumentação de São Photius, patriarca de Constantinopla, que, longe de visar a polêmica contra pessoas específicas, laborou em favor da Igreja ao fazer considerações doutriniais a respeito da própria essência do Espírito Santo, afirmando que:

Leão Magno ensina claramente que o Santíssimo Espírito procede do Pai [...] Porém, nada supera a escuta das próprias santas palavras [...] o Concílio diz: “Portanto, este Símbolo sábio e salutar da graça divina é suficiente ao pleno conhecimento e confirmação da piedade”. Ele se exprime com a palavra ‘pleno’, não ‘parcial’, como se admitisse qualquer acréscimo ou omissão? E o que significa ‘pleno’? Volte sua atenção ao que segue: “[...] ensina a perfeição relacionada ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”. Como o Concílio ensina a perfeição, então? Ele proclama que o Filho é gerado do Pai e que o Espírito procede do Pai. E, mais adiante, assevera: “Com relação àqueles que lutam contra o Espírito Santo, ratifica-se a doutrina acerca da essência do Espírito Santo legada aos tempos posteriores pelos cento e cinquenta padres reunidos em concílio na cidade imperial”. E como eles estabeleceram a doutrina acerca da essência do Espírito Santo? Obviamente, por afirmarem que o Espírito procede do Pai. Portanto, aquele que ensinar doutrina diferente desta, abroga a autoridade deles e busca audaciosamente comprometer ou confundir a própria essência do Espírito. Estas coisas foram pronunciadas pelo Concílio que, ao final, afirma: “O santo e ecumênico Concílio, portanto, decretou tais coisas, as quais são reconhecidas por nós com cuidado e diligência em todos os sentidos ao afirmarmos que a ninguém é permitido declarar uma fé diferente, assim como escrevê-la ou ensiná-la aos outros em um Símbolo diferente. Sejam anátemas aqueles que derem assentimento a outra fé e queiram assim retornar ao paganismo ou judaísmo ou a qualquer tipo de heresia, quer sejam bispos ou clérigos – os bispos depostos de suas dioceses e os clérigos de seus ofícios – quer sejam monges ou leigos, que sejam anátema (PHOTIUS *apud* GRAVES, 1983, p. 104-105).

À semelhança do que já ocorre hoje com relação às contribuições de Martinho Lutero, nossa sugestão é que as considerações teológicas de São Photios deveriam ser encaradas, no mínimo, como elucidativas no que diz respeito à devida consideração, por parte do ocidente latino, acerca da relação entre a procedência eterna e a essência hipostática do Espírito Santo, visto que sua missão histórica não constitui desafio ecumênico na contemporaneidade.

Por essa razão, nossa tentativa de construção de uma teologia bíblica do fenômeno do messianismo atende a função de indicar as significativas relações entre (1) o pacto mosaico e o messianismo de Jesus; (2) a revelação messiânica e a pneumatologia da Igreja; e, por fim, (3) a religiosidade popular e a experiência do Espírito.

Assim, estamos afirmando que, em sua forma final, o cânon da Igreja revela o fenômeno do messianismo coletivo em três estágios específicos.

No primeiro estágio, o fenômeno do messianismo vincula-se ao movimento mosaico no Antigo Testamento e ao messianismo de Jesus dos Evangelhos Sinóticos no Novo Testamento, o que nos faz admitir que a tradição canônica da Igreja comporta um messianismo embrionariamente relacionado, desde seu estágio inicial, as implicações da cláusula deuteronomista à cláusula *filioque*.

De fato, do messianismo veterotestamentário ao neotestamentário, a tradição de Sião implicada na cláusula deuteronomista, conforme já visto, faz a tônica messiânica se deslocar de um movimento coletivo politicamente subversivo à um movimento coletivo escatologicamente decisivo.

O estágio inicial do messianismo bíblico, portanto, é marcado pela questão inalienável do verdadeiro local da presença de Deus, questão que se movimenta de uma ênfase geográfica, liturgicamente determinada, à um *ethos* coletivo, espiritualmente centrado, que gravita em torno do relacionamento íntimo entre as Hipóstases do Ser Divino e o ser humano, enquanto pessoa, relacionamento que constitui, por sua vez, a prioridade absoluta e a própria razão de ser do messianismo de Jesus que funda o Hoje escatológico da salvação traduzido pelo radicalismo não-conformista da Igreja, cuja perspectiva histórico-existencial cede definitivamente lugar ao horizonte escatológico-sacramental do Reino de Deus.

No segundo estágio, o fenômeno do messianismo vincula-se ainda à revelação messiânica no Antigo Testamento e a pneumatologia paulina do Novo Testamento, o que nos faz admitir que a tradição canônica da Igreja comporta um messianismo caracteristicamente pneumático durante seu estágio intermediário.

De fato, do messianismo veterotestamentário ao neotestamentário, irrompe um movimento coletivo escatologicamente determinado, cuja característica dominante é a presença pessoal do Espírito Santo, o dom do Espírito sobre a Igreja, enquanto corpo do Messias.

O estágio intermediário do messianismo bíblico, portanto, traduz a época do cumprimento daquele messianismo coletivo que, remontando a Moisés, é continuado por Davi e pelo remanescente fiel profetizado, de onde emerge a Sião escatológica, enquanto verdadeiro alvo das peregrinações populares ao templo macabeu e daquele ascetismo apocalíptico dos monges essênios.

Já se vê concretizada assim, a transição da política ao pneuma, de uma teologia política à pneumatologia paulina, da comunidade mosaica do êxodo à comunidade do novo êxodo do Espírito, onde o Messias e os santos vivem a experiência coletiva de uma solidariedade corporativa, cujo grito litúrgico expressa o desejo de libertação da mortalidade, antecipando a glória messiânica dentro do mundo e inaugurando uma nova existência sobrenatural de significado escatológico, a própria vocação de Israel levada a efeito pelo caráter autoritativo do Evangelho, a natureza normativa da Tradição Apostólica da Igreja a superar as diferenças e manifestar solidariedade com o mundo, à medida que a formação do corpo do Messias é operada pelo Espírito, tanto nos clamores indizíveis de seus gemidos inexprimíveis, como em sua autonomia hipostática soberanamente imune às ímpias tentativas de domesticação institucional.

No terceiro estágio, o fenômeno do messianismo vincula-se, por fim, à religião popular no Antigo Testamento e a experiência sacramental de um relacionamento interpessoal com o Espírito Paráclito, de acordo com a teologia joanina no Novo Testamento, o que nos faz admitir que a tradição canônica da Igreja comporta um messianismo essencialmente apofático em seu estágio final.

De fato, do messianismo veterotestamentário ao neotestamentário, prorrompe a experiência litúrgica inefável do povo de Deus peregrino em seu relacionamento pessoal com a Santíssima Trindade, o que escapa a toda e qualquer definição teórica ou mensuração epistemológica.

O estágio final do messianismo bíblico, portanto, evoca a experiência crente de relacionamento com o Pai acessível na missão redentora do Filho e através da missão deificante do Espírito Santo.

Indubitavelmente, o messianismo bíblico nos faz entender melhor nossa própria identidade como participantes da humanidade do Messias. A redenção dos nossos pecados e purificação de nossa natureza, todavia, não preenchem todas as condições necessárias à nossa deificação que significa participação na divindade do Messias, razão porque a Igreja é já o corpo do Messias e põem-se peregrina a caminho da “Plenitude daquele que cumpre todas as coisas” (Ef 1,23) celebrando na Eucaristia a consumação da obra redentora do Messias e fazendo na Epiclese sua mais significativa e mais intensa intercessão em favor da aquisição da graça deificante do Espírito que, decerto, fará com que seja reunido todo o trigo messiânico desde os quatro cantos da terra no Reino dos Céus.

3.3.2 Messianismo e Eclesiologia à luz da Pneumatologia

Como corolário de uma teologia bíblica do fenômeno do messianismo surge, então, a proposta de uma ecclesiologia pneumática, isto é, a proposta de uma comunidade messiânica centrada na pneumatologia, e não em um apocalipsismo sectário, escatologicamente subversivo.

À luz das contribuições da teologia bíblica, na presente dissertação, entendemos, pois, que tal proposta sempre regeu a Igreja desde o seu nascimento, visto que

...tem sua estrutura hierárquica, a qual serve à realização e manifestação da Igreja que é, por sua vez, a celebração da Eucaristia. Mas, não há intencionalidade administrativa ou organizacional que, de fato, venha a preceder a verdade da Igreja, sua própria identidade; pois onde tal intencionalidade tem a precedência, isso traz confusão e falsificação desta verdade e

identidade. A administração e estrutura organizacional, assim como a hierarquia dos oficiais na Igreja resultam da celebração eucarística (YANNARAS, 1991, p. 139-140).

Assim, de acordo com Nicolaievitch Afanassiev⁶¹, em seu livro *L'église du Saint-Esprit* (AFANASSIEV apud MONDIN, 1984, p. 254-266), alguns dos elementos decisivos de continuidade entre a Igreja neotestamentária e as gerações subsequentes são: (1) a afirmação do 'caráter essencialmente pneumático da Igreja' através da doutrina do sacerdócio real de todos os membros do *laós* – povo de Deus, cuja plena realização é a assembléia eucarística; (2) a 'presença do Espírito em clérigos e leigos', distintos apenas funcionalmente; (3) a 'eucaristia na Igreja como participação de todos' os membros da Igreja, não obstante a presidência da assembléia tenha sido e seja confiada a uma única pessoa, visto que, "o sacrifício de Cristo inclui não somente os sacerdotes, mas também o fiel, enquanto corpo místico de Cristo, o Salvador." (GRGUREVICH, 1993, p. 131); (4) a 'complementação entre o sacerdócio do *laós* de Deus e o da hierarquia eclesiástica', pois as duas formas de sacerdócio não se contradizem; (5) a 'distinção primitiva na ordem eucarística' entre o *proestós* – presidente da assembléia eucarística – e o *laós*; (6) o 'ministério singular do *proestós*', visto que a assembléia eucarística é impossível sem o seu presidente, e, portanto, sem ele não pode existir a Igreja, visto que o sinal distintivo da igreja católica é o *proestós*, não sendo ele fruto de uma escolha democrática, mas um carisma que Deus concede apenas àqueles que Ele chamou para este ministério; (7) a 'constituição eucarística da Igreja' na ceia comum ao *proestós* e ao *laós*, pois "A oferta do sacrifício eucarístico é um serviço da comunidade como um todo. Essa comunidade é uma comunidade eucarístico-sacerdotal." (GRGUREVICH, 1993, p. 116); (8) o 'ministério petrino fundado na igreja de Jerusalém', onde foi o *proestós*, juntamente com os outros apóstolos, edificando a partir dali as demais igrejas locais, à medida que instituíam o ministério do *proestós* – normalmente chamado no Novo Testamento de presbítero – que é o mais velho dos presbíteros de uma igreja local: aquele que herdou dos apóstolos o ministério da presidência, do qual desdobrou-se gradualmente a figura muito mais rica e complexa do ministério

⁶¹ A partir daqui, procuramos fazer uma breve síntese das contribuições eclesiológicas de AFANASSIEV, Nicolaievitch. "L'église du Saint-Esprit". In: MONDIN, Batista. **As novas eclesiologias**. São Paulo: Paulinas, 1984. Para uma crítica de Afanassiev, demonstrando a imprescibilidade das formas litúrgicas que gravitam em torno do rito eucarístico, ver o texto "Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement". In: ZIZIOULAS, John. **The One and the Many**. Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Alhambra: Sebastian Press, 2010, p. 311-314.

episcopal, o bispo, em face do desaparecimento dos apóstolos, evangelistas e profetas que tinham animado a Igreja primitiva; (9) o ‘ministério episcopal fundado no sacerdócio dos fiéis’, apesar da tendência posterior expressa pelo desenvolvimento no Ocidente de uma estrutura jurídica em vez de uma estrutura pneumática de Igreja⁶², onde infelizmente mais tarde o poder dos bispos paulatinamente se fundamenta no direito, inclusive, o de origem romana; (10) a ‘procedência da autoridade episcopal da assembléia eucarística’ de uma igreja local, acima da qual não havia outra autoridade representada por alguma outra igreja local e seu *proestós*, manifestando-se assim a plenitude da Igreja em cada igreja local, visto que não há ministérios superiores às igrejas locais, estando sobre elas apenas os concílios que não são em si mesmos ministérios, mas o ministério por excelência das igrejas locais, desde que atestados pelo Espírito que nelas habita, à medida que os julga histórica e espiritualmente.

Como alinhada à recente eclesiologia de Afanassiev podemos associar a antiga insistência profética no Medievo de São Symeão, o novo teólogo, no seio do Oriente Cristão, ao salvaguardar o princípio eclesiológico que alimentou a fé primitiva da Igreja, princípio magistralmente expresso por John Meyendorff quando relata a contribuição daquele santo, nos seguintes termos:

[...] a fé cristã é uma experiência do Cristo vivo (que) encontrou resistência, visto que a visão legalista e minimalista do cristianismo, limitava a fé ao âmbito das “obrigações”, o que o fez considerá-la como uma realidade muito mais apropriada aos monges e leigos. Para Symeão, os minimalistas eram os hereges modernos: “Aqui estão aqueles a quem eu chamo de hereges (ele proclama em uma homilia endereçada à sua comunidade), aqueles que dizem que não há alguém em nossa época e em nosso meio que poderia observar os mandamentos do Evangelho e tornar-se como os Santos Padres [...] (e) aqueles que pretendem que isso seja impossível. Tais pessoas não têm caído em alguma heresia particular, mas em todas as heresias de uma só vez, visto que esse alguém é pior do que todos em sua impiedade [...] Quem quer que fale nesta direção destrói todas as Divinas Escrituras. Tais anti-cristos afirmam: ‘É impossível, impossível’”. Symeão foi envolvido, até o fim de sua vida, em um conflito violento com Stephen, o metropolitano primaz de Nicomédia que tinha se tornado um (Syncellys) oficial administrativo do patriarcado. Para Symeão, o conflito girava em torno da canonização de seu pai espiritual, Symeão, o piedoso, que ele tinha

⁶² Certamente, ao afirmar que: “... o Espírito de Deus, se domiciliado na Igreja, não é domesticado por ela” – ver KÜNG, Hans. “The Continuing Charismatic Structure”. In: ANDERSON, Ray (ed.). **Theological Foundations for Ministry**. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p. 474 – Hans Küng, apesar de teólogo dissidente da Igreja romana, busca pontos de apoio para suas ideias na mais legítima ênfase ortodoxa sobre o *ethos* pneumático e carismático da Igreja.

estabelecido em sua comunidade sem a devida autorização hierárquica. Isso se ofereceu a Symeão, o novo teólogo, como uma oportunidade para suscitar a questão da autoridade na Igreja, por opor a personalidade carismática do santo à instituição. Sua postura neste problema pode ser muito facilmente interpretada como anticlerical, em princípio: de acordo com Symeão, se alguém aceita o episcopado sem ter recebido a visão, é não mais que um intruso. A respeito deste ponto, Symeão reflete a mentalidade existente tanto no cristianismo antigo como no bizantino, tanto no Pseudo-Dionysio como no monasticismo de tradição macariana, todavia, o subjetivismo, que pode estar implicado em uma interpretação tal, é um problema eclesiológico em si mesmo [...] seu propósito é expor (formular) a tensão existente entre o Reino e as realidades “deste mundo” a fim de afirmar que, a tensão entre a “instituição” e o “evento” é construída no todo da existência da Igreja na história. O sacramentalismo realista do novo teólogo, evidencia claramente que tamanha tensão, não a negação da natureza sacramental da Igreja, é a sua verdadeira preocupação. A igreja bizantina o canonizou como um místico medieval. Em fazer isto, o cristianismo bizantino tem reconhecido que, no seio da Igreja, o Espírito somente é que pode ser o critério último da verdade e a sua única autoridade final (MEYENDORFF, 1979, p. 75).

Se é, pois, o ministério do Espírito Paráclito que se constitui como o único sumo-pontificado existente no seio da Igreja sobre a terra, isso se dá pelo fato de ser Ele substituto único do sumo-sacerdote de nossa confissão (cf. a Epístola aos Hebreus), o Messias, cabeça singular da Igreja. Nas palavras de Vladimir Lossky: “Na Igreja, mediante os sacramentos, nossa natureza entra em união com a natureza divina na hipóstase do Filho, cabeça do corpo místico.” (LOSSKY, 1982, p. 134)

Em suma, reafirmamos nossa teologia bíblica do fenômeno do messianismo assumindo que, à semelhança de Comblin (1968), a realidade cristã excede o messianismo. E, como temos proposto, a Igreja supera em si mesma o fenômeno do messianismo, à medida que o repropõe como messianismo pneumático, o que é, mais propriamente falando, uma eclesiologia pneumática, enquanto consequência do messianismo canônico, à luz da *Sachkritic* de Brevard Childs. De fato,

diz o credo: o Espírito existe, especialmente na Igreja e através dela, para espiritualizar e ressuscitar a carne, o mundo, os nossos corpos. Ele não é contra a nossa humanidade e sim a favor da nossa divinização (ARAGÃO, 2011, p. 29-30).

Desse modo, a pneumatologia da Igreja certamente manifesta ao homem moderno o significado de sua existência e os meios para realizá-la, à medida que ele opte sem unilateralismos pela liturgia da Igreja, enquanto Pentecostes eclesial renovado e renovador messiânico da existência, afastando-se do desespero

apocalíptico e contemplando na Eucarista da Igreja sua participação responsável tão crucial à transformação das estruturas de mal próprias da existência, à medida da disponibilidade do Corpo Pneumático do Messias em sua renúncia a toda tentativa de domesticação institucionalizada daquele que recria todas as coisas, renovando assim a face da terra (SI 104,30).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa forma, entendemos que o deslocamento da atual ênfase teológica sobre a escatologia para a antiga tônica da Ortodoxia da Igreja sobre a pneumatologia deveria ser seriamente considerado, se desejarmos superar o fenômeno meramente sociológico do messianismo – caracteristicamente subversivo e heterodoxo – a fim de dizer outra coisa a partir de seus temas, conforme proposto por Comblin.

De fato, nossa proposta de uma eclesiologia pneumática, enquanto consequência do messianismo canônico, à luz da *Sachkritic* de Brevard Childs, constitui-se como tentativa de manifestar ao homem moderno o significado de sua existência, oferecendo-lhe os meios para realizá-la plenamente em uma opção preferencial pela cultura humana, enquanto macro-estratégia litúrgica que condiciona as micro-estratégias animadoras da esperança messiânica na contemporaneidade, evitando assim, a apocalíptica dos messianismos sectários e assumindo uma espiritualidade eucarístico-sacramental candidamente responsável e pneumaticamente deificante.

É necessário, portanto, que enfatizemos toda lucidez de que se reveste a corajosa e ecumênica atitude de reconhecimento – por parte de alguns teólogos ocidentais – daquela lacuna pneumatológica, cujo oportuno preenchimento bem pode residir em uma espiritualidade sacramental de retorno à antiga pneumatologia conciliar da Igreja – não-filioquista – como forma de superação dos extremos do cristomonismo eclesiástico de outrora e do carismatismo a-católico, separatista e fundamentalista, prevalecente em nossos dias, principalmente no contexto religioso brasileiro.

Para tanto, a Igreja deve estar atenta não somente ao corolário catafático possivelmente ocasionado pela inserção canonicamente irregular da cláusula *filioque* em seu credo, mas também à retomada apofática de uma pneumatologia paulina focada na experiência joanina do Espírito, cuja processão eterna mantém viva a Sua autonomia hipostática – imune a toda tentativa de domesticação

institucional – em relação à experiência coletiva do corpo do Messias, cujo grito litúrgico de libertação antecipa a glória messiânica dentro do mundo, à medida da solidariedade corporativa do povo de Deus.

Em suma, tão singular reenfoque da pneumatologia cristã-primitiva implica, sobretudo, em uma eclesiologia pneumática, uma eclesiologia verdadeiramente apofática (negativa) construída não somente a partir de uma teologia bíblica do fenômeno do messianismo à luz das contribuições da crítica canônica, mas principalmente a partir de uma espiritualidade que se expresse no relacionamento íntimo e profundo com o Espírito Paráclito, único capaz de conduzir o povo de Deus, guiando-o, na qualidade de Bom Pastor do rebanho de Cristo, por entre pastos verdejantes, águas de descanso e refrigério de alma para a Virgem, filha de Sião, que sempre disse, diz e dirá ‘outra coisa’ ao mundo e, enquanto Corpo Pneumático do Messias, insistirá teimosamente em posicionar-se à frente de todo e qualquer messianismo, à semelhança de Jesus, o Cristo.

REFERÊNCIAS

AFANASSIEV, Nicolaievitch. “L’*église du Saint-Esprit*”. In: MONDIN, Batista. **As novas eclesiologias**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **The Church of the Holy Spirit**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

ARAGÃO, Gilbraz S. “Cristianismo e espiritualidade”. In: **Incelências**. Revista do Núcleo de Programas de Pesquisa CESMAC, v. 2, nº 1 (2011), p. 27-37. Disponível em: < <http://www.unicap.br/.../2.../10/texto-sobre-espiritualidade.doc>>. Acesso em: 05/11/2015, 11:15:30.

BAILÃO, Marcos Paulo. “O nascimento do messianismo judaíta”. In: SOUZA, Ágabo Borges. **Messias e messianismo**. Coleção Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes, 1997.

BALDWIN, J. G. **Ageu, Zacarias e Malaquias**. introdução e comentário. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1972.

BALENTINE, Samuel. **The Torah’s Vision of Worship**. Mineeapolis: Fortress Press, 1999.

BAUMAN, Zigmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BEKER, Christiaan. **Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought**. Philadelphia: Fortress Press, 1980 apud SILVA Jr., Jário Carlos da. **Carta aos Romanos. o evangelho da vida virtuosa**. um comentário pastoral. Olinda: Livro Rápido, 2014.

BELT, Otto. “The Kerygma of Luke”. In: **Interpretation**. a journal of bible and theology. Virgínia: april, 1968, volume XXII, número 2.

BENTZEN, A. **King and Messiah**. London: Lutterworth, 1955.

BERLINERBLAU, J. “The ‘Popular Religion’ Paradigm in Old Testament: A Sociological Critique”. In: CHALCRAFT, D. J. (ed.). **Journal Studies in Old Testament**. Número 60, 1993.

BERGER, Peter. “Carisma e instituição religiosa. a localização social do profetismo israelita”. In: KORNDÖRFER, Geraldo; SCHUPP, Walter. **Profetismo**. São Leopoldo: SINODAL, 1985.

BEDOYA, Luis Eduardo. “O anúncio do rebento: uma saída para a crise – messianismo em Zacarias 3, 8-10”. In: SOUZA, Ágabo Borges. **Messias e messianismo**. Coleção Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes, 1997.

BROWN, Raymond E. **As igrejas dos apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulinas, 1984.

BRUEGGEMANN, Walther. **A Social Reading of the Old Testament**. Michigan: Fortress Press, 1998.

_____. **A imaginação profética**. São Paulo: Paulus, 1983.

_____. **Theology of the Old Testament**. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

BULTMANN, Rudolf. “Seria o apocalipsismo a matriz da teologia cristã? – um posicionamento frente a Ernst Käsemann”. In: SCHLUPP, Walter (ed.).

Apocalipsismo. São Leopoldo: SINODAL, 1983, p. 252-261.

CARSON, D. A. **The Gagging of God: Christianity confronts Pluralism**. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

CHILDS, Brevard. **Old Testament Theology in a Canonical Context**. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

_____. **Biblical Theology of the Old and New Testaments**. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

_____. **Old Testament Theology in a Canonical Context**. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

_____. **The Church's Guide for Reading Paul – The Canonical Shaping of the Pauline Corpus**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

CLEMENTS, Ronald. **Prophet, King, and Messiah em Old Testament**. From Oracles to Canon. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

CODA, Piero. **O evento pascal**. trindade e história. São Paulo: Cidade Nova, 1987.

COMBLIN, José. **O provisório e o definitivo**. São Paulo: Herder, 1968.

CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II. **Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios**. São Paulo: Paulinas, 1967.

CONGAR, Yves. **Creio no Espírito Santo**. o rio da vida corre no Oriente e no Ocidente. São Paulo: Paulinas, 2005.

CRENSHAW, James L. (ed.). **Theodicy in the Old Testament**. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

DELUMEAU, J. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

DESROCHE, Henri. **Sociologia da esperança**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.

DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no antigo testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.

DODD, Charles. **Segundo as Escrituras**. São Paulo: Paulinas, 1979.

DUNN, James. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo, Paulus, 2008.

EBELING, G. "The Meaning of 'Biblical Theology'". In: **Word and Faith**. Londres: 1963 apud HASEL, Gerhard. **Teologia do antigo testamento**. questões fundamentais no debate atual. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. **Mysterium salutis**. Volume IV/3. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. **Mysterium salutis**. Volume IV/1. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERNANDES, Everaldo. **Revista Interfaces de Saberes**. Faculdade de Filosofia, Ciências e letras de Caruaru, volume 1, número 2, Jan.-Jul./2001.

FESTINGER, L. **When Prophecy Fails**. Minneapolis: University of Minneapolis, 1956.

FORTE, Bruno. **A igreja ícone da trindade**. breve eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1987.

FÜGLISTER, Notker apud FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. **Mysterium salutis**. Volume IV/1. Petrópolis: Vozes, 1975.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**. hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GRAVES, James. **On the Mystagogy of the Holy Spirit by Saint Photios and The Synodicon on the Holy Spirit**. New York: Studion Publishers Inc., 1983.

GILBERT, Pierre. **Pequena história da exegese bíblica**. Petrópolis: VOZES, 1995.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução sócio-literária à bíblia hebraica**. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. **As tribos de lahweh**. uma sociologia do Israel liberto. São Paulo: Paulinas, 1986.

GORGULHO, Gilberto. **O resto de Israel**. In: Cadernos de Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes, 2001.

GRELOT, Pierre. **O livro de Daniel**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **A esperança judaica no tempo de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1996.

GRGUREVICH, Nedeljko. **The Eucharist as Sacrifice**. Johnstown, PA: Valley Print, 1993.

GÜNKEL, H. **Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus**. Göttingen: Vandenhoeck, 1888 apud DUNN, J. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo, Paulus, 2008.

HAAG, Herbert. "Teologia Bíblica". In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. **Mysterium salutis**. teologia fundamental. Volume I/2. Petrópolis: VOZES, 1971.

HASEL, Gerhard. **Teologia do antigo testamento**. questões fundamentais no debate atual. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.

_____. **The Remnant**. Michigan: Michigan Press, 1980.

HOBSBAWN, Edmund. **A era dos extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HODGES, Zane; FARSTAD, Arthur. **The Greek New Testament According to the Majority Text**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985

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

_____. **Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial**. São Paulo: Paulus, 2004.

JEREMIAS, Joachim. **Teologia do novo testamento**. São Paulo: Paulinas, 1984.

JOHNSON, A. R. **Sacral Kingship in Ancient Israel**. Cardiff: University of Wales Press, 1955.

KAISER Jr., Walther. **The Messiah in the Old Testament**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.

KÄSEMANN, Ernst. "Os inícios da teologia cristã". In: SCHLUPP, Walter (ed.). **Apocalipsismo**. São Leopoldo: SINODAL, 1983, p. 231-251.

_____. **Perspectivas paulinas**. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003.

KAUFMANN, Yehezkel. **The Religion of Israel: From its Beginning to the Babylonian Exile**. New York: Schocken Books, 1953.

KONINGS, Johan. "O Tema do Messias no Quarto Evangelho". In: SOUSA, Ágabo Borges de. **Messias e messianismo**. Coleção Cadernos Bíblicos. Petrópolis: VOZES, 1997.

KÜNG, Hans. "The Continuing Charismatic Structure". In: ANDERSON, Ray (ed.). **Theological Foundations for Ministry**. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

- LADD, George. **Teologia do novo testamento**. São Paulo: Hagnos, 2001.
- LOSSKY, Vladimir. **Teología mística de la iglesia de oriente**. Barcelona: Editorial Herder, 1982.
- MAYER, Judite. "Perspectivas messiânicas nos primórdios do judaísmo". In: SOUSA, Ágabo. **Messias e messianismos**. Coleção Cadernos Bíblicos. Número 52. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**. São Paulo: Editora Herder, 1971.
- MCCONVILLE apud SATTERTHWAITTE; HESS; WENHAM (ed.). **The Lord's Anointed: Interpretation of the Old Testament Messianic Texts**. Grand Rapids: The Paternoster Press Carlisle, 1995.
- MENDENHALL, George. "Sociology Organization in Early Israel". In: CROSS, Frank. **Magnalia Dei: The Mighty Acts of God**. New York: Doubleday, 1976, p. 132-151.
- MEYENDORFF, John. **Byzantine Theology**. Historical Trends and Doctrinal Themes. New York: University Press, 1979.
- MERRILL, Eugene. **Kingdom of Priests**. Grand Rapids: Baker Books, 1987.
- MILLER, John. **As origens da bíblia**. repensando a história canônica. São Paulo: Loyola, 2004.
- MITCHELL, David. **The Message of the Psalter**. An Eschatological Programme in the Book of Psalms. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- MONDIN, Batista. **As novas eclesiologias**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MOLTMANN, Jurgen. **The Church of the Power of the Spirit**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- MOWINCKEL, Sigmund. **He That Cometh**. Oxford: Blackwell, 1959.
- NEUSNER, Jacob. **Messiah in Context**. Philadélfia: Fortress Press, 1984.
- NOTH, Martin. **The History of Israel**. London: Adam & Charles Black, 1958.
- OLSON, Theodore. **Milenialism, Utopianism, and Progress**. Toronto: University Toronto Press, 1982.
- ORRÚ, Gervásio. **Os manuscritos de qumran e o novo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- PAUL, André. **O que é intertestameto?** São Paulo: Paulinas, 1981.

PONTIFÍCIA Comissão Bíblica. **A interpretação da bíblia na igreja**. São Paulo: Paulinas, 1994.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus Editôra, 1965.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulinas, 1989.

RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. **Revelação e tradição**. São Paulo: Editora Herder, 1968.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo**. preleções sobre o símbolo apostólico. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. "A relação entre o magistério da igreja e a exegese a cem anos da constituição da pontifícia comissão bíblica". 10 de mai de 2003. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20030510_ratzinger-comm-bible_po.html>. Acesso em: 07/10/2015; 12:30:05.

RIDDERBOS, Herman. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013.

RODD, Cyril S. "On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies". In: **Journal of Studies of the Old Testament**. Número 19. 1981.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Messianismo e modernidade**. São Paulo: Paulus, 2002.

SAND, Alexander. "A questão do 'lugar vivencial' dos textos apocalípticos do novo testamento. In: SCHLUPP, Walter (ed.). **Apocalipsismo**. São Leopoldo: SINODAL, 1983, p. 219-230.

SAILHAMER, John. **Introduction to Old Testament Theology**. A Canonical Approach. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

SATTERTHWAITE, Philip. "Zion in the Sogs of Ascentes". In: HESS, Richard; WENHAM, Gordon (ed.). **Zion – City of our God**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1999.

SATTERTHWAITE, Philip; HESS, Richard; WENHAM, Gordon (ed.). **The Lord's Anointed**. Interpretation of Old Testament Messianic Texts. Grand Rapids: Baker Books House, 1995.

SAULNIER, C. **A revolta dos macabeus**. São Paulo: Paulinas, 1987.

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

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHOLEM, Gershom. **Sabatai Tzvi**. The Mystical Messiah. Princeton: R. J. Werblowsky, 1973.

SCHUBERT, Kurt. **Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária**. São Paulo: Palinas, 1979.

SCHWEITZER, Albert. **O misticismo de Paulo o apóstolo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

SICRE, José Luis, **Profetismo**. o profeta. os profetas. a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996.

SILVA Jr., Jário Carlos da. **Missões urbanas**. uma alternativa para a cidade. Recife: Multhgráfica, 2005.

_____. **Alternativas urbanas**. uma cidade eclesial. Olinda: Editora Livro Rápido, 2008.

_____. **Teologia do culto no antigo testamento**. Caruaru: St. Michael Orthodox Chapel, 2006.

SKA, Jean Louis. **Introdução à leitura do pentateuco**. São Paulo: Loyola, 2003.

SKARSAUNE, Oskar. **À sombra do templo**. as influências do judaísmo no cristianismo primitivo. São Paulo: Vida, 1982.

SMITH, Ralph. **Teologia do antigo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001.

SOUZA, Ágabo Borges (ed.). **Messias e messianismo**. Coleção Estudos Bíblicos. Número 52. Petrópolis: Vozes, 1997.

STEGEMANN, Ekkehard; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**. os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo/São Leopoldo: Paulus/SINODAL, 2004.

TASSIN, Claude. **O judaísmo**. do exílio ao tempo de Jesus. São Paulo: Paulins, 1988.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **Sociologia do movimento de Jesus**. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1989.

_____. **Sociologia da cristandade primitiva**. São Leopoldo: SINODAL, 1985.

TYLOCH, W. J. **O socialismo religioso dos essênios**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990.

VAN GRONINGEN, Gerard. **Revelação messiânica no velho testamento**. Campinas: Luz para o Caminho, 1995.

VERMÈS, Geza. **Os manuscritos do mar morto**. São Paulo: Editora Mercuryo, 1991.

_____. **Jesus, o judeu**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

VON RAD, Gerhard. **Teologia do antigo testamento**. São Paulo: ASTE-Targumim, 2006.

_____. **Studies in Deuteronomy**. London: SCM, 1953.

VORLÄNDER, H. "Aspects of Popular Religion in the Old Testament". In: **CONCILIUM**. 1986.

VRIEZEN, Theodorus Christiaan. **The Religion of Ancient Israel**. Philadelphia: Westminster Press, 1967.

WESTERMANN, Claus apud SMITH, Ralph. **Teologia do antigo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001.

WRIGHT, N. T. **Paul and the Faithfulness of God**. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

YANNARAS, Christos. **Elements of Faith**. An Introduction to Orthodox Theology. Edinburgh: T & T Clark, 1991.

ZIMMERLI, Walther. **Man and his Hope in the Old Testament**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968.

ZIZIOULAS, John. **The One and the Many**. Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Alhambra: Sebastian Press, 2010.

Bibliografia sugerida:

BERGER, Peter. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BLOCH, Ernst. **The Principle of Hope**. Volume 1. Massachusetts: The MIT Press, 1996.

_____. **O princípio esperança**. São Paulo: Zahar, 2005.

BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2003.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e Interpretar**. A Virada Hermenêutica da Teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GESTENBERGER, Ernst. **Deus no antigo testamento**. São Paulo: ASTE, 1981.

MOLTMANN, Jurgen. **Teologia da esperança**. São Paulo: Editora Herder, 1971.

_____. **O Espírito da vida**. Vozes, Petrópolis, 1999.

VERMÈS, Geza. **Jesus e o mundo do judaísmo**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.