

José Raimundo Rodrigues

A CRISTOLOGIA DO ENVIADO
NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO
EM VISTA DE UMA TENDÊNCIA CRISTOLÓGICA ATUAL

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática
Orientador: Prof. Dr. Johan Konings

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2011

R696c Rodrigues, José Raimundo

A cristologia do enviado no Evangelho segundo João em vista de uma tendência cristológica atual / José Raimundo Rodrigues. - Belo Horizonte, 2011.

264 f.

Orientador: Prof. Dr. Johan Konings

Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Bíblia. N.T. João - Comentários. 2. Jesus Cristo – Personalidade e missão. 3. Renovação Carismática Católica. I. Konings, Johan. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 226.5

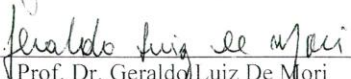
Ata da Defesa de Tese de
JOSÉ RAIMUNDO RODRIGUES
Matrícula: 24100120

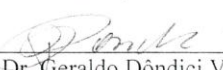
Aos vinte e cinco (25) dias do mês de agosto de dois mil e onze (2011), reuniu-se na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso, para julgar, em exame final, a Tese “**A CRISTOLOGIA DO ENVIADO NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO EM VISTA DE UMA TENDÊNCIA CRISTOLÓGICA ATUAL**”, requisito para a obtenção do Grau de **Doutor em Teologia**, Área de Concentração: Teologia Sistemática. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, **Prof. Dr. Jaldemir Vitório**, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao doutorando **José Raimundo Rodrigues**, para a apresentação de sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a comissão se reuniu, sem a presença do doutorando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Pelas notas atribuídas, o candidato foi considerado Aprovado (**APROVADO/REPROVADO**). O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora.

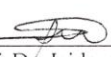
Belo Horizonte, 25 de agosto de 2011.

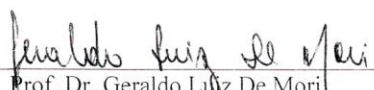

Prof. Dr. Johan M. Herman J. Konings (Orientador)


Prof. Dr. Jaldemir Vitório


Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori


Prof. Dr. Geraldo Dôndici Vieira


Prof. Dr. Isidoro Mazzarolo


Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia

Observação: Documento válido somente com assinatura do Coordenador e carimbo da FAJE.



Agradecimento

Ao Prof. Dr. Johan Konings pelo apoio, incentivo e sábia paciência ao longo da pesquisa.

À CAPES pelo financiamento dessa pesquisa.

À Prof. Dra. Maria Carmelita de Freitas *in memoriam*.

À direção, professores e funcionários da FAJE, pela amizade, respeito e confiança em mim depositados.

Aos professores que aceitaram o convite para compor a banca examinadora.

A Romeu de Souza Barata por sua des-crença em Deus e na humanidade, mas que, discretamente, suportou-me nessa pesquisa.

A Dr. Thales Gouveia Limeira pela dedicada correção dos originais.

A Mike pela imprescindível ajuda no contato com a Língua Alemã.

A Zita Mendes, pela correção da referência bibliográfica.

Aos que leram os originais e apresentaram suas críticas e contribuições, encorajando-me a concluir esse trabalho e fechar mais um ciclo em minha vida.

Aos que, por graça de Deus, foram enviados ao meu caminho, particularmente Patrícia Ferreira da Costa, e ajudaram-me a descobrir novas formas de anunciar o Enviado, deixando-me guiar pelo Espírito, sabendo-me filho do Pai.

Aos que reconhecem Jesus, que o Pai enviou na força do Espírito, presente na vida e na história de todos os seres humanos e insistem em anunciar o amor e a fidelidade de Deus para conosco.

A esses a quem agradeço e àquele que me será enviado como filho dedico este trabalho.

RESUMO

Esta tese tem como objeto de estudo a cristologia do enviado no Evangelho segundo João a partir de uma aproximação com a cristologia popular da RCC (Renovação Carismática Católica). Partindo das cristologias populares no Brasil, focalizamos a cristologia amostrada no movimento carismático católico, procurando explicitar suas características, carências de discernimento teológico e implicações para a autocompreensão do cristão. Acreditando que a cristologia do enviado pode suprir as lacunas presentes no “caso amostra”, retoma-se a tradição vétero e neotestamentária acerca do envio de origem teológica, configurando um quadro amplo sobre o qual o evangelista João pôde compilar sua cristologia. Por fim, são repassadas as ocorrências de envio no Evangelho segundo João, realçando como na narrativa Jesus se autocompreende e se autoapresenta como o enviado do Pai. As proposições da sistematização teológica do último capítulo visam responder os questionamentos sugeridos pela cristologia carismática. O presente trabalho quer contribuir para a melhor compreensão do envio de Jesus em João em diálogo com uma tendência cristológica atual.

Palavras-chave

Cristologia do enviado, Evangelho segundo João, envio, RCC (Renovação Carismática Católica), cristologia popular brasileira.

ABSTRACT

This thesis studies the Christology of the Sent One in the Gospel according to John, based on an approximation with the popular Christology of the RCC (Catholic Charismatic Renewal). Starting with popular Brazilian Christologies, it focuses on the Christology sampled in the Catholic Charismatic movement, attempting to uncover its characteristics, deficiencies in theological discernment and its implications for Christian self-understanding. Believing that the sending Christology can fill the gaps present in the “sample case”, the Old Testament and New Testament tradition of the sending of theological origin is taken up, setting a broad framework upon which John the Evangelist was able to compile his Christology. Finally, the instances of the sending in the Gospel according to John are passed on, emphasizing how Jesus understands himself and presents himself as sent by the Father in the narrative. The propositions of theological systematization in the last chapter attempt to answer the questions suggested by Charismatic Christology. This paper aims to contribute to a better understanding of the sending of Jesus in John whilst relating to current Christological trends.

Key-words

Sending Christology, Gospel According to John, sending, RCC (Charismatic Catholic Renewal), popular Brazilian Christology.

LISTA DE ABREVIATURAS

Bibliográficas

DBT	BAUER, Johan Baptist. <i>Dicionário Bíblico-Teológico</i> . São Paulo: Loyola, 2000.
DENT	BALZ, Horst e SCHNEIDER, Gerhard. <i>Diccionario exegetico del Nuevo Testamento</i> . Salamanca: Sígueme, 1996. (Biblioteca de Estudios Biblicos; 90). Tomo I.
DEPANT	VINE, W. E. <i>Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento exhaustivo de Vine</i> . Nashville: Nelson, 2007.
DITAT	HARRIS, R. Laird <i>et al.</i> <i>Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento</i> . São Paulo: Vida Nova, 1998.
DITNT	COENEN, Lothar <i>et al.</i> <i>Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento</i> . São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1.
DTMAT	JENNI, E.; WESTERMANN, C. <i>Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento</i> . Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2.
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
PDLB	MITCHEL, Larry A. <i>et al.</i> <i>Pequeno dicionário de línguas bíblicas: Hebraico e Grego</i> . São Paulo: Vida Nova, 2002.
TDNT	KITTEL, G. <i>et al.</i> <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1985.
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

Outras

AT	Antigo Testamento	<i>id.</i>	<i>idem</i>
c.	capítulo	NT	Novo Testamento
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base	<i>op.cit.</i>	<i>opus citatum</i>
cf.	confira	p.	página
ed.	edição	RCC	Renovação Carismática Católica
<i>et al.</i>	<i>et alii</i>	v., vv.	versículo, versículos
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i>		

As abreviaturas bíblicas seguem a Tradução da Bíblia da CNBB.

SUMÁRIO

José Raimundo Rodrigues	1
Área de concentração: Teologia Sistemática.....	1
BELO HORIZONTE	1
Agradecimento.....	4
RESUMO.....	5
ABSTRACT	6
LISTA DE ABREVIATURAS.....	7
INTRODUÇÃO	15
A CRISTOLOGIA DO ENVIADO E A CRISTOLOGIA POPULAR AMOSTRADA NO MOVIMENTO CARISMÁTICO	22
1 Situando a questão.....	23
1.1 Algumas pesquisas recentes sobre a “cristologia do envio” em João	23
1.2 As cristologias populares presentes no Brasil.....	24
2 “Caso amostra”: cristologia e vivência cristã carismática.....	26
2.1 A Renovação Carismática Católica	26
2.2 A “Ofensiva nacional: ...e sereis minhas testemunhas”, contra a evasão católica..	28
2.3 Formação e metodologia carismáticas.....	31
3 A encarnação de Jesus como <i>satisfactio</i> e sua atualização no fiel.....	34
3.1 A encarnação destinada à paixão.....	34
3.1.1 Os dois reinos: o de Lúcifer e o de Jesus Cristo	34
3.1.2 Um Deus ofendido e a necessidade de reparação da culpa.....	38
3.2 A encarnação como condução à verdade plena	42
3.3 A encarnação atualizada na vida carismática	43
4 O poder de Jesus e sua manifestação no cristão	45

4.1 Os milagres enquanto credenciais divinas	46
4.2 Jesus que vence o tentador	50
4.3 O poder de Jesus e o empoderamento do cristão	51
4.4 O ensino de Jesus como expressão de poder.....	53
4.5 Jesus, Sacerdote, Profeta e Rei: o “empoderamento” batismal do cristão carismático	54
5 A santidade de Jesus como paradigma carismático	57
5.1 Jesus orante: a santidade cristã como experiência de oração.....	59
5.2 Jesus, humilde e manso, servo sofredor: a santidade cristã adquirida pela dor.....	60
5.3 Jesus fracassado: a santidade cristã em meio às incompreensões	63
5.4 Jesus e a luta contra a idolatria	63
5.5 A retomada da escatologia	65
6 Sistematização teológica	65
6.1 A cristologia popularizada pela RCC	66
6.2 O cristão carismático como outro Cristo	68
7 Conclusão	73
CAPÍTULO II.....	74
OS ENVIADOS NO ANTIGO TESTAMENTO	74
1 O verbo <i>šlh</i> (שלח).....	75
1.1 Os vários sentidos de <i>šlh</i>	75
1.1.1 Mandar embora.....	75
1.1.2 Soltar, libertar, liberar.....	76
1.1.3 Disseminar contenda	76
1.1.4 Estender a mão	77
1.1.5 Lançar raízes.....	77
1.2 Enviar.....	77
2 Enviados no Antigo Testamento	79

2.1 José do Egito, enviado para salvar	80
2.2 Moisés, o enviado de Deus, no livro do Êxodo	82
2.2.1 A vocação de Moisés	82
2.2.2 Os destinatários do enviado	85
2.2.3 O enviado e as maravilhas de Deus a serem realizadas por ele	88
2.2.4 O caminho do mensageiro: subidas e descidas de Moisés	94
2.3 O profeta anônimo e Guideon no livro dos Juízes	97
2.4 Elias e Eliseu	98
2.5 O profeta Isaías como enviado da justiça.....	99
2.6 O enviado com o Espírito de Deus	100
2.7 Jeremias, enviado de Deus às nações	101
2.7.1 A vocação de Jeremias	101
2.7.2 A obediência de Jeremias e o confronto com o falso profeta/enviado	103
2.8 Ezequiel, enviado de Deus aos exilados	106
2.8.1 A vocação de Ezequiel.....	106
2.8.2 Ezequiel e os falsos profetas/enviados.....	108
2.9 O mensageiro do Senhor (Ab 1)	109
2.10 Os cavaleiros enviados e a mediação angélica (Zc 1,10)	110
2.11 O enviado que prepara o caminho (Mt 3,1)	112
2.12 Atributos divinos enviados	112
2.12.1 A Torah	112
2.12.2 A Sabedoria.....	113
2.12.3 O Espírito	116
2.13 Os anjos enviados por Deus.....	116
3 Sistematização bíblico-teológica	117
4 Conclusão	122
CAPÍTULO III	124

OS ENVIADOS NO NOVO TESTAMENTO	124
1 Dois verbos para “enviar”	125
1.1 O uso de <i>apostéllō</i>	125
1.2 O uso de <i>pémpō</i>	126
2 O envio nos evangelhos Sinópticos	127
2.1 O envio em citações das Escrituras mencionadas pelos sinópticos	127
2.1.1 Eis, eu envio o meu anjo diante de tua face (Mt 11,10/Mc 1,2/Lc 7,27)	127
2.1.2 O Espírito enviou-me para proclamar a libertação (Lc 4,18)	129
2.1.3 O enviado rejeitado em sua terra: o exemplo de Elias e Eliseu (Lc 4,26)	130
2.2 Jesus como o enviado	131
2.2.1 Jesus como o enviado às ovelhas perdidas de Israel (Mt 15,24)	131
2.2.2 Enviado para anunciar o Reinado de Deus às outras cidades (Lc 4,43/Mc 1,38)	133
2.2.3 Quem me recebe, recebe o que me enviou (Mt 10,40/Mc 9,37/Lc 9,48; 10,16)	134
2.2.4 Os evangelhos Sinópticos e a <i>exousía</i> de Jesus	135
2.3 Jesus envia os discípulos	148
2.3.1 E designou doze para estarem com ele e para os enviar a pregar (Mc 3,14)	148
2.3.2 O envio dos doze e a sua condição de ovelhas entre lobos (Mt 10,5// Mc 6,7/Lc 9,2)	149
2.3.3 Os enviados rejeitados e perseguidos (Mt 23,34/Lc 11,49)	151
2.4 O envio da promessa do Pai sobre os discípulos (Lc 24,49)	152
2.5 Envio de anjos por parte de Deus (Lc 1,19.26)	153
2.6 Envio de anjos por parte do Filho do Homem (Mt 13,41; 24,31; Mc 13,27)	154
2.7 Envio nas parábolas (Mt 21,34.36.37//Mc 12,1.2.4.5.6//Lc 20,10.11.12.13)	155
3 Envio nos Atos dos Apóstolos	156
3.1 Jesus, o Messias enviado e portador da palavra de Deus (At 3,20; 10,36)	156
3.2 Recordação de enviados bíblicos (At 7,12.34-35)	157

3.3 Pessoas enviadas em missão.....	158
3.3.1 Ananias enviado a Saulo (At 9,17)	158
3.3.2 Solicitação de que se envie mensageiros a Jope (At 10,5.8)	159
3.3.3 O envio de homens a Antioquia junto com Paulo e Barnabé (At 15,3.22.25.27.30.33).....	159
3.3.4 Paulo envia à Macedônia Timóteo e Erasto (At 19,22)	160
3.3.5 Discurso de Paulo em que afirma que foi enviado (At 26,17)	161
4 Envio nos escritos paulinos	161
4.1 Jesus, o enviado na plenitude dos tempos em carne semelhante à do pecado para tornar filhos de Deus (Gl 4,4.6; Rm 8,3)	162
4.2 Paulo como enviado (1Cor 1,17)	163
4.3 Deus que envia o erro (2Ts 2,11)	164
5 Pedro como enviado e o Espírito Santo enviado (1Pd 1,1.12).....	165
6 Os espíritos enviados (Hb 1,14)	165
7 Sistematização bíblico-teológica.....	166
7.1 Deus como o sujeito dos envios.....	166
7.2 Jesus como enviado	168
7.3 Os enviados de Jesus	170
8 Conclusão	171
CAPÍTULO IV.....	174
A CRISTOLOGIA DO ENVIADO NOS ESCRITOS JOANINOS	174
1 O uso de <i>pémpō</i> e <i>apostéllō</i> como sinônimos.....	176
2 Houve um homem enviado de Deus, seu nome era João (Jo 1,6; 3,28).....	177
3 Jesus, o enviado do Pai e sua missão no Evangelho segundo João.....	179
3.1 Jesus, o enviado para salvar (Jo 3,17)	179
3.2 Jesus, o enviado que fala as palavras de Deus (Jo 3,34)	181
3.3 Jesus, o enviado que se alimenta da vontade do Pai (Jo 4,34.38)	185

3.4 Jesus, o enviado a ser honrado (Jo 5,23.24.30.36.37.38).....	188
3.5 Jesus, o enviado que é o pão descido do céu para alimento do povo (Jo 6,29.38.39.44.57)	192
3.6 Jesus, o enviado que ensina a doutrina daquele que o enviou (Jo 7,16.18.28.29.33)	197
3.7 Jesus, o enviado livre e unido ao seu outorgante (Jo 8,16.18.26.29.42).....	199
3.8 Jesus, o enviado santificado como Filho de Deus (Jo 10,36)	203
3.9 Jesus, o enviado que conduz ao Pai (Jo 12,44.45.49)	205
3.10 Jesus, o enviado humilde do lava-pés (Jo 13,16.20)	207
3.11 Jesus, o enviado que revela o rosto do Pai (Jo 14,24.26)	208
3.12 Jesus, o enviado consolador dos discípulos (Jo 15,21)	211
3.13 Jesus, o enviado que retorna ao Pai (Jo 16,5.7).....	212
3.14 Jesus, o enviado que envia os seus ao mundo (Jo 17,3.8.18.21.23.25)	213
3.16 Jesus, o enviado que outorga a continuidade de sua missão aos discípulos (Jo 20,21)	216
4 Envio nos outros escritos joaninos.....	218
4.1 Envio na Primeira Epístola de João (1Jo 4,9.10.14)	218
4.2 Envio no Apocalipse (Ap 1,1; 22,6)	220
5. Síntese bíblico-teológica.....	220
6. Conclusão	235
CONCLUSÃO	237
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	245
a) Instrumentos.....	245
BALZ, Horst e SCHNEIDER, Gerhard. <i>Diccionario exegetico del Nuevo Testamento</i> . Salamanca: Sígueme, 1996. (Biblioteca de Estudios Biblicos; 90). v. 1.	245
b) Básica	246
c) Complementar	252

INTRODUÇÃO

Dialogar com as fontes bíblicas da tradição cristã é característica primordial da teologia, permitindo que se recupere o mesmo sopro inspirador que um dia fez com que homens e mulheres se dispusessem a seguir Jesus de Nazaré, acreditando nele como o enviado de Deus. Esse possível rejuvenescimento no ardor teológico não se destina a um exercício de mera especulação do passado, mas tem por finalidade recuperar o sentido próprio das razões da fé cristã em diálogo com a atualidade. O exercício teológico é um fazer voltado para o presente do cristianismo, disposto a deixar o futuro ser iluminado pela esperança primeva que o mistério da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus suscitaram.

Rever a pessoa de Jesus apresentada pelos evangelhos constitui-se uma das atividades precípuas do diálogo com as fontes bíblicas. Ao voltar o olhar para os textos evangélicos parte-se do pressuposto de que a palavra ali dita não foi e nunca será esgotada pelos trabalhos exegéticos e teológicos, pois conserva em si uma abertura para o mistério relacional com o próprio Jesus. A literatura evangélica, enquanto relato que tem por finalidade despertar e desenvolver no ouvinte o ato de fé em Jesus, é palavra inspirada enquanto realidade movida pelo Espírito de Deus e constituída de força e eficácia em cada momento que é proclamada ou estudada. Sendo assim, em âmbito particular, esse trabalho tem como referência a pessoa de Jesus na sua apresentação pelo Evangelho segundo João, e se deseja, a partir de uma abordagem cristológica nele sugerida, contrapor-lhe uma realidade eclesial brasileira.

Percebe-se nas cristologias popularizadas no Brasil a necessidade de um discernimento acerca do que apresentam sobre a pessoa de Jesus e quais as suas incidências no agir cristão. O Catolicismo popular, com suas diversas facetas, concilia na pessoa de Jesus a divindade onipotente com o sofrimento humano insuportável. O “Bom Jesus” é o Deus que veio em socorro dos pecadores, mas que também subliminarmente sugere uma subserviência do cristão diante do sofrimento e do mal presentes no mundo. As CEBs revelaram de maneira ímpar a humanidade de Jesus presente na humanidade de todos os pobres. Contudo, popularizou-se uma imagem de Jesus como de um libertador com características políticas, e a

vida cristã demonstrou-se como engajamento social. Nos últimos anos, com outro acento, desenvolveu-se de maneira extraordinária a RCC, expandindo-se graças ao uso dos meios de comunicação, quase gerando uma uniformização da identidade cristã católica em território nacional.

O primeiro capítulo dessa tese, a partir da leitura dos escritos oficiais do movimento e de alguns de seus representantes mais populares, tem por objetivo mostrar como a Renovação Carismática Católica expressa uma compreensão da pessoa de Jesus carente de urgente discernimento e fundamentação evangélica. Embora muitos trabalhos tenham sido escritos nos últimos anos sobre a RCC, percebe-se que a ênfase não foi ainda colocada na cristologia proposta pelo próprio movimento¹. O mistério da encarnação, de acordo com nossa interpretação dos escritos carismáticos, só pode ser compreendido se associado ao tema do poder e da santidade. Assim, em torno da reflexão dessa tríade se expõe a imagem de Jesus segundo o fenômeno carismático. A opção de restringir a análise da cristologia carismática à sua produção *bibliográfica oficial* fez-se necessária devido à amplitude do movimento e sua característica espontaneidade, que exigiria técnicas muito específicas de análise e documentação. Por outro lado, acredita-se que dessa forma respeitamos a fidelidade ao que formalmente a RCC ensina e exige que suas lideranças transmitam a outros membros do movimento.

Como bem o afirma Bingemer: “Reconhecer em toda a sua admirável integridade a humanidade de Jesus pode e deve ser hoje talvez o melhor modo de confessar sua divindade

¹ Dentre as teses de doutorado destacam-se os seguintes trabalhos: DÁVILA, Brenda M. Carranza. *Movimentos do catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição*. Campinas: UNICAMP, 2005. Tese de doutorado. A autora, com o arcabouço das Ciências Sociais, estuda a recatolização brasileira liderada pela Renovação Carismática Católica, tendo como objeto específico o fenômeno midático em torno do sacerdote carismático Pe. Marcelo Rossi. RUBENS, Pedro. *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: enjeux d’une théologie du croire*. Paris: Cerf, 2004. O autor analisa o cenário religioso brasileiro, marcado por ambiguidades, caracterizado por quatro figuras principais, dentre elas a Renovação Carismática Católica. A abordagem de Pedro Rubens inova ao interagir com a teologia da fé de Paul Tillich. BENEDETTI, L. R. *Templo, Praça, Coração: a articulação do campo religioso católico*. São Paulo: USP, 1988. O autor centra sua pesquisa na região de Campinas, contudo a sua análise sociológica acerca do Pentecostalismo, das Comunidades Eclesiais de Base e da Renovação Carismática Católica tem aspectos que se aplicam a nível nacional. SILVA, Edvania Gomes da. *Os (des)encontros da fé: análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica*. Campinas: UNICAMP, 2006. Tese de doutorado. A tese de doutorado em Linguística trata da relação interdiscursiva dos movimentos Renovação Carismática Católica e Teologia da Libertação, realçando as recíprocas recusas presentes nas semânticas globais usadas nos discursos dos dois movimentos. SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e juventude: os jovens carismáticos*. São Paulo: USP, 2009. Tese de doutorado. O autor, em sua tese de Sociologia, busca identificar como se dá a assimilação da formação religiosa pelo jovem carismático e como acontece o fenômeno de sua fidelização ao movimento.

como o Cristo”². A análise da cristologia presente na Renovação Carismática Católica alerta para o risco de se permanecer na antiga dicotomia que coloca humanidade e divindade como concorrentes na vida e história de Jesus. O movimento carismático demonstra séria dificuldade em aceitar uma das principais afirmações do Evangelho segundo João: “E o Logos se fez carne” (Jo 1,14a).

Compreendendo ser necessária a contraposição entre a cristologia proposta pelo movimento eclesial e aquela presente nos Evangelhos, optou-se por aproximá-la da cristologia joanina. Tal escolha se deve ao fato de que os Sinópticos, embora considerem a encarnação, não a elaboraram de forma literária e dogmática tão densas quanto o Evangelho segundo João. Além disso, a leitura bíblica carismática revela-se bastante afeiçoada aos Sinópticos, como por exemplo, o gosto pela figura marcana de Jesus, acolhido como taumaturgo, o estilo de pregação presente em Mateus e a característica missionária da obra lucana em dois volumes. Os Atos dos Apóstolos, talvez mais que o Evangelho segundo Lucas, tornaram-se referência para o agir carismático.

O Evangelho segundo João permite várias abordagens cristológicas. Diante desse fato, dentre as possíveis cristologias escolheu-se a do envio, por considerá-la como a que melhor responde à questão da encarnação. A cristologia do envio conjuga de maneira harmoniosa os aspectos sempre controversos do esquema ascendente e descendente. De acordo com o evangelista é o todo da vida de Jesus, compreendido como missão para a qual foi enviado pelo Pai, que permite compreender tanto a história humana do Filho, guiado pelo Espírito, quanto a sua preexistência. Quando o evangelista compõe seu prólogo, tem como referência que diante da vida de Jesus é impossível nele crer sem considerar que desde o início ele esteve junto ao Pai. A fé na ressurreição conduz, de maneira retrojetiva, à fé no Filho enviado pelo Pai.

Jesus não é chamado pelo evangelista de “enviado”, portanto não se trata de um título cristológico proposto pelo redator. É Jesus quem se refere diversas vezes a si como o “enviado” do Pai. O evangelista captou a precisão teológica de uma expressão de grande valor veterotestamentário e a propõe enquanto palavra de Jesus em sua autorrevelação ao mundo. Afirmar-se como enviado é qualificar a sua ação no mundo como a de um representante legitimamente constituído por Deus. Resguarda-se o monoteísmo judaico, mas abre-se a

² BINGEMER, M. C. L. *et al.* Jesus como o Cristo na nova encruzilhada cultural. *Concilium*. Petrópolis: Vozes, n. 326, p. 7 [319], 2008.

perspectiva para a aceitação da missão de Jesus como realização inequívoca do agir de Deus no mundo. Em Jesus é o Pai quem age. Nas palavras de Jesus é o Pai quem fala. O quarto capítulo da tese repassa, em sua sequência narrativa, as ocorrências do verbo enviar, frisando o seu uso como atribuição ao ser e agir de Jesus.

Apenas a contraposição da cristologia carismática com a cristologia do envio segundo João deixaria em aberto a primordial concepção de envio bíblico que deve sua originalidade ao Pentateuco. O segundo capítulo apresenta uma série de ocorrências de envio no Antigo Testamento, vislumbrando por elas aquilo que será posteriormente assumido pelo Evangelho segundo João. Constatase que a figura do enviado veterotestamentário é melhor definida nos relatos sobre Moisés. Como um protótipo de todos os outros enviados, Moisés é o homem escolhido por Deus para o desempenho de uma tarefa grandiosa e nessa missão será plenificado pelo poder do próprio Senhor que por ele agirá e falará junto ao povo e diante dos inimigos, como, por exemplo, o faraó.

Acreditamos que avançaremos para além da figura de Moisés ao retomar o sentido do verbo *šlḥ* nas diversas tradições veterotestamentárias. Isso possibilita confirmar que há, na concepção de envio, uma outorga ou procuração que legitima a figura do escolhido e lhe concede plenos poderes para agir em nome de seu outorgante. O que foi válido para Moisés parece repetir-se no caso de alguns profetas, como Isaías, Jeremias e Ezequiel e na vida de outros personagens bíblicos. Optou-se por uma visão do conjunto das ocorrências de envio no Antigo Testamento. Assim tem-se um panorama mais completo dos seus significados e de suas consequências para o Novo Testamento.

O envio no Novo Testamento é o tema do terceiro capítulo. A pesquisa volta-se para o uso do verbo “enviar” aplicado à pessoa de Jesus e aos seus discípulos. Nos Sinópticos se perceberá como o termo “apóstolo” será de fundamental importância para designar aqueles que foram legitimamente constituídos para agir em nome de Jesus Cristo, ou seja, os que foram por ele enviados como anunciadores do evangelho. Parece haver uma mudança em relação aos enviados do Antigo Testamento, pois os enviados de Jesus serão constituídos para realizar aquilo que Jesus fez e terão os mesmos poderes que ele. Não parece ser de interesse dos Sinópticos propor o termo “enviado” como designativo da missão de Jesus, já que não o apresentam como o “enviado” do Pai. Frente a isso, procurou-se verificar como os três evangelistas compreendem a *exousía* de Jesus. As ocorrências de envio nos outros livros do Novo Testamento ajudam a elaborar um quadro em que, majoritariamente, os discípulos é que são apresentados como enviados.

Os quatro capítulos que compõem a tese poderiam se circunscrever em quatro grandes questões: Quem é Jesus Cristo segundo a Renovação Carismática Católica? Quem são e como se comportam os enviados do Antigo Testamento? Quem são e como se comportam os enviados do Novo Testamento? Qual o significado teológico da autorrevelação de Jesus como enviado no Evangelho de João? As quatro questões respondidas querem iluminar a realidade eclesial brasileira inicialmente apresentada. Espera-se que este trabalho em sua totalidade contribua para um discernimento acerca do modo de interpretar a pessoa de Jesus por parte do seguimento carismático e também um discernimento sobre o modo de agir dos envolvidos no movimento. A originalidade dessa tese encontra-se no fato de procurar responder à cristologia carismática com uma cristologia do século primeiro, ressaltando o valor da fonte bíblica como elemento determinante para o ser e agir cristãos.

Do diálogo entre uma parcela significativa da realidade eclesial brasileira e a fonte bíblica do Evangelho segundo João espera-se que brote um novo desejo de se debruçar sobre a pessoa de Jesus com a mesma humildade dos primeiros cristãos, cientes de que o mistério de sua pessoa nos abarca, disponíveis a acolhê-lo como o legítimo representante do Pai, aplicados em seguir seus ensinamentos, ansiosos por nos deixarmos enviar por ele na mesma força que o conduziu junto de nossa humanidade. Em Jesus, o enviado do Pai, há um abraço eterno de Deus que nos impele a um gesto amoroso de plena e verdadeira comunhão com os irmãos, desafiando-nos pessoalmente a responder: “Quem é Jesus Cristo?”.

O método usado foi o método hermenêutico de pesquisa bibliográfica teórica, considerando que se busca interpretar os textos do movimento carismático e os das Sagradas Escrituras, enquanto se permite o diálogo deles por meio da realização de um novo conjunto textual. Enquanto tese de Teologia Sistemática com ênfase na Bíblia, procura-se retomar a exegese dos textos através da pesquisa de autores que ofereceram ao ambiente acadêmico o fruto de trabalhos minuciosos. Como não se escolheu uma perícopes, mas sim o conjunto de ocorrências em que o verbo “enviar” está aplicado à pessoa de Jesus, optou-se pela consulta exegética tendo por objetivo final compilar uma teologia em torno do significado de tal aplicação.

Sob o ponto de vista da teologia da práxis cristã, embora não seja a área de concentração dessa tese, pode-se dizer que o método escolhido se relaciona com a identidade eclesial brasileira pós-conciliar. Ao se observar uma realidade concreta e buscar a sua análise, realiza-se o “Ver”. Ao se buscar nas Escrituras elementos para o justo discernimento da realidade escolhida, realiza-se o “Julgar”. Ao tornar isso público, exercício final da tese, abre-

se para a compreensão adquirida para o “Agir”. Todo o trabalho teológico tem por finalidade contribuir para o crescimento e amadurecimento da fé. Seja a nível pessoal ou comunitário, o estudo teológico evita o hermetismo e se dispõe ao diálogo.

Ver-Julgar-Agir, são três momentos que se dão de maneira contínua. Ao se ver a realidade já há uma ação e julgamento sobre ela. Ao se julgar tal realidade, novamente, se exercita o ver sobre o passado escriturístico e irrompe um agir. Finalmente, como etapa do agir haverá sempre um constante ver e julgar a realidade contemplada. Essa metodologia escolhida pela Igreja Católica do Brasil nas últimas décadas faz da realidade mais corriqueira uma realidade teologal. O diálogo entre teologia e realidade demonstra que tudo pode ser teologável, mas que compete ao teólogo o olhar crítico, a determinação do elemento a ser analisado, a postura de fé para interpretar.

Ainda sobre o método é preciso notar que o ato de interpretar é sempre um ato de fé. O teólogo interpreta a realidade a partir deste ponto de vista, o de quem acredita que a realidade é caracterizada pelo mistério. Sendo assim, o que se analisa a respeito da realidade é sempre, por parte do teólogo, uma forma de compreender o mistério. É justo ponderar aqui que a interpretação acerca do fenômeno carismático foi feita por alguém que não está envolvido com o movimento, mas que contempla o discurso carismático como uma interpretação também nascida na fé, porém com urgente necessidade de discernimento. O fato de que interpretar é um ato de fé não justifica que a Renovação Carismática afirme em seu discurso algo que contrarie a Tradição Católica. Por outro lado, o teólogo ao analisar o discurso do movimento, especificamente no que se refere à cristologia, não abandona suas raízes bíblicas, que o levam a pensar que o Cristo anunciado pelo movimento não condiz plenamente com aquele anunciado pelo evangelho.

O ato de escrever o Evangelho foi para João um exercício de fé, que tinha por meta levar à maturidade uma comunidade que conheceu a mensagem de Jesus Cristo, para que o assumisse na sua integridade, com toda a sua humanidade, não deixando escapar nenhum aspecto de sua vida, enquanto realidade definitiva do agir de Deus na história. A condição de carne de Jesus é dado essencial para a comunidade joanina e demonstra o quanto a tentação de acreditar num Filho de Deus desencarnado ameaça a fé cristã. O Evangelho segundo João frisa isso e também as Cartas de João. O evangelista interpretou, junto com sua comunidade, a realidade Jesus Cristo.

A retomada da cristologia do enviado segundo o evangelho de João em território brasileiro quer resgatar a plena integração da divindade e humanidade de Jesus a partir de sua missão de enviado. Em relação aos cristãos é um apelo para assumir a condição de enviados e realizar na vida e história pessoais o mesmo agir do Enviado no cotidiano do mundo. O caminho feito pelo evangelista João e sua comunidade é aquele que ora se nos apresenta como convite a redescobrir a presença imperiosa de Deus na pessoa de Jesus e acolher a vida eterna que ele nos comunica.

CAPÍTULO I

A CRISTOLOGIA DO ENVIADO E A CRISTOLOGIA POPULAR AMOSTRADA NO MOVIMENTO CARISMÁTICO

Deus enviou seu Filho amado para morrer no meu lugar...

Canção carismática

O objetivo deste capítulo é aproximar a cristologia do enviado em João com uma perspectiva contemporânea, a da cristologia presente em escritos representativos do movimento carismático católico. Apresenta-se uma sucinta recordação da pesquisa em torno do envio no Evangelho segundo João com a finalidade de apresentar um *status quaestionis* e demonstrar como no Brasil tal temática é pouco conhecida. Há também uma motivação nascida da prática eclesial: constata-se que no Brasil existem algumas cristologias populares presentes no catolicismo popular, nas CEBs, no pentecostalismo católico da RCC. Essas cristologias repercutem imediatamente na vivência cristã de homens e mulheres. Optou-se pelo estudo da cristologia e vivência carismática como “caso amostra” deste estudo, por suspeitar-se de algumas lacunas que se fazem presentes nas popularizações cristológicas e que podem ser iluminadas pelo esquema joanino. Tais lacunas ocorrem também no catolicismo popular e nas CEBs, mas nestes âmbitos já são mais conhecidos trabalhos e pesquisas.

Na cristologia da RCC, a missão de Jesus parece resumir-se no morrer. O esquema cristológico do envio no Evangelho segundo João, ao contrário, organiza a narrativa conciliando os movimentos descendente e ascendente, respondendo à questão básica de quem é Jesus e quem é o cristão. De acordo com o evangelista é o todo da vida de Jesus, compreendido como missão para a qual foi enviado pelo Pai, que permite compreender tanto a história humana do Filho, guiado pelo Espírito, quanto o mistério de sua encarnação. Tal cristologia do enviado foi devidamente pesquisada e é perceptível ao leitor atento do evangelho.

1 Situando a questão

1.1 Algumas pesquisas recentes sobre a “cristologia do envio” em João

Para Bühner¹, só é possível compreender a densidade teológica do envio narrado por João sob a perspectiva jurídica do direito judaico do enviado, levando a cabo a intuição do artigo de Borgen acerca do “agente divino”². O autor pesquisou a formulação jurídica no contexto bíblico e extra-bíblico, na sua formulação judaico-esotérica, evidenciando a determinação teológica dos termos *shaliaḥh* e *mal’ak* e sua recepção pela narrativa joanina. Bühner considera que é na função de agente ou procurador de Deus que Jesus age no Evangelho segundo João. Sendo assim, analisa algumas passagens joaninas, procurando descrever como em Jesus se dá o exercício da representação autorizada. Em sua exegese de João, Bühner não se detém especificamente nas ocorrências de *apostéllō* e *pémpō*, mas amplamente as supõe e integra no conjunto de sua abordagem.

Letourneau³, com base num artigo de Loader⁴, demonstrando a existência de uma dupla cristologia joanina, propôs uma análise dos títulos “Filho do Homem” e “Filho de Deus”, presentes em Jo 2,23–3,36, a partir da categoria do envio. A dupla cristologia joanina, explícita nesses títulos aplicados a Jesus, apontaria para origens distintas na compreensão do envio. Haveria uma linha jurídica, próxima ao rabinato, que configurou a pessoa de Jesus como enviado plenipotenciário. De outro lado, o enviado joanino teria sofrido influências de uma apocalíptica do “Filho do Homem” descido do céu. Para Letourneau essa organização joanina pode ter sofrido rejeição no contexto judaico em função de não se ter uma comprovação clara da procuração dada pelo Pai ao Filho para agir em seu nome e também pelo fato de que Jesus não revela o caminho de volta, morrendo tragicamente. O autor analisa outras perícopes joaninas, como por exemplo, aquelas em que aparece o uso autoritativo de *ego eimi*.

¹ BÜHNER, J.-A. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendunschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*. Tübingen: Mohr, 1977.

² Cf. BORGES, Peder. *God’s Agent in the Fourth Gospel*. In: NEUSNER, J. *Religions in Antiquity*. Leiden: Brill, 1968, p. 137-148. Borgen percebeu as semelhanças entre a instituição judaica do envio, apresentada pelas *halakot*, e o texto de João.

³ LÉTOURNEAU, Pierre. *Jésus, Fils de l’homme et Fils de Dieu: Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*. Paris: Cerf, 1992.

⁴ LOADER, W. R. G. The Central Structure of the Johannine Christology. *NTS* 30, p. 188-216.

No Brasil, o tema do envio foi refletido pelo teólogo José Comblin⁵. Em seu livro “O enviado do Pai”, o autor apresenta uma série de meditações sobre temas joaninos. Constata o uso frequente do tema do envio em João e reflete sobre o caráter missionário de Jesus Cristo, enquanto enviado de Deus ao mundo. Comblin pressupõe que o tema da missão é o primeiro ao redor do qual se organiza o Quarto Evangelho. Detém sua reflexão sobre as seguintes passagens joaninas: 17,21 – “o mundo creia que tu me enviaste”; 1,10 – “o mundo não o conheceu”; 1,14 – “a Palavra se fez carne” e “vimos sua glória”; 1,17 – “a graça e a verdade”; 9,39 – “um julgamento”. Portanto, concentra-se principalmente nas premissas do Prólogo acerca do envio, não tendo elaborado uma reflexão sobre todas as ocorrências e suas implicações para a cristologia de João.

1.2 As cristologias populares presentes no Brasil

Marcada pelo pluralismo da fé⁶, a eclesiologia brasileira experimenta diversas compreensões acerca da pessoa de Jesus Cristo. Pode-se falar de várias cristologias populares⁷. Elas não são oriundas do estudo teológico tradicional, mas, de alguma forma, tomam seus elementos e o popularizam. Devido ao seu caráter popular também não se encontram sistematizadas, mas espontaneamente se explicitam no discurso religioso litúrgico e cotidiano, nas práticas de piedade, nas expressões artísticas e culturais.

A cristologia presente no Catolicismo Popular⁸ expressa a combinação de sincretismo, pouca assimilação teológica e piedade⁹. Oscilando entre monofisismo e nestorianismo¹⁰, o fiel católico aceita as manifestações atuais de Jesus em sua vida, através da

⁵ COMBLIN, José. *O enviado do Pai*. Petrópolis: Vozes, 1974.

⁶ MIRANDA, M. de França. Uma cultura católica, hoje?. In: HORTA, Luiz Paulo (coord.). *Sagrado e profano: XI retratos de um Brasil fim de século*. Rio de Janeiro: Agir, 1994, p. 66-69. – Pedro Rubens percebeu a efervescência religiosa no Brasil e suas ambigüidades, propondo uma leitura do fenômeno a partir da perspectiva de Paul Tillich. Para o autor, quatro vertentes se apresentam: a do Catolicismo Popular, a da Renovação Carismática Católica, a da Teologia da Libertação e a do Pentecostalismo. OLIVEIRA, Pedro R. F. de. *O rosto plural da fé: da ambigüidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008.

⁷ Vale aqui, por analogia, o que Miranda comenta sobre a fé: “A fé cristã *vivida*, portanto, nunca poderá ser encontrada em ‘estado puro’, mas sempre e necessariamente envolta numa linguagem concreta, e mediatizada por um horizonte cultural determinado”. MIRANDA, Uma cultura católica, p. 61.

⁸ Comblin sugere a existência de matrizes sertaneja e cabocla do catolicismo popular. Cf. COMBLIN, José. *Os sinais dos tempos e a Evangelização*. São Paulo: Duas Cidades, 1968, p. 289-290. – Melo define o catolicismo popular como a religiosidade popular no âmbito da Igreja Católica. Cf. MELO, Antônio Alves de. *A Evangelização no Brasil – dimensões teológicas e desafios pastorais: o debate teológico e eclesial (1952-1995)*. Roma: PUG, 1996, p. 234.

⁹ Cf. LEPARGNEUR, Hubert. Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro. In: BOFF, Leonardo *et al.* *Quem é Jesus Cristo no Brasil?* São Paulo: ASTE, 1974, p. 58-64.

¹⁰ Cf. COMBLIN, Os sinais, p. 240.

comunhão eucarística, da devoção ao Coração de Jesus, do culto às imagens. O catolicismo popular valoriza sobremaneira a dimensão humana do sofrimento de Jesus, transformando-o em protótipo de todo sofrimento cristão. “Um homem no qual cada homem que sofre projeta a sua própria condição”¹¹, mas que, ao mesmo tempo, é interpretado como vivo e milagreiro¹². O poder de Jesus se revela nos milagres e constante proteção exercida em relação aos fiéis. O Cristo do catolicismo popular é, a um só tempo, sinal de abnegação e protesto contra a dor e sofrimento presentes no mundo. A santidade de Jesus figura como apelativo para um moralismo rígido e incentivo a uma vida cristã de resignação¹³. A encarnação é vista nesse contexto como manifestação de uma solidariedade de Deus com os pobres¹⁴. Nem sempre se atribui a Jesus o lugar central da fé cristã¹⁵, e muitos fiéis manifestam maior confiança nos santos ou em Maria.

O Cristo popular das CEBs é aquele que se identifica com os pobres por ser pobre e ter sido enviado pelo Pai para, através de gestos e palavras, inaugurar um reino de liberdade para todos os oprimidos¹⁶. A prática de Jesus, a sua opção pelos pobres como primeiros destinatários de sua missão libertadora, é considerada como dado primordial para a compreensão de sua pessoa e da práxis cristã¹⁷. Assim, o Jesus histórico é tido como a referência para o agir cristão. O Jesus das CEBs é caracterizado solidariamente com todos os pobres das mais diversas classes: trabalhador, negro, indígena, mulher, criança abandonada,

¹¹ COMBLIN, José. Os sinais, p. 241.

¹² Cf. LEERS, B. *Catolicismo popular e mundo rural*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 81-82.

¹³ Leers comenta que esse moralismo foi influenciado pelo discurso clerical neojansenista que concentrou a atenção do povo na paixão de Jesus e impôs um rigorismo que não combina com o espírito do Evangelho. Cf. LEERS, B. O triste cristianismo e Jesus de Nazaré. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 61, n. 243, p. 591-597, set. 2001.

¹⁴ LEPARGNEUR, Imagens de Cristo, p. 64.

¹⁵ Cf. MELO, A Evangelização, p. 238.

¹⁶ Cf. GRONCHI, Maurício. *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*. Brescia: Queriniana, 2008, p. 798. – Ezequiel Silva atribui à teologia da libertação a colocação do Reino de Deus no centro do discurso sobre Jesus Cristo. Isso se daria pela sensibilidade dessa teologia em levar a cabo a reflexão iniciada pelo Concílio Vaticano II. Cf. SILVA, Ezequiel. A centralidade do Reino de Deus na teologia da libertação. In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 273.

¹⁷ Acerca de um possível deslocamento de Cristo para os pobres, veja-se a discussão iniciada por Clodovis Boff. BOFF, C. Teologia da libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 67, n. 268, p. 1001-1022, out. 2007. – SUSIN, L. C. e HAMMES, É. J. A teologia da libertação e a questão de seus fundamentos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 270, p. 277-299, abr. 2008. – AQUINO JÚNIOR, Francisco. Clodovis Boff e o método da Teologia da Libertação: uma aproximação crítica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 271, p. 597-613, jul. 2008. – BOFF, L. Pelos pobres e contra a estreiteza do método. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 271, p. 701-710, jul. 2008. – BOFF, C. Volta ao fundamento: réplica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 272, p. 892-927, out. 2008.

doentes, excluídos sociais etc¹⁸. O poder de Jesus é o do articulador sociopolítico que liberta a sociedade nas suas raízes mais profundas, eliminando o pecado social¹⁹. A santidade de Jesus e do cristão se demonstra no compromisso com os mais pobres, excluídos do sistema capitalista vigente. A encarnação de Cristo é compreendida como a concomitância da ação divina na história humana, instaurando o Reino de Deus, sem que o divino se sobreponha por irrupções extraordinárias. Popularizou-se uma cristologia pluralista onde Jesus Cristo pode ser reconhecido como um dos revolucionários e a eles equiparado e aceito como manifestação de Deus sem prejuízos para a fé. Vê-se nisso um antídoto à exclusividade cristocêntrica da salvação²⁰.

2 “Caso amostra”: cristologia e vivência cristã carismática

A redução da cristologia à soteriologia individual concentrada na morte de Jesus pelos pecadores está presente nas cristologias popularizadas no Brasil, inclusive em alguns membros das CEBs, contudo revela-se mais explícita na cristologia proposta pela Renovação Carismática Católica.

2.1 A Renovação Carismática Católica

A cristologia proposta pela Renovação Carismática Católica por ser mais recente e menos pesquisada receberá aqui uma abordagem mais extensa enquanto “caso amostra”. A imagem do Cristo popularizada pelo pentecostalismo e neopentecostalismo poderá ser facilmente assimilada, respeitando-se as particularidades, a partir daquilo que será apresentado sobre a RCC. Enquanto movimento que tem suas raízes no contato com o pentecostalismo norte-americano²¹, excetuando-se o estritamente católico, há muita similaridade entre a compreensão da pessoa de Jesus nesses dois ambientes religiosos.

¹⁸ SANDER, L. M. *Jesus, o libertador: a Cristologia da Libertação* de Leonardo Boff. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 63.

¹⁹ Leonardo Boff frisa que Jesus é o “libertador da consciência oprimida pelo pecado e por toda a sorte de alienações e libertador da triste condição humana nas suas relações para com o mundo, para com o outro e para com Deus”. BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de Cristologia Crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 260.

²⁰ Cf. TEIXEIRA, Faustino. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 333. – Ainda nessa obra o seguinte artigo: KNITTER, Paul. F. Uma cristologia libertadora é uma cristologia pluralista, e com garra! In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 184-188.

²¹ Cf. LAURENTIN, René. *Pentecostalismo entre os católicos: riscos e futuro*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 15-17.

Nos últimos 40 anos a Igreja Católica no Brasil tem experimentado a efervescência de grupos de oração ligados à Renovação Carismática Católica (RCC), uma experiência neopentecostal católica nascida no contexto do Vaticano II. A fisionomia do cristão brasileiro passou por profundas mudanças e, graças à RCC, surgiu também, apesar de ser uma retomada do catolicismo tradicional, uma nova identidade cristã mais autônoma, “animada”, espiritualizante, leitora da Bíblia, batizada no Espírito, repleta de dons carismáticos e que se afirma a serviço da Igreja.

O que nos interessa é a interpretação acerca do “Senhor Jesus”; afinal, é no mirar-se nele que se delineia esse novo jeito de ser e agir na Igreja. Enquanto movimento que privilegia a ação do Espírito Santo na vida pessoal de seus membros, a RCC tem um discurso pouco definido sobre a pessoa de Jesus. Diante disso, optou-se aqui por uma leitura de obras explicitamente carismáticas, utilizadas na formação de suas lideranças, delineando a interpretação cristológica da RCC²².

No Brasil, segundo o site oficial da RCC, estima-se a existência de 20 mil grupos de oração, sendo o número de grupos cadastrados no órgão de apenas 7.058²³, e destes, 686 grupos ligados ao Projeto Universidade Renovada²⁴. Mesmo com sua organização formal, a RCC vive independentemente do caráter de afiliação, pois os grupos estão abertos a participações individuais esporádicas. Dados estatísticos de 1994 apontavam para três milhões e oitocentos mil católicos carismáticos no Brasil²⁵.

Por se tratar de um grupo cristão, parece haver uma cristologia subjacente. De fato, o próprio grupo se apresenta “cristocêntrico”, apesar de apreciar e dar maior sentido à ação do Espírito²⁶. Pergunta-se, pois, se haveria alguma novidade em sua cristologia, ou será

²² Os aspectos históricos sobre a RCC não são aqui tratados por já terem sido amplamente abordados em pesquisas sobre o movimento. Acerca do surgimento e expansão do movimento no Brasil: PRANDI, J. R. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo católico*. São Paulo: FAPESP, 1998, p. 32-39.

²³ Cf. <<http://www.rccdobrasil.org.br>>. Acesso em: 03 ago. 2010. – Daniel-Ange chega a mencionar que o Brasil teria cerca de 61 mil grupos carismáticos, atingindo um quantitativo de 8 milhões de pessoas, contudo não comprova seus dados. Cf. DANIEL-ANGE. *A Renovação: primavera da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 61.

²⁴ Cf. <<http://www.pur.com.br>>. Acesso em: 03 ago. 2010. – O Projeto Universidade Renovada foi uma iniciativa da RCC, nascida do desejo do universitário Fernando Galvani, aluno de Zootecnia da UFV, que ganhou repercussão nacional a partir de 1994. Cf. GABRIEL, Eduardo. *A evangelização carismática católica na universidade: o “sonho” do grupo de Oração Universitário*. São Carlos: UFSCar, 2006. Dissertação de Mestrado, p. 41-46.

²⁵ Cf. PIERUCCI, A. F.; PRANDI, J. R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 34.

²⁶ Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *As comunidades de renovação rumo ao terceiro milênio*. Aparecida: Santuário, 1998, p. 142.

que a RCC apenas reformula o catolicismo popular e/ou a doutrina oficial da Igreja Católica? De fato, estes elementos estão fortemente presentes no movimento e justificam a análise desta vertente para efeito de contraste com a cristologia do envio.

2.2 A “Ofensiva nacional: ...e sereis minhas testemunhas”, contra a evasão católica

No contexto de preparação ao Jubileu da Encarnação²⁷, paralelamente à movimentação oficial do Projeto Rumo ao Novo Milênio, a RCC intensificou, em 1998, a “Ofensiva Nacional – ... e sereis minhas testemunhas”. Tal ação teria por finalidade “colocar a RCC em marcha, na unidade, ajuntando todas as suas expressões, retomando aquilo que é sua identidade: a vivência da graça do Batismo no Espírito Santo”²⁸.

Para a RCC, a Ofensiva Nacional, além de contribuir na preparação para as celebrações do ano 2000, seria também uma resposta à dispersão dos fiéis católicos. Essa junção de motivação oficial (Carta Apostólica e Projeto Rumo ao Novo Milênio) e proselitismo carismático fizeram com que a Ofensiva Nacional se tornasse uma grande oportunidade de crescimento numérico para a RCC. Incomodados com a evasão católica, os membros da RCC sentiram-se impelidos a viver um novo anúncio da fé. Tal evasão, sob a óptica carismática, teria sido ocasionada por fatores que a RCC estaria disposta a combater²⁹ e que listamos a seguir.

Espírito missionário adormecido

Na leitura carismática, o próprio contexto eclesial brasileiro e a escolha por uma metodologia pastoral de opção pelos pobres contribuíram para o arrefecimento missionário. A

²⁷ Em 1996, a CNBB, atenta à exortação da Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, propôs em preparação ao jubileu do ano 2000, o Projeto de Evangelização Rumo ao Novo Milênio. Foram sugeridos temas a serem vivenciados celebrativamente nos anos que antecederiam ao jubileu. Assim, 1997, 1998 e 1999 tiveram como temas e conteúdos cada pessoa da Trindade, uma das virtudes teológicas; e como pano de fundo, a reflexão sobre o evangelho dominical do ciclo litúrgico. Houve um grande envolvimento por parte da hierarquia e do laicato para que fossem implementadas as dimensões apresentadas no projeto: serviço, comunhão, diálogo ecumênico e inter-religioso, anúncio do Evangelho.

²⁸ RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Identidade da RCC*. São José dos Campos: Com Deus, 2000, p. 15. Distingue-se aqui a preocupação carismática acerca da **unidade**, **identidade** e **missão** do movimento. **Unidade**: temia-se que o espontaneísmo e a nova linguagem teológica, marcada por ambiguidades, levassem a um esfacelamento do ensino ministrado pela RCC. Cf. OLIVEIRA, O rosto plural da fé, p. 120. RENOVAÇÃO, *Identidade da RCC*, p. 15.22.52. **Identidade**: a significação do “batismo no Espírito”, distinta da de ordem teológica ou sacramental, é de ordem vivencial e remete ao momento, ou momentos, nos quais a presença operante do Espírito tornou-se sensível na consciência pessoal. As consequências desse batismo são as diversas expressões dos dons carismáticos efusos: línguas, profecia, interpretação, ciência, sabedoria, discernimento dos espíritos, cura, fé e milagres (cf. 1Cor 13,8-10). Cf. RENOVAÇÃO, *Identidade da RCC*, p. 27. **Missão**: colocar os dons a serviço – sendo compilada como uma adaptação do Objetivo Geral da Ação Pastoral da Igreja no Brasil. Cf. RENOVAÇÃO, *Identidade da RCC*, p. 15.

²⁹ Cf. RENOVAÇÃO, *As comunidades de renovação*, p. 57.

RCC evocou Pentecostes como realidade imprescindível para um “despertar” diante do espírito missionário adormecido, propondo o “batismo no Espírito” como sua contribuição para a mudança do cenário letárgico³⁰.

Catequese infantil falha

Constatada a falha na formação catequética infantil, a RCC apresenta-se como um espaço em que se pode viver a perseverança na fé, graças ao apoio mútuo dos relacionamentos cristãos que se dão na comunidade renovada. Os grupos de oração são considerados como oportunidade de evangelização e neles o adulto cristão, de fé ainda débil, pode ter acesso a uma formação experiencial³¹, orante, com características de revelação divina, supletiva daquela recebida na infância³².

Celebrações tradicionais incompreensíveis

Segundo a RCC, o formalismo das celebrações e a quase inexistente aproximação entre celebração e vida seriam superados quando os aspectos emocional, afetivo e experiencial fossem contemplados, como é o caso dos momentos de grupo de oração³³. Desta forma, a RCC considera que os grupos de oração são “portas” para novos fiéis ou mesmo para a revitalização daqueles que perderam o vínculo entre celebração e vida³⁴.

³⁰ “As próprias Comunidades de Base, em muitos casos, nascidas mais da vontade da hierarquia do que da própria base, acabaram, em certos lugares, por perder seu poder de evangelização, conscientização, mobilização e transformação, devido a brigas político-partidárias, normalmente fomentadas por mesquinhos interesses pessoais de oportunistas que querem usar o poder de influência desses grupos” (RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 59).

³¹ “A experiência é um conhecimento concreto e imediato de Deus que se aproxima do homem. ‘Experiência’ é um conhecimento percebido como um fato e é o resultado de um ato de Deus. O homem se apropria desse ato de Deus num nível pessoal. Contrasta com o conhecimento abstrato que se tem, ou se acredita ter, de Deus e de seus atributos: onipotência, onipresença, infinitude” (RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 78). – Vaz adverte para o falso lugar-comum dessa oposição entre pensamento e experiência, sugerindo que a experiência é a face do pensamento que se volta para a *presença* do objeto. Nessa perspectiva, a experiência tem sempre uma relação ativa entre a consciência e o fenômeno. Cf. VAZ, H. C. Lima. *Escritos de Filosofia, I: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 243-245. – Há também autores carismáticos que percebem o quanto a questão da experiência é problemática para as lideranças, cabendo-lhes constante discernimento, particularmente, quando essa questão não se vincula a uma vivência cristã. Cf. WALSH, Vincent M. *Conduzi o meu povo: manual para líderes carismáticos*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 82.

³² Cf. RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 62.

³³ Cf. LIBANIO, J. B. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 104.

³⁴ Os autores carismáticos têm uma justa percepção de que a RCC conduziu muitos fiéis à substituição da missa pelo grupo de oração. Afirmam se tratar de “um desvio e demonstra falta de formação contínua dos líderes e coordenadores da RCC e por outro lado, denuncia a falta de celebrações que atendam as aspirações da comunidade”. RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 67.

Crise de valores

Teme-se que o cristão tenha comportamentos tidos de “pagão”³⁵. Considera-se que tudo o que é bom se identifica com o cristão católico carismático e o restante com o pagão. O pluralismo social é visto como ameaçador; e tenta-se evitar o ceticismo ético através da experiência da ação de Deus, início de uma vivência cristã³⁶. Pe. Jonas critica a sociedade atual como pagã e paganizante, arrastando as pessoas para a ilusória compreensão de que é possível ser cristão e seguir as “práticas mundanas”³⁷.

Impacto da modernidade

O impacto da modernidade é interpretado como um espírito de liberdade frente à tradição religiosa e, conseqüentemente, uma liberdade da razão que não se submete a nenhuma autoridade fora dela mesma e a nenhuma regra extrínseca. Evoca-se a experiência de Deus como resposta ao impacto da modernidade.

Desafio das seitas

A adesão a grupos pentecostais e neopentecostais é considerada como consequência da situação eclesial brasileira, do chamado conjunto de omissões pastorais, sociais, políticas e econômicas. Interpreta-se a opção preferencial pelos pobres, embora exigência natural da pastoral sul-americana, como opção, em alguns casos, exclusiva, que afastou da Igreja as classes média e alta, gerando uma frustração e decepção desses setores sociais em relação à Igreja³⁸. Ao escolher o modelo pentecostal de ser e agir, a RCC oferece

³⁵ Libanio considera que na cultura contemporânea há evidências de neopaganismo, que tem como maior adversário a cristandade. Isso posto, pode-se questionar se a alternativa carismática de retorno à cristandade tem alguma probabilidade de vencer o contexto pagão atual. Cf. LIBANIO, J. B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 240.

³⁶ “A essa sociedade materialista e secularista, se opõe a experiência de Deus, a que chamamos Batismo no Espírito Santo. Sabemos que homens e mulheres fortalecidos pela experiência de Deus podem dar uma resposta de vida e testemunho de santidade, mesmo em situações de ‘martírio’ e ‘perseguições’ engendradas pelas circunstâncias do ‘viver no mundo’” (RENOVAÇÃO, *As comunidades de renovação*, p. 70). – Bingemer e Bartholo consideram que o vazio de referenciais, típico do contexto de relativização de valores, contribuiu para proliferação desordenada de líderes carismáticos de todos os matizes. Cf. BINGEMER, Maria C. L.; BARTHOLO, Roberto dos S. Jr. *Exemplaridade ética e santidade*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 10.

³⁷ Cf. ABIB, Jonas. *Caminho para a santidade*. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1996, p. 10. “Há aqueles que acham um exagero associar todos os males do mundo ao inimigo (chamam a isso de ‘demoniomania’); que não acreditam que estejamos numa batalha de fato. Sim, nós estamos, mas no final dela. Em breve, o inimigo será derrotado. Por isso, por saber que pouco tempo lhe resta, é que ele tem sido tão sujo; por isso é que ele veio para cima de nossa geração com grande furor” (*Ibid.*, p. 19).

³⁸ Cf. RENOVAÇÃO, *As comunidades de renovação*, p. 83.

aos fiéis aquilo que as comunidades evangélicas³⁹ vivenciam: espontaneidade na oração, valorização dos dons pessoais, redefinição do ministério feminino, leitura bíblica, momentos de louvor, acolhida e entrosamento num ministério do grupo⁴⁰.

2.3 Formação e metodologia carismáticas

Para dar concretude ao primeiro objetivo da “Ofensiva Nacional”, que era ter uma unidade de ensino, a RCC propôs a Escola Paulo Apóstolo⁴¹, ministério que forma líderes carismáticos. O que é refletido nessa Escola é, posteriormente, anunciado direta ou indiretamente, nas pregações e orientações dadas pelos líderes/servos. Devido ao espontaneísmo do movimento, nem sempre se encontra material formalizado sobre os temas tratados nos encontros. No caso da Escola Paulo Apóstolo, apresenta-se a oportunidade de se esboçar um quadro de conteúdo cristológico a partir do que o próprio movimento produziu ou cotejou para sua formação.

A metodologia usada nos momentos de formação é aquela própria do movimento, ou seja, encontros de final de semana ou seminários semanais, nos quais as palestras são precedidas, acompanhadas e concluídas por fortes e longos momentos de oração; além dos

³⁹ Na história do protestantismo brasileiro e, conseqüentemente, na prática pentecostal e na neopentecostal que a seguiu, a crítica feita aos católicos tocava diretamente em pontos da vida religiosa católica como apreço pelas imagens, devoção mariana, valorização dos sacramentos, respeito pelo papa. Assim, a experiência pentecostal da RCC procura reafirmar tais práticas católicas e nisso cria também sua distinção em relação ao pentecostalismo e neopentecostalismo presentes no país. Cf. CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X/Instituto Mysterium, 2007, p. 37.39. – HAHN, Udo. *O Espírito Santo*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 52. – Ainda sobre as semelhanças entre carismáticos e evangélicos: MARIZ, C. L. Estudo de caso no Rio de Janeiro: católicos da libertação, católicos renovados e neopentecostais. In: Cadernos CERIS. *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base: uma análise comparada*. Ano I, n. 2, out. 2001, p. 29-31.

⁴⁰ O serviço carismático é primordialmente expresso pela participação em algum ministério. Como organização paralela à da pastoral eclesial brasileira, a RCC propõe os seguintes ministérios: Ágape – família; Cristo Sacerdote – clero; Davi – arte e música; Gabriel – comunicação; Lucas – universitários; Marcos – juventude; Marta – obras sociais; Matias – política; Moisés – intercessão; Paulo Apóstolo – evangelização; Pedro – pregação; Rafael – cura e libertação; Samuel – crianças. Cf. <<http://www.rccbrasil.org.br/ministerios.php>>. acesso em: 25 ago. 2010. – MIRANDA, J. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 82. – Sales comenta que mudança do termo secretaria, utilizado para se referir aos diversos trabalhos da Ofensiva Nacional, foi modificado para ministérios por se considerar certa burocratização do movimento que o termo “secretaria” poderia sugerir. Tal mudança se deu em 2004. Cf. SALES, Igor Marlon. *A autocompreensão da Igreja e a Renovação Carismática Católica (1966-2000)*. Franca: UNESP, 2006. Dissertação de mestrado, p. 80, nota 54.

⁴¹ A RCC, ao definir a Escola Paulo Apóstolo, a propõe como uma forma de sanar a necessidade de formação permanente de líderes/servos nas mais diversas dioceses. Coordenada por uma secretaria nacional do mesmo nome, a Escola tem um programa de formação próprio da RCC e, de acordo com seus formuladores, não visaria à substituição de programas ou projetos específicos de formação cristã já existentes nas Dioceses. Seu objetivo fundamental seria: “formar dirigentes e servos para as diversas expressões da RCC” (RENOVAÇÃO, Identidade da RCC, p. 52).

cantos de louvor e, em algumas situações, orações em línguas⁴². A formação na RCC não se separa, em momento algum, da prática da oração, caracterizando-se como testemunhal, experiencial, com ênfase na vivência dos carismas efusos, inclusive com a realização de oficinas de carismas⁴³. As publicações carismáticas propõem o conteúdo, imediatamente, embasado em testemunhos e passagens bíblicas, apresentando breves orações ao final de capítulos ou sugerindo-as⁴⁴.

Os autores carismáticos apresentam-se como cristãos em profunda intimidade com as Escrituras⁴⁵. Ao estilo evangélico pentecostal, os pregadores carismáticos citam passagens da Bíblia, aplicando-as imediatamente à realidade pessoal e intimista do auditório. O texto bíblico, embora proclamado em grupos, não é lido em chave comunitária. A interpretação carismática conjuga a vida pessoal, nas suas mais diversas situações, com o texto bíblico, permitindo ao fiel experimentar uma posse do texto para sua história individual⁴⁶.

O fato de compreender a aplicabilidade do texto à própria vida é imediatamente atribuído à revelação divina, configurando a leitura bíblica como um oráculo⁴⁷. Não há necessidade de mediações, sejam elas de um líder, sejam metodológicas ou doutrinárias⁴⁸. Por vezes, assiste-se a uma manipulação dos textos, com critérios de escolha bastante

⁴² Cf. MELO, Árfide Amaral. *Assim na terra como no céu: a Renovação Carismática Católica, sociedade e modernidade*. Marília: UNESP, 2009. Dissertação de Mestrado, p. 70-72.

⁴³ Cf. RENOVAÇÃO, Identidade da RCC, p. 4.

⁴⁴ A RCC ousou recuperar a imprensa escrita como espaço de comunicação católica. As palestras dos pregadores carismáticos foram transformadas em coletâneas publicadas por editoras também carismáticas. Não seria tarefa fácil mensurar a recepção desse tipo material pela população brasileira, mas certo é que houve um novo apreço pela leitura de cunho católico.

⁴⁵ Brakemeier comenta que a reflexão bíblica aparentemente não teve papel de destaque nas origens dos movimentos carismáticos e afirma que há uma carência de estudos sobre a importância da Bíblia na espiritualidade carismática. Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias – significado – fundamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 69-70. nota 114.

⁴⁶ Wegner recorda que a orientação pessoal é determinante na interpretação do texto bíblico, condicionando-a pela história de fé, cidadania, condição social, gênero etc. Apesar de inevitáveis, os condicionamentos escondem o perigo de não mais se ouvir o que o texto quer dizer. Cf. WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 12.

⁴⁷ Cf. LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 54. – ALDUNATE, C. et al. *A experiência de Pentecostes: a Renovação Carismática na Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 96. – Benelli percebeu a influência carismática nos seminários, apontando como neles se passou de uma leitura bíblica em perspectiva marxista para uma carismática. BENELLI, S. J. *Pescadores de homens: estudo psicossocial de um seminário católico*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 134-135.

⁴⁸ Cf. HOORNAERT, E. Anais e séculos – teologia que vem das catacumbas: desafios atuais. In: BOGAZ, A. S.; COUTO, M. A. *www.deus.com: desafios da teologia num mundo virtual – “e o Logos se fez site?”*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 71-72.

ambíguos, retomando uma metodologia tradicionalista em que as passagens bíblicas são utilizadas como argumentos de persuasão e exigem uma obediência inquestionável ao que é sugerido pela RCC. Enfim, é uma leitura espiritualizante, intimista, existencial⁴⁹, fundamentalista ou tendente à livre interpretação⁵⁰.

A menção ao Magistério é comum nas formações carismáticas, contudo, os pregadores privilegiam citações de textos papais ou de outros da hierarquia católica que comungam com o movimento. Mesmo quando se propõe um estudo sobre documentos da Igreja, os carismáticos transformam-no numa ocasião de louvor e manifestações dos carismas. A autonomia do laicato carismático diante de algumas diretrizes revela certa dificuldade do movimento em assimilar o seu lugar na instituição eclesial⁵¹. Embora sinta-se parte da Igreja, a RCC sente-se livre para rejeitar uma orientação eclesial caso não se coadune com seus princípios⁵².

A formação carismática estende-se através das leituras e “estudos pessoais”. Assim, a literatura ofertada pelo movimento é pietista, de auto-ajuda espiritual. Retoma-se o modelo de santidade pré-conciliar, exortando ao seguimento de práticas piedosas desatualizadas. Essa retomada do passado demonstra o apego carismático por uma segurança diante da instabilidade produzida pelo espontaneísmo do movimento. A maior parte dos escritos carismáticos visa a sanar deficiências doutrinárias básicas, fornecendo aos leitores argumentos apologeticos suficientes, principalmente, para um embate com cristãos evangélicos.

⁴⁹ Cf. BARCELLOS, J. C. Mulher da palavra: notas para o estudo da espiritualidade litúrgica em Adélia Prado. In: BINGEMER, M. C. L.; YUNES, E. L. M. *Mulheres de palavra*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 95.

⁵⁰ Cf. MACHADO, M. das Dores C. *Carismáticos e pentecostais*: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: ANPOCS, 1996, p. 105, nota 35. – CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *A Leitura Orante da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 29.

⁵¹ Autores carismáticos percebem esse problema, como se pode ver no comentário de Juanes. Contudo, opta-se por assegurar a obediência à hierarquia por considerá-la em si um carisma. Cf. JUANES, B. *Tentações dos servos na Renovação*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 71-73.

⁵² Prandi comenta a recepção do Documento 53 da CNBB nos meios carismáticos, tido pelos mais fervorosos como uma manifestação de autoritarismo e cerceamento por parte da Igreja. Cf. PRANDI, Um sopro do Espírito, p. 57-59. – O texto da CNBB sinalizava, por exemplo, para os exageros comuns em grupos carismáticos quanto à manifestação dos carismas de cura e glossolalia (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulinas, 1995). – Libanio comenta sobre o risco de recusa aos ensinamentos sociais e displicência diante das urgências suscitadas pela globalização. Cf. LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 200.

Em se tratando de um movimento que tem como lema “Jesus é o Senhor”, é impactante o fato de que nos catálogos das editoras carismáticas e nas obras de seus pregadores não se encontram escritos específicos acerca da pessoa de Jesus. Como os autores carismáticos se afirmam fervorosos defensores da doutrina cristã, talvez não tenham a preocupação de escrever obras cristológicas, por considerarem que o conjunto dos evangelhos é a obra cristológica inquestionável por excelência. Ao fazerem essa opção, recusam-se a também acompanhar as grandes reflexões teológicas sobre a cristologia. É das entrelinhas de certos textos da Escola Paulo Apóstolo e de alguns autores carismáticos que se pode esboçar a cristologia popularizada pelo movimento. Três temáticas se destacaram ao longo da pesquisa da bibliografia carismática: encarnação destinada à paixão, poder divino e santidade espiritual.

3 A encarnação de Jesus como *satisfactio* e sua atualização no fiel

3.1 A encarnação destinada à paixão

A canção carismática “Porque ele vive” expressa de maneira concisa a mentalidade da RCC acerca da encarnação: “Deus enviou seu Filho para morrer no meu lugar”. Este, como se verá, será o enfoque dado à encarnação, que estaria apenas em função do ato redentor que é a paixão. A visão pessimista do mundo e do homem é determinante para isso.

3.1.1 Os dois reinos: o de Lúcifer e o de Jesus Cristo

Não se pode tratar da encarnação no contexto da RCC sem tocar na figura de Lúcifer. A retomada da perversão de Lúcifer baseia-se em relatos extrabíblicos e na tradição popular⁵³. De acordo com tal narrativa, o Reino de Deus seria comunicado também na terra pela presença do Filho, mas Lúcifer ambicionou tal missão e, por ter sido preterido, revoltou-se contra Deus e suas criaturas⁵⁴.

⁵³ Cf. ABIB, Jonas. *Céus novos e uma terra nova*. 3. ed. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1997, p. 26-29. O autor se serve da interpretação de Is 14,12, em sua versão da Vulgata, combinada com a leitura de Lc 10,18, “veja satanás cair do céu como um raio”. – É interessante perceber como a mesma narrativa da perversão de Lúcifer também é popularizada entres os pentecostais: MARTINS, S. A. *Manual de discipulado*: esboço das doutrinas cristãs fundamentais na perspectiva pentecostal. Paio Pires: Letras d’ouro, 2009, p. 139-140. – Recente publicação popular aborda toda a trajetória da interpretação de Is 14,12 pelos Padres da Igreja: KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2008, p. 227-244. – Quevedo mostra que a aplicação desse texto à origem de Lúcifer, embora pertença ao patrimônio cultural cristão, não se sustenta. Cf. QUEVEDO, O. G. *Antes que os demônios voltem*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 321-322.

⁵⁴ Cf. ABIB, Céus novos, p. 26-29.

Noutra versão, frisa-se que o mundo foi entregue a Lúcifer para preparar a chegada do Filho de Deus, contudo, após a queda, o inimigo opta por criar nele os seus súditos⁵⁵. Se o mundo foi entregue a Lúcifer, consequentemente a humanidade não poderia resistir à força de suas investidas tentadoras. Diante disso, o pecado original é apresentado como o grande motivo da encarnação.

Há uma compreensão preconceituosa sobre a natureza humana, tendo-a sempre como corrompida e fadada ao erro⁵⁶. Daí toda a insistência do discurso carismático contra o pecado pessoal, pois a antropologia teológica expressa pela RCC considera o humano apenas pelo aspecto de criatura fracassada e manchada pelo pecado original.

Por outro lado, há a afirmação de que o Reino de Deus foi comunicado pela encarnação, e utiliza-se também a citação de Jo 1,14a como recordação da habitação desse Reino junto da humanidade⁵⁷. A condição humana de Jesus indicaria que a salvação por ele oferecida atinge todas as áreas da vida da humanidade⁵⁸, pois é o mistério da encarnação que permite que toda a vida de Jesus seja salvífica.

A espiritualização, comum entre os carismáticos, faz com que a menção ao reino de Jesus seja compreendida como “espiritual”, num sentido individual e distante da encarnação histórico-social. Desloca-se do mundo objetivo e passa-se ao espaço do emocional, Cristo reinando em todos os corações e em todos os ambientes⁵⁹. O reino de Deus se faz presente quando na vida pessoal se romper com atitudes egoístas. O processo de

⁵⁵ Como é comum nas pregações carismáticas, dá-se voz aos personagens, nesse caso concreto, Pe. Jonas reproduz a fala de Lúcifer: “É aqui que vou criar os meus súditos. Aqui vou ter súditos que vão me seguir e implantarei o meu reino. Aqui o Filho de Deus não terá lugar”. ABIB, Céus novos, p. 29. – Também Prado Flores recupera a questão da queda como princípio norteador da ação amorosa do Pai. PRADO FLORES, J. H. *Ide e evangelizai os batizados*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 29.

⁵⁶ Prado Flores comenta que: “O homem é de natureza pecadora, por isso peca. Portanto não pode modificar-se a si mesmo. Por suas próprias forças não é capaz de renovar-se, de tornar-se nova criatura, de mudar seu coração, de solucionar o problema da sua existência. O homem não pode salvar-se a si mesmo, porque todo aquele que quer salvar sua vida a perde. Nenhum homem pode salvar-se por si mesmo”. PRADO FLORES, *Ide e evangelizai*, p. 29. – O autor não considera aqui a ideia de natureza pecadora como herança de Adão, mas sim como um constitutivo do humano. O estudo sobre o conceito de “imagem de Deus” poderia ajudar na compreensão carismática a perceber que o ser humano carrega em si a imagem de Adão, mas também a do Cristo Ressuscitado. Cf. LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 52.

⁵⁷ Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Oração: caminho de santidade*. São Paulo: Loyola, [19--], p. 24.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 15.

⁵⁹ Cf. AQUINO, Felipe R. Q. de. *Em busca da perfeição*. 3. ed. Lorena: Cléofas, 1998, p. 90.

assunção de tal reino parece passar pela dinâmica do pessoal para o ambiental, no sentido de espaço de atuação cristã, mas não para o social.

O cristão convertido é aquele que permite que o Senhor reine em seu coração e que, com isso, muda o ambiente que o circunda, acreditando que aí já se dá a mudança do mundo. Desta forma, nega-se a necessidade de compromisso ou engajamento social. A plena confiança no Senhor torna-se, para o carismático, garantia de que a providência divina tudo soluciona⁶⁰ e que as preocupações com o sustento material, por exemplo, devem ser evitadas. Além disso, os problemas são facilmente atribuídos às ações do demônio⁶¹, pois se vive no reinado de Jesus, mas sob as interferências do reinado do inimigo.

A resposta carismática ao motivo da existência do mal e do sofrimento no mundo é formulada sobre a existência dos dois reinos. Assim, embora Deus não tenha querido e desejado o mal, ele existe em função do domínio do maligno sobre a realidade terrestre. O Filho, enviado ao mundo, encontra a humanidade com o coração dominado pelo demônio⁶². Atribui-se a Lúcifer um trabalho interior na humanidade que se exterioriza pela prática do mal, gerando o sofrimento. Esse discurso isenta Deus em relação à existência do mal, mas concede ao demônio um poderio que lança a humanidade num duelo maniqueísta.

O risco de se considerar a impotência divina é evitado pela recordação da vitória de Deus na batalha contra o maligno. O poderio do mal será eliminado somente quando se concretizar as palavras de Ap 20,1-3a: o diabo será preso e lançado no abismo, não mais incomodando as nações. O delicado da argumentação é afirmar que Deus permite as investidas do maligno e lhe concede o governo do mundo. Sendo assim, não é o próprio Deus

⁶⁰ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 91.

⁶¹ Sílvia Fernandes fez um interessante monitoramento da revista carismática “Jesus vive e é o Senhor!”. Para os carismáticos, a opressão do demônio sobre o ser humano pode se manifestar também na área da saúde, assim as doenças existem em função da malignidade do mundo e só se extinguirão quando o maligno for destruído. Cf. FERNANDES, S. R. A. Renovação Carismática e demônio: notas do monitoramento da revista Jesus vive e é o Senhor. *Mneme – Revista de humanidades*. v. 6, n. 3, out./nov. 2002, p. 7.

⁶² Jonas Abib o afirma da seguinte forma: “Quando o Filho de Deus chegou aqui, já havia um reino implantado. Assim, em vez de encontrar sacerdotes, sumos sacerdotes, chefes do povo preparados para receber o Filho de Deus que nascia em sua terra, a fim de implantar o reino de Deus, Jesus encontrou perseguidores, traidores que o julgaram, condenaram e entregaram à morte. Lúcifer já havia trabalhado no coração deles”. ABIB, Céus novos e uma terra nova, p. 30. – Acerca da abordagem teológica do problema do mal: GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*. São Paulo: Loyola, 2007.

o responsável pelo sofrimento? A espiritualização da resposta não é convincente e demonstra certo pessimismo carismático em relação ao mundo⁶³.

O Salmo 9,2-7a é invocado como palavra profética sobre a luta entre esses dois reinos. Jesus é aqui apresentado como o Messias Rei a quem compete assumir o poderio do mundo e torná-lo definitivamente parte do Reino de Deus. A pregação carismática sugere a urgência da decisão do fiel:

A quem você dá lugar? Não adianta responder apressadamente: ‘A Jesus, a Jesus!’ Tem de ser uma coisa concreta! Só existem duas opções: um Rei verdadeiro que é Jesus, e um rei usurpador que é Lúcifer, o príncipe deste mundo. Ambos estão querendo assentar-se no trono do seu coração. E a verdade é esta: quem cede o trono a um ou a outro somos nós⁶⁴.

Satanás é o forte antagonista contra o qual o cristão, a exemplo do que fez Jesus, precisa se cuidar, vigiar, examinar-se severamente. O imaginário popular brasileiro acerca do “diabo” é reforçado⁶⁵, levando-se à compreensão de diversos fatos cotidianos como manifestações demoníacas: doenças, desentendimentos familiares, problemas financeiros e afetivos, vícios, pecados diversos, problemas morais/sexuais e dificuldades emocionais como ressentimento, mágoa, decepção. Satanás é apresentado como agente constante na vida da humanidade, penetrando por brechas no cotidiano do cristão a fim de escravizá-lo⁶⁶.

Até mesmo os problemas sociais e naturais, como catástrofes, podem ser atribuídos ao poder do diabo. Sobra então uma humanidade ferida. Além disso, trabalha-se com o medo enquanto elemento motivador para adesão à pessoa de Jesus. É por medo do demônio e das penas impostas aos seus seguidores que se deve buscar a verdadeira conversão.

⁶³ “Nós nos perguntamos: ‘Mas Deus é menor? Deus é impotente?’ Não! É que o príncipe deste mundo já o estava governando. Deus lhe deu a direção deste mundo, e até agora não a tirou. Mas, saiba, vai tirar!”. ABIB, Céus novos, p. 33.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 40. O reinado, seja de Jesus ou do maligno, é uma realidade interior, pois é no coração que eles podem reinar. O tom de pregação estabelece com o leitor um questionamento e a necessidade de se responder decididamente. Nas assembleias carismáticas essa resposta não é uma decisão tomada no discernimento da fé, mas uma reação de auditório à provocação do pregador.

⁶⁵ JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004. Tese de doutorado, p. 65. – Para Algayer, o diabo e o mal são materializados nas drogas, no divórcio, na livre orientação sexual e até em letras de músicas ou programas de TV. Cf. ALGAYER, Carla. “*Por hoje não vou pecar*”: o corpo jovem como santuário do catolicismo carismático. Porto Alegre: UFRGS, 2007. Dissertação de mestrado, p. 92.

⁶⁶ Cf. ABIB, Céus novos, p. 45-46.

A figura de Satanás, na RCC, não é compreendida “como o conjunto de poderes maléficos que estão entre os homens e que pervertem suas relações pessoais”⁶⁷.

A crença de que o demônio tem poderes extremos sobre a humanidade gera facilmente a associação de que práticas não católicas seriam uma associação ao inimigo. Evita-se, por vezes, mencionar o nome “satanás” e se utilizam apelidos para se referir a ele, demonstrando um traço do folclore brasileiro assumido pela pregação cristã⁶⁸. O exorcismo é sugerido como medida extrema, mas necessária em determinadas circunstâncias, caso o fiel tenha vivido por muitos anos no ambiente das religiões proscritas.

Portanto, fica evidente que a grande intenção da RCC é de definir a identidade do seu membro como o puro, o imaculado. A ideia de renúncia às obras das trevas ganha um tom de “guerra santa”, pois além de purificar-se, cabe ao carismático eliminar vestígios dessas obras junto dos seus. O outro, pessoa religiosa de fé diferente da do carismático, mais que um próximo a ser amado, é aquele a ser combatido por não crer segundo os mesmos parâmetros. Semelhante ao que se dá no neopentecostalismo, há claros sinais de intolerância religiosa⁶⁹.

3.1.2 Um Deus ofendido e a necessidade de reparação da culpa

Vivendo num mundo dividido entre dois reinos, um espiritual que demonstrará sua vitória ao final, e outro terreno com forças malignas avassaladoras, o ser humano, de natureza pecadora, experimenta o pecado. Será exatamente isso que, na compreensão carismática, justificará a encarnação.

O pecado é interpretado como uma nódoa apegada à natureza humana que só poderia ser eliminada com a encarnação do Filho⁷⁰. O movimento de descida do Senhor justifica-se como ação benevolente para limpar essa nódoa, sendo uma limitação da divindade aos aspectos emocionais: assumir a fraqueza, aceitar limites, chorar, sofrer dores, morrer⁷¹.

⁶⁷ RUIZ DE GOPEGUI, J. A. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 29, n. 79, set-out. 1997, p. 344.

⁶⁸ Cf. ZILLES, Urbano. *Anjos e demônios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 17.

⁶⁹ Cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 111.

⁷⁰ “Foi preciso que o Senhor descesse à terra, assumisse a nossa carne, com a Sua morte destruísse essa nódoa apegada à nossa natureza e com a Sua ressurreição nos desse uma nova vida. [...] É com o Seu preciosíssimo Sangue que o Senhor nos lava dessa nódoa da alma” (AQUINO, *Em busca da perfeição*, p. 33).

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 35.

Deus teria escravizado sua divindade e limitado sua onipotência⁷². O Cristo, pregado pelos carismáticos, é um sensível, mas não pleno de humanidade. Segundo Prado Flores,

O Filho de Deus, sendo de condição divina, assumiu uma carne pecadora e habitou entre nós, fazendo-se semelhante a nós em tudo, exceto no pecado (Hb 4,15). Assumiu todas as nossas limitações humanas e viveu plenamente nossa vida com sua grandeza e sua miséria: chorou, cantou, sentiu-se só e abandonado, encheu-se de gozo, e seu rosto refletia esperança; mas não lhe faltou o momento do pavor e da angústia. Admirava os campos, o céu e os animais, mas sofria até as lágrimas a dureza do seu povo. Enfim, ao fazer-se homem, uniu em si mesmo, numa só pessoa, toda a vida do homem e toda a vida de Deus. A ruptura entre Deus e o homem, originada pelo pecado de nossos primeiros pais, ficou unida para sempre no Deus-Homem a quem chamavam Jesus⁷³.

A justificativa para a encarnação tem sua base numa interpretação superficial da soteriologia da satisfação. A nódoa humana é interpretada como culpa gravíssima contra Deus, atingindo-o em sua honra⁷⁴. Jesus, enquanto Filho de Deus, deve realizar a salvação que é interpretada como o ajuste de contas entre uma divindade infinitamente ofendida e uma humanidade essencialmente incapaz e ofensora.

Deus salva porque sua honra foi ofendida, portanto não é o seu amor que, em última análise, move seu desejo de comunicação com a humanidade, mas sim a sua necessidade de reparação da ofensa recebida⁷⁵: “o Homem ao desobedecer, havia adquirido uma dívida para com Deus que jamais poderia pagar. O Salário do pecado é a morte; a natureza do homem é pecadora, portanto jamais poderia pagar o preço do pecado”⁷⁶.

Jesus é enviado pelo Pai para morrer pela humanidade e, assim, redimi-la do peso do pecado⁷⁷. Ele vem morrer no lugar daqueles que além de terem ofendido a Deus, mereciam pagar por seus crimes⁷⁸. O mistério da morte de Jesus, sacrifício redentor, é que dá o real significado da encarnação. O Filho de Deus se encarna para morrer e assim estabelecer um novo pacto da humanidade com o seu Criador.

A insistência no “sangue de Jesus”, derramado na cruz, é decisiva na argumentação de que a paixão é exclusivamente o determinante para a salvação da

⁷² Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 35.

⁷³ PRADO FLORES, Ide e evangelizai, p. 40-41.

⁷⁴ AQUINO, Felipe R. Q. de. *Porque sou católico*. Lorena: Cléofas, 2002, p. 37-38.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 38. 41. 97.

⁷⁶ RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Batismo no Espírito Santo*. Aparecida: Santuário, 1994, p. 15.

⁷⁷ Cf. RENOVAÇÃO, Identidade da RCC, p. 18.

⁷⁸ Acerca da justa compreensão da soteriologia da satisfação em Anselmo, veja-se: SESBOÛE, Bernard e WOLINSKI, J. *O Deus da salvação: séculos I-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 414-415.

humanidade. É por causa desse Jesus que o fiel deve ser capaz de renunciar às práticas demoníacas ou idolátricas. Não se contempla em Jesus o judeu que esteve em contato extremo com a humanidade por se fazer humano, mas sim o Messias salvador que, aos moldes de um anjo vingador, entra na humanidade para combater as insídias de satanás. A encarnação está em função da redenção do pecado e não em ordem da comunicação divina com a humanidade. O sangue do Senhor derramado na cruz é apresentado como mistério a ser meditado continuamente pelo fiel, pois foi por ele que a humanidade encontrou a salvação⁷⁹.

O amor apaixonado⁸⁰ do Pai, várias vezes retomado no discurso carismático, abranda a idéia de satisfação, porém estabelece-se como vínculo primordial e inspirador da encarnação a necessidade de se corrigir uma falha e conceder aos humanos a plenitude da verdade. Parece não existir espaço para a gratuidade do amor divino que deseja se comunicar com a humanidade, independentemente de seus pecados. Nega-se a possibilidade da autocomunicação de Deus com os seus por livre e generoso desejo de se dar a conhecer na forma como nós humanos o poderíamos reconhecer.

Consideram-se outros modos de Deus salvar a humanidade, mas é seu amor que o motiva a salvar-nos sofrendo; e se afirma numa interpretação romântica: “Jesus amou mais do que sofreu – eis o segredo da vitória”⁸¹. “O mistério da encarnação do Filho de Deus em meio à pequenez e à dor humana é chave para entender e viver a fé cristã”⁸². Insiste-se em que o Filho de Deus sentiu na própria carne todas as dimensões do sofrimento humano.

O ponto central da fé cristã, segundo a RCC, é a redenção realizada pela paixão, morte e ressurreição do Senhor⁸³, sacrifício que se atualiza na missa, celebração máxima da fé⁸⁴. Evidenciando também o pensamento carismático de que a salvação está sempre circunscrita ao ambiente católico. Considera ainda que a fé parte de uma opção racional,

⁷⁹ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 136.

⁸⁰ Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Santidade*. São Paulo: Loyola, [19--], p. 49; *Idem*. *Igreja*. São Paulo: Loyola, [19--], p. 18.

⁸¹ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 15. A imagem do “Deus amor” parece ser ofuscada pela de um “Deus justiceiro” ou “Deus, Pai castigador”. São comuns as aproximações com as imagens populares e quase “marcionitas” do “Deus do Antigo Testamento” – que com o Deus da Aliança nada têm a ver.

⁸² RENOVAÇÃO, *Santidade*, p. 48.

⁸³ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 38.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 41. – Também: RAHM, Haroldo J.; LAMEGO, Maria. *Sereis batizados no Espírito*. 9. ed. São Paulo: Loyola, 1991, p. 39. – Na Toca de Assis há uma identificação com a paixão de Cristo pela adoração do Santíssimo Sacramento. Acerca de algumas dessas características, veja-se: Cf. PORTELLA, Rodrigo. *Em busca do dossel sagrado: a toca de Assis e as novas sensibilidades religiosas*. Juiz de Fora: UFJF, 2009. Tese de doutorado, p. 64.

embora seja um ato de confiança oriundo da relação entre Deus e a pessoa e carregue consigo uma dimensão de expectativa, ou seja, de uma esperança ainda não realizada⁸⁵.

“Somente pela cruz, que significa morte ao próprio eu, à própria vontade, para acatar com fé, alegria e ação de graças a vontade de Deus, poderemos nos salvar”⁸⁶. Felipe Aquino não toma os aspectos teológicos de uma estaurologia, mas sim os sentimentais em que se aponta a cruz pessoal como elemento essencial para que um cristão esteja em comunhão com Deus⁸⁷. “Cristo nasceu para morrer! Sabia disso, e nada podia impedi-LO de derramar Seu sangue por nós”⁸⁸.

A salvação aparece como realidade que ocorre de maneira estanque e concentrada num único momento. É o Jesus do calvário que se invoca como o redentor do mundo⁸⁹. A manifestação do Reino, desde a encarnação, já é a manifestação da salvação, mas a RCC não opta por essa interpretação. Empobrece-se a vida de Jesus em função da ênfase de sua entrega na cruz.

O sofrimento é considerado como “matéria-prima” da salvação já que Jesus escolheu o caminho da dor para nos salvar⁹⁰. “Assumindo nossa natureza, pela sua encarnação, Ele assumiu também nosso sofrimento e fez dele o instrumento da nossa salvação. Portanto, qualquer que seja a nossa dor, oferecida a Deus, unida à paixão de Cristo, ela é extremamente valiosa e salvífica”⁹¹. Esse discurso sobre a resiliência diante da dor é bastante semelhante aos discursos da cristandade medieval/barroca, que sugeriam um “salve a sua alma” e menosprezavam a realidade corporal e terrestre. “Não nos assustemos com os sofrimentos de cada dia: eles são a cruz da nossa salvação”⁹². Cristão será aquele que, por amor, suportar todo o sofrimento e encontrar na Eucaristia a união íntima com o Senhor.

⁸⁵ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 116-117.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 131.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁹ Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Grupos de oração*. São Paulo: Loyola, [19--], p. 37.

⁹⁰ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 62.

⁹¹ *Ibid.*, p. 63.

⁹² *Ibid.*, p. 120.

Há uma compreensão da vida que prescinde de qualquer mecanismo de resistência ao sofrimento e que interpreta como negativa ou perigosa a revolta diante da dor⁹³. Fazer a vontade de Deus, ou seja, acolher o sofrimento em sua vida, é tema comum entre os carismáticos e parece ser um novo eco da resignação subjacente ao catolicismo popular⁹⁴.

Se o pecado original é o elemento motivador da ação salvífica de Deus e a humanidade continua numa vida de pecados, cabe ao carismático esforçar-se pela conversão, negando seu passado; inaugurar uma nova realidade existencial e assumir os compromissos sacramentais com a Igreja. Os sacramentos da Penitência e da Eucaristia são vivamente recomendados e atribui-se à missa o valor de único e suficiente sacrifício de Jesus Cristo, oferecido na cruz e tornado presente no altar⁹⁵.

A Eucaristia reveste-se de certa magia e sua dimensão social é esquecida, pois cumpre tão somente a missão de ser um alimento espiritual para o cristão vencer as próprias limitações e tentações cotidianas⁹⁶. Ao insistir sobre a Eucaristia o autor centra sua reflexão na paixão e não apresenta que a Eucaristia é também a manifestação litúrgica da fé na ressurreição. O sangue de Cristo derramado na cruz é elemento salvífico isolado do todo de sua vida e história. Ademais, ao apresentá-lo dessa maneira, ganha vulto entre os carismáticos a ideia de que ele suporta todo o sofrimento do mundo, mas o faz tão somente porque é Deus. O enfoque exagerado na apresentação do sofrimento de Cristo é, para o carismático, mais uma das credenciais divinas de Jesus. Somente um Deus poderia sofrer tanto.

3.2 A encarnação como condução à verdade plena

Outra motivação para o envio do Filho se expressa na afirmação de que tal acontecimento se dá para conduzir a humanidade à verdade plena⁹⁷. A base bíblica recorrida é Jo 16,13: “quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que não

⁹³ “Olhando para o Senhor, devemos nos envergonhar de nossas atitudes de impaciência, reclamação e revolta contra as situações da vida [...]. Se ele sendo Deus, foi humilhado, esmagado... e *‘não abriu a boca’*, como então nós, que queremos ser Seus imitadores e discípulos, vamos fazer o contrário? Precisamos examinar nossa vida e pedir perdão” (AQUINO, *Em busca da perfeição*, p. 76.132).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 100. – Libanio credita esse toque de eclesialidade à percepção de alguns orientadores de que há fluidez doutrinal e pastoral na RCC. Cf. LIBANIO, J. B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 35.

⁹⁶ Cf. AQUINO, *Porque sou católico*, p. 103.

⁹⁷ Cf. RENOVAÇÃO, *Santidade*, p. 68.

de vir”. Portanto, a verdade plena a ser alcançada pelo seguimento de Jesus é aquela que o Espírito concederá, ou melhor é descobrir que o Espírito Santo é o Espírito da verdade (cf. Jo 14,17).

Esboça-se aqui uma ligação imediata entre a encarnação e o conhecimento do Espírito por parte dos cristãos. A encarnação seria sim expressão do amor apaixonado do Pai, que procura reparar a culpa recebida, mas estaria também em função da comunicação do Espírito, como corolário da paixão. A vida plena (Jo 10,10) pode ser a consequência final da encarnação, mas o que se tem como sua matriz motivacional é a expiação, purificação, libertação dos pecados⁹⁸.

Jesus é o perdão e a reconciliação encarnados. E o Espírito Santo é quem permite que as pessoas se descubram incondicionalmente amadas pelo Deus que foi capaz de entregar seu Filho para resgatá-las do pecado⁹⁹. Assim, a metodologia parece ser a de se exigir alguma forma de retribuição ao amor, e esta retribuição, na prática, seria experimentada como conversão. Para a RCC, o verdadeiro enviado de Deus é o Espírito Santo. É ele o determinante para a vivência do fiel e não a história humana de Jesus com as suas características de enviado. Esse pneumatocentrismo carismático obscurece o caráter missionário de Jesus por considerar o Espírito como a exclusiva personificação da presença de Deus na terra através dos que nele foram batizados.

3.3 A encarnação atualizada na vida carismática

Existe, nos textos carismáticos, a ideia de um processo de atualização da encarnação presente na vida do fiel. A experiência de Jesus enquanto realidade acessível ao cristão só é possível porque esse homem viveu uma trajetória histórica similar àquela experimentada pelos seus seguidores. A atualização se dá pela afirmação de que, num grupo de perseverança, ao encontrar o amor misericordioso de Jesus, o fiel se torna testemunha de que a salvação é dada para todos e que é possível seguir os passos do Mestre¹⁰⁰.

Outra evidência dessa atualização é a leitura da festa litúrgica do Natal como celebração do nascimento espiritual do cristão¹⁰¹. A encarnação é apropriada numa hermenêutica espiritualizante, quando, na verdade, o foco litúrgico está na inusitada

⁹⁸ Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Carismas*. São Paulo: Loyola, [19--], p. 50.

⁹⁹ Cf. RENOVAÇÃO, Grupos de oração, p. 19.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 46.

¹⁰¹ Cf. RENOVAÇÃO, Oração, p. 27.

realização de Deus de comunicar-se plenamente com a humanidade, a fim de gerar filhos no Filho. Tal interpretação carismática periga negar a encarnação concreta vivida por cada crente, ou seja, a inegável condição humana desses homens e mulheres que fazem a experiência do sagrado pelo conhecimento e vivência do mistério cristão.

Ao atualizar a encarnação na vida do crente, a RCC também a toma como paradigma metodológico de seu processo de evangelização. As lideranças da RCC deveriam se inspirar – ensina-se – no jeito de agir de Deus que, ao encarnar-se, salva a humanidade tornando-se um com ela¹⁰². Desta maneira, um líder carismático deveria ser “um” com as pessoas a quem se destina orientar ou evangelizar. Na ação de guias de grupos, os líderes carismáticos são convidados a fazer a experiência de descida até a realidade dos guiados, ou seja, dos não convertidos ou não aderentes ao movimento. Outra vez depara-se com um desnível, pois geralmente os líderes carismáticos não se colocam como “um” no grupo; mas sim, acima dele, num grau de santidade extremamente mais elevado, pois se sentem convertidos e plenificados pelo Espírito. O líder sente-se numa posição superior e apenas desce, “condescendente”, ao encontro das pessoas, porém, não se coloca junto com elas¹⁰³.

A imagem do servo obediente Jesus é também assumida como modelo de liderança. O servo é aquele que se consome, se exaure no serviço a Senhor¹⁰⁴, conforme Fl 2,6-7. A escolha de Deus ao encarnar-se recai justamente sobre aquela condição tida como de menor valor. É exata a afirmação da RCC, mas sua interpretação versa mais sobre a entrega na cruz, aniquilamento total, do que sobre a solidariedade de Jesus com o mundo dos pobres. Esta dimensão é apresentada rapidamente quando se trata do pensamento social no Novo Testamento¹⁰⁵.

Por fim, a RCC valoriza mais o aspecto sobrenatural da encarnação que suas consequências imediatas para a fé cristã. As referências, embora consonantes com a doutrina cristã, não extraem da encarnação a radicalidade da própria vida humana assumida pelo Filho. Tem-se até mesmo a impressão de que a encarnação hoje seria tão somente o tornar-se corpo

¹⁰² Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Liderança em serviço na RCC*. São Paulo: Loyola, s.d., p. 13.

¹⁰³ Fraga comenta sobre os perigos de dominação por parte de lideranças carismáticas, de acordo com o conceito de Weber, que se consideram em santidade ou em condição de exemplaridade e com ordenações tidas como reveladas. Cf. FRAGA, Rogério. Dominação e ética em Max Weber. In: TESKE, Ottmar (coord.). *Sociologia: textos e contextos*. Canoas: ULBRA, 2005, p. 128.

¹⁰⁴ Cf. RENOVAÇÃO, Liderança, p. 21.

¹⁰⁵ Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Doutrina Social*. São Paulo: Loyola, [19--], p. 17.

de Jesus¹⁰⁶ enquanto grupo visível, organizado e preparado para o embate com quaisquer opositores ou pensamentos distintos ao catolicismo. O “estabelecer morada” do Verbo passa a ser justificativa para uma emblemática manifestação do Espírito Santo, decorrente do “batismo no Espírito”. Daí que, a nosso ver, a encarnação só pode ser compreendida na RCC se aproximada e articulada com o tema do poder.

4 O poder de Jesus e sua manifestação no cristão

Como a encarnação está destinada à paixão e morte de cruz, os diversos atos de Jesus em sua vida terrena são apresentados enquanto manifestação de sua unidade com o Pai, princípio de todo o poder atribuído à sua pessoa¹⁰⁷. É o fato de viver em íntima comunhão com ele que permite a Jesus o agir com autoridade e, de acordo com as narrativas evangélicas, realizar os milagres. A RCC compreende essa unidade, primeiramente, enquanto vida de oração. O Jesus orante é aquele que, unido ao Pai, pode interpretar satisfatoriamente a sua própria existência e a de toda a humanidade, levando a pleno cumprimento a sua missão de unificar todas as criaturas com o Criador, congregando os filhos de Deus dispersos¹⁰⁸.

A leitura carismática concentra sua atenção nos relatos evangélicos que traduzem a experiência cristã de conhecimento do poderio e senhorio de Jesus. Enquanto Deus Encarnado, ele se torna o mediador, o intermediário entre as duas esferas opostas: a de Deus e a da humanidade. Ele é a realização dos tempos messiânicos, nos quais o poder de Deus foi manifestado com esplendor em sua pessoa¹⁰⁹.

O Messias pode manifestar tal poder porque tem em si a plenitude do Espírito Santo, é consagrado por esse Espírito¹¹⁰. Portanto, à vida de unidade com o Pai soma-se a recepção do Espírito de Deus. Decorre disso que a vida de Jesus estaria destinada a ser a manifestação do Espírito e que é, em última análise, o Espírito quem promove a unidade entre o Filho e o Pai e permitirá que a humanidade experimente tal unidade. Gozando de tal

¹⁰⁶ Cf. RENOVAÇÃO, Identidade da RCC, p. 17.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 16.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 18.

¹⁰⁹ Cf. RENOVAÇÃO, Carismas, p. 49.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 49.

plenitude espiritual, Jesus é quem batiza no Espírito a comunidade de fiéis. Inclusive, o “batismo no Espírito” é também chamado de “batismo messiânico”¹¹¹.

Para os autores da RCC só é possível compreender a vida de Jesus a partir dos feitos extraordinários por ele realizados. E a continuidade da obra de Jesus estaria intimamente ligada a isso, pois como compreendem, “a ação poderosa do Espírito Santo que operou nas ações redentoras de Jesus, necessita e continua agindo em todos aqueles que crêem e são batizados”¹¹². A RCC absorve para si as imagens do poder de Jesus como exorcista, milagreiro, mestre, médico, profeta, sacerdote e rei com autoridade.

4.1 Os milagres enquanto credenciais divinas

Recordando que muitos teólogos, biblistas e o Catecismo da Igreja Católica testemunham que a evidência da presença do reino de Deus na terra são os sinais realizados por Jesus¹¹³, a RCC estabelece que, no momento presente, a visibilidade do Reino também se dá por sinais extraordinários: “as curas e os milagres são anúncio de que o Reino de Deus vai acontecer plenamente quando Jesus vier, quando estabelecer seu Reino em plenitude; quando tivermos *céus novos e uma terra nova*”¹¹⁴. Os milagres são apresentados como manifestações irrefutáveis da força do poderio de Cristo, o rei.

Opta-se por uma leitura dos milagres fundada no mágico, no excepcional; evita-se uma hermenêutica dialogal com o texto, que permita verificar a incidência desses sinais enquanto grandes retomadas das tradições de Israel e manifestação literária de uma comunidade religiosa acerca da compreensão do Messias. A pregação sobre os sinais ganha caráter de pregação sobre a parusia e reforça também entre os carismáticos a certeza de que a humanidade está chegando ao seu limite de pecados. As catástrofes são sinais também da ira divina, epidemias e pandemias são castigos e alertas para conversão, os milagres e curas entre os carismáticos sinalizariam a proximidade da vinda do grande juiz da história, o Senhor Jesus¹¹⁵.

¹¹¹ Cf. RENOVAÇÃO, Identidade da RCC, p. 31.

¹¹² *Ibid.*, p. 39.

¹¹³ Cf. ABIB, Céus novos, p. 51.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 51. [grifo do autor]

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 53.99.114.

A RCC considera ainda que o maior de todos os sinais tem sido o derramamento do Espírito Santo nas últimas décadas, graças ao movimento carismático¹¹⁶. “Se não estivermos repletos do Espírito Santo quando vierem os momentos difíceis, vamos acabar negando a Jesus, mesmo que hoje digamos que não vamos fazê-lo. Não podemos ter apenas boa vontade! A provisão de Deus para nós é o Espírito Santo!”¹¹⁷.

Ao tratar do dom dos milagres, Pe. Jonas afirma que “o Senhor pode tudo no campo das finanças, no campo da libertação de vícios, da libertação da prostituição, do adultério”¹¹⁸. Essa expectativa de milagres funciona como paliativo diante dos problemas, acalma o indivíduo que estava aflito com uma dada realidade e evoca a ideia de “vontade de Deus”, de cuja hora e conteúdo nem sempre o cristão pode ter acesso. O plano da realidade terrestre é totalmente definido e determinado pelo plano/vontade da realidade celeste, nem sempre se contando com a ajuda do ser humano para a sua execução¹¹⁹, exceto pelo dom da fé, compreendido como dom recebido no batismo e não necessariamente com uma dimensão também da vontade pessoal¹²⁰.

Para se sentir em plena comunhão com o Espírito faz-se necessária a vivência do “batismo no Espírito”. Pe. Jonas recorda que os dons e, particularmente, aquele dos milagres, são manifestação desse Espírito e que Jesus só passa a fazer a vontade do Pai após o batismo no Jordão¹²¹. Em relação à vida de Jesus, parece que, na concepção do autor, existem dois momentos distintos e, talvez, paradoxais, o do antes do batismo e o que se segue após a experiência do Espírito.

Ao perguntar se realmente Jesus era Deus, Felipe Aquino resvala na perigosa escolha de citar os milagres como provas de sua divindade. Os milagres narrados pelos evangelhos ganham o adjetivo de “fantásticos”¹²². Aquino afirma que “ele provou que é Deus; isto é, Senhor de tudo, onipotente, onisciente, onipresente. Mostrou o seu poder sobre a

¹¹⁶ Cf. ABIB, Céus novos, p. 96.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹¹⁸ ABIB, Jonas. *Aspirai aos dons espirituais*. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1995, p. 99.

¹¹⁹ Bento XVI configura a vontade de Deus como unidade do querer e do pensar em coincidência com a vontade de Deus. Desta maneira, a vontade de Deus já não é algo estranho, mas passa a ser a própria vontade do fiel. Cf. BENTO XVI, Papa. *Deus caritas est*. São Paulo: Canção Nova, 2006, p. 27.

¹²⁰ Cf. ABIB, *Aspirai aos dons espirituais*, p. 107.

¹²¹ *Ibid.*, p. 134.

¹²² Cf. AQUINO, *Porque sou católico*, p. 25.

matéria, sobre a natureza, sobre a morte, sobre a doença, sobre os demônios, etc”¹²³. Sobressai o aspecto mágico da narrativa miraculosa e não o do despertar para adesão ao Cristo.

Ao mesmo tempo, essa imagem de Jesus com poderes extraordinários na sua condição humana conduz o fiel à falácia da expectativa ilimitada de uma ação ou intervenção divina extraordinárias. O Jesus carismático perde em humanidade à medida em que sua respeitabilidade se baseia no miraculoso, e esse não no sentido de estilo literário, mas como prova histórica da presença de Deus nele. Além disso, ao afirmar que as ações de Jesus são teândricas, Felipe Aquino as qualifica como não sendo simples ações de um homem, considerando-as perenes, eternas e com efeitos ilimitados¹²⁴.

Esse Jesus com credenciais divinas carrega consigo a hipótese de um Deus que desce até a humanidade, mas que com ela não se mistura. Isso se dá porque a humanidade está marcada pelo pecado e o movimento de Jesus tem por finalidade libertá-la das trevas. O nexo carismático fica pois articulado da seguinte forma: Jesus desce dos céus > prova que é Deus (milagres) > imola-se na cruz > funda a Igreja Católica¹²⁵. Sendo assim, toda e qualquer outra denominação religiosa é qualificada como falsidade ou engano e a Igreja Católica é apresentada como necessária para a salvação¹²⁶.

A participação na RCC, mais que na Igreja, é considerada como um serviço ao Senhor que se baseia em duas justificativas: a) o destino da humanidade é o paraíso, portanto deve-se evitar todo pecado; b) a salvação nos foi concedida pelo sangue de Jesus na cruz. Aparece então a motivação da encarnação. Ela se dá porque Deus quer abrir as portas do céu para a humanidade. Jesus vem do céu, faz-se homem e vai até a cruz para na morte salvar-nos¹²⁷.

O carismático, enquanto propriedade do Senhor, é aquele chamado à mudança de vida e para o pleno cumprimento da vontade de Deus. Assim, ser servo de Deus equivale a não ter vontade própria, obedecendo irrestritamente ao Senhor¹²⁸, esvaziar-se de si mesmo, da

¹²³ Cf. AQUINO, Porque sou católico, p. 25.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, p. 101.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 35.

¹²⁶ Cf. *ibid.*, p. 40-41.

¹²⁷ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 32.

¹²⁸ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 85.

autossuficiência é o caminho para ser útil a Deus¹²⁹. Pertencer a Deus é servir, contudo tal serviço é apenas compreendido como pregação ou missão proselitista. Há certo consenso de que a RCC demonstra séria dificuldade em atuar em obras sociais, o que, talvez, se justifique pela sua compreensão do mundo e do ser humano, ou seja, respectivamente, uma realidade corrompida e uma alma imortal encarcerada num corpo perecível.

Emerge aí a possibilidade para certa visão retribucionista, também comum no meio neopentecostal¹³⁰: Deus se torna bom e justo para quem for bom e justo e corresponder às expectativas do Criador, conforme as palavras de Aquino o sugerem:

A melhor maneira de sermos copiosamente abençoados por Deus é fazendo a Sua santa vontade, realizando todas as coisas para Ele e por amor a Ele. [...] Esta é a melhor forma de atrair sobre nós a bênção de Deus: trabalhar para Ele, qualquer que seja a atividade que exercemos¹³¹.

Pe. Jonas, ao comentar Lc 19,16-26, afirma que Deus quer rendimento, portanto não investe à toa¹³². Deus perde em gratuidade, pois o seu agir é movido ou demovido pelo agir humano conforme um código religioso. Nessa ótica retribucionista o carismático teria tanto mais poder quanto mais santidade alcançasse. Os talentos multiplicados insinuariam a intenção carismática de persuasão sobre os possíveis novos convertidos.

A espiritualização e autoaplicação dos textos à realidade carismática permitem à RCC compreender as críticas que sofre como sinais que autenticam a sua missão. Acredita que além da atualização dos Evangelhos, dá-se também hoje a atualização de profecias do

¹²⁹ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 113-114.

¹³⁰ Mariano destaca que o neopentecostalismo sustenta suas ações a partir da tríade cura, exorcismo e prosperidade. O fato de dedicar-se a Deus ao modo de um investimento retorna para o fiel como melhorias em sua condição de vida. Cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 100). – Matos aborda os riscos do apego ao subjetivismo e emocional enquanto sedução para modismos como a teologia da prosperidade. Cf. MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 230. – Dias resume qual o impacto da teologia da prosperidade no pentecostalismo: “A Teologia da Prosperidade produz uma ruptura radical com as relações que os pentecostais mantinham com a sociedade. Se antes o dinheiro, o sucesso, a prosperidade material, o consumo eram considerados elementos perigosos, dos quais o fiel deveria se afastar para não cair nas tentações mundanas, com a Teologia da Prosperidade esta concepção é invertida e, de fontes de tentação e pecado, os elementos apontados antes se convertem em provas da fé do indivíduo nos poderes de Deus, e o mundo passa a ser considerado o lugar da fruição dos prazeres, da riqueza, do consumo e do lazer. *A pobreza, esta sim, passa a significar falta de fé*” (DIAS, Camila C. N. *A igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 99). [grifo nosso]

¹³¹ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 141.

¹³² Cf. ABIB, Aspirai aos dons espirituais, p. 77-78.

Antigo Testamento¹³³. Uma dessas alusões é ao Messias glorioso que entra em Jerusalém, carregando os despojos dos inimigos.

O Jesus glorioso é invocado, e acerca dele afirma-se que:

Em sua primeira vinda, chegou humilde, simples, pobre, nascendo em uma manjedoura; mas agora virá como Rei, como Soberano. [...] Jesus não veio para aniquilar seus inimigos, como Rei, como Senhor, porque está esperando nossa conversão; por isso é que Ele até agora se conteve. Mas logo entrará em ação e vencerá¹³⁴.

O carismático toma para sua identidade a condição de “eleito”, de “escolhido”; sentindo-se distinto do restante da sociedade, já encaminhado para a salvação num grau superior aos demais. O tema da batalha espiritual reafirma o risco das ameaças do mundo¹³⁵. Para dar ânimo ao cristão é preciso então recuperar a linguagem do louvor, resgatando a alegria que liberta. O carismático tem como grande “arma” para o seu embate espiritual a proteção de Maria, enquanto mãe que trará Jesus em sua segunda vinda¹³⁶.

4.2 Jesus que vence o tentador

A força do Espírito na vida de Jesus é perceptível, primeiramente, na sua resistência às tentações. Na leitura de Lc 4,1-12, os “nãos” de Jesus a satanás são um “sim” livre e obediente à vontade de Deus, extremamente distinto da rejeição vivenciada pelo “antigo Adão”¹³⁷. Ou seja, cabe ao cristão resistir às iniciativas do “inimigo”, desde que se permita viver um processo verdadeiro de conversão que pode ser inaugurado em sua vida pelo “batismo no Espírito”, quando será cumulado de poder.

Felipe Aquino incentiva a leitura bíblica ao neoconvertido, considerando-a “espada do Espírito” e exemplifica que Jesus conhecia profundamente as Escrituras, por isso venceu o demônio. “Jesus, quis como homem, sem usar as prerrogativas divinas, enfrentar e vencer o tentador; principalmente para nos ensinar como enfrentá-lo e vencer também”¹³⁸. Insinua-se uma separação entre a divindade e humanidade de Jesus. Um elemento positivo da argumentação do autor é notar que Jesus, como judeu que era, conhece profundamente as

¹³³ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 42.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 42.72.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, p. 55-56.

¹³⁶ Cf. *ibid.*, p. 91. Há uma preocupação do movimento carismático em conter o crescimento das comunidades evangélicas.

¹³⁷ Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 26.

¹³⁸ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 97.

Escrituras, mas por outro lado, nega-se também a organização literária do texto ao pensá-lo como relato factual reproduzido pelo evangelista.

4.3 O poder de Jesus e o empoderamento¹³⁹ do cristão

Ao atualizar o poder de Jesus para o cotidiano de qualquer cristão, a RCC propõe que a mesma capacidade de cura, outrora vivida por ele, pode ser experimentada em mesmo grau de realidade. Requer-se tão somente que o cristão seja batizado pelo Espírito e invoque o nome de Jesus para alcançar a cura, pois invocar o nome de Jesus é ter acesso à essência de sua pessoa, ou seja, o seu poder¹⁴⁰ e todos podem exercitar o dom de curar doenças, sabendo que para curar o pré-requisito é usar o nome de Jesus¹⁴¹. A imagem de Jesus médico é aplicada tanto no aspecto material e físico como no sentido espiritual, ele é quem perdoa os pecados¹⁴². As curas estariam também destinadas a confirmar a unidade de Jesus com o Pai¹⁴³.

Como o mundo é marcado pelo domínio do diabo, as curas e exorcismos se destinam aos drogados, violentos, viciados em geral, pessoas com problemas sexuais¹⁴⁴. A tônica é a da vida pessoal a ser purificada. Na leitura carismática, os problemas não têm matiz social, mas tão somente a repercussão na vida da pessoa, atribuindo sua ocorrência à resistência à conversão. O cunho moralizante do discurso é reafirmado e não se tem a intenção de analisar a realidade e perceber a complexidade das relações em que as pessoas estão envolvidas.

Como são tratados como problemas pessoais de ordem espiritual e, como no passado, Cristo os venceu; compete agora ao cristão, particularmente, ao carismático, ser uma extensão desse agir de Jesus diante de uma humanidade doente. Diante da afirmação de

¹³⁹ A palavra deriva do verbo inglês “to empower” que significa: dar poder ou autoridade, obter mais controle sobre a própria vida ou sobre uma situação em que vivem as pessoas, ativar as forças e as capacidades que a pessoa já tem, mas que não foram desenvolvidas ainda. No campo teológico a expressão traduz a ideia de força assumida. Uma tradução melhor seria “investidura”.

¹⁴⁰ Cf. RENOVAÇÃO, Oração, p. 9. – Pe. Jonas afirma que tudo é possível pela oração, que por ela tudo pode ser mudado, pois é daí que se origina o poder carismático. A oração nesse caso é a invocação do nome de Jesus, pois: “rezar no nome de Jesus é ter a certeza de que ele está no nosso meio” (ABIB, Aspirai aos dons espirituais, p. 68). – Faz parte dessa oração a verbalização das necessidades, precedida ou concluída com alguma oração tradicional católica; quase sempre intermediada pela oração em línguas. Esse poder carismático estaria associado a uma vida de santidade, ou seja, sob os moldes carismáticos, uma vida de cumprimento de preceitos religiosos e da moral cristã.

¹⁴¹ Cf. RENOVAÇÃO, Carismas, p. 89.

¹⁴² Cf. RENOVAÇÃO, Liderança em serviço, p. 26.

¹⁴³ Cf. RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. *Igreja*. São Paulo: Loyola, [19--], p. 21. *Id.* Carismas, p. 63.

¹⁴⁴ ABIB, Céus novos, p. 41-48.

Jo 14,12, de que “aquele que crer em mim fará também as obras que eu faço; ele fará até obras maiores, porque eu vou para o Pai”, Pe. Jonas afirma que: “É por isso que estamos fazendo. Claro, não somos nós, é o Senhor! Mas o Senhor está fazendo por meio de nós. Somos as mãos, os braços, a boca do Senhor. Somos os membros do corpo de Cristo”¹⁴⁵.

Na Ofensiva Nacional da RCC, a retomada do “corpo místico de Cristo” é elemento essencial para o empoderamento cristão. Insiste-se em que a redescoberta dessa participação se traduz na concretude da vida cristã:

Quando os cristãos de hoje estudam na Escritura a doutrina do Corpo Místico de Cristo, identificam-no geralmente com a Igreja universal, não com o grupo de cristãos que diariamente freqüentam. Esta estreiteza de visão faz com que essa doutrina fundamental tenha um significado pouco concreto na vida de muitos fiéis. Nas comunidades ocorre o contrário¹⁴⁶.

No discurso carismático, esse empoderamento transforma a visão de mundo. Porém, objetivamente, além da aceitação bucólica de que tudo na vida é um grande milagre¹⁴⁷, desde o abrir os olhos até o movimento das marés, constata-se que se vive num tempo de ausência de milagres. Isso decorre da falta de fé do povo. Para a RCC, portanto, os milagres se tornam ordinários desde que se volte àquela fé de expectativa dos milagres. Não que se tornem cotidianos, mas sim que os fatos extraordinários passam a acontecer com frequência¹⁴⁸.

O cenário de descrença da sociedade atual é comparado por Pe. Jonas ao contexto bíblico da época de Noé. E aplicando os elementos da narrativa do Gn 6, o autor propõe a Igreja como “arca da aliança”. “A Arca na qual o Senhor está recolhendo todos os que se salvarão é a Igreja Santa, verdadeira, que está com Jesus, abraça o Evangelho! É a Igreja que nesses tempos se abre à ação do Espírito Santo”¹⁴⁹. Sem exageros pode-se entrever nessa afirmação que, mais que à Igreja, Pe. Jonas refere-se à RCC, pois a modalidade compreendida como aberta extraordinariamente à ação do Espírito é aquela da qual o autor faz parte.

¹⁴⁵ ABIB, Céus novos, p. 61. – cf. *Id.*, Aspirai aos dons espirituais, p. 95. Pe. Jonas fala dessa ação de cura pela participação no corpo místico de Cristo.

¹⁴⁶ RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 29.

¹⁴⁷ Cf. CHALITA, G. *Eu acredito em milagres: a história de Padre Jonas Abib*. São Paulo: Canção Nova, 2006, p. 14.

¹⁴⁸ Cf. ABIB, Aspirai aos dons espirituais, p. 95. – Gopegui alertou para o fato de que a experiência com o “divino” em movimentos carismáticos foi, para algumas pessoas, o passo inicial em direção a experiências esotéricas. Cf. RUIZ DE GOPEGUI, J. A. A linguagem sobre o Espírito Santo na catequese. In: PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 215.

¹⁴⁹ ABIB, Aspirai aos dons espirituais, p. 119.

O ser humano, enquanto não convertido, é apenas um brinquedo nas mãos dos dois gladiadores: Deus e o diabo. A realidade humana fica desprovida de qualquer outro sentido a não ser o de espaço de decisão por Deus ou pelo diabo. O Jesus encarnado interessa apenas por comprovar que é possível escolher e ser fiel ao projeto de Deus, desde que guiado pelo Espírito. O mundo físico, da corporeidade, por exemplo, é desprezado, pois o que se considera como determinante e definitivo no humano é sua alma imortal. Cria-se uma dicotomia entre mundo espiritual e mundo real, entre alma e corpo. Exorta-se o cristão a sacrificar toda a sua vida nesta terra como uma diligente preparação para se viver eternamente com Deus que é amor¹⁵⁰.

4.4 O ensino de Jesus como expressão de poder

Ao tratar o tema do apostolado evoca-se a condição de mestre e insiste-se no fato de que a vida de Jesus é o objeto de seu ensino, ou seja, ele ensina um modo de viver. O discípulo deve ser predisposto a acolher todo o ensinamento do mestre, demorar-se com ele, escutá-lo, para assim transformar-se. Fica evidente que a compreensão de ensino na RCC não se dissocia da vida de oração e que, ao mesmo tempo, prescinde-se de formação para ensinar, pois o necessário é a vida de intimidade com a Palavra de Jesus¹⁵¹.

A autonomia no ensino, o surgimento de mestres e mestras no seio da RCC, aponta para a liberdade com que lidam com o material bíblico, da Tradição e do Magistério¹⁵². A participação no poder de Jesus, pela graça do “batismo no Espírito” concede ao fiel leigo a autoridade para ensinar em nome de Jesus, ciente de que o que realiza não é apenas um apostolado eclesial, mas sim extensão da obra salvífica do próprio Mestre. Sugere-se que o discípulo deve acreditar no Mestre a ponto de recusar até mesmo um cálculo matemático, caso Jesus proponha algo diferente do convencionado¹⁵³.

As experiências pessoais de oração com o Mestre Jesus, asseguram ao carismático a possibilidade de que o seu discurso é transmissão fidedigna do recebido na revelação. Desconhece-se, ou não se questiona a possibilidade de que a revelação pessoal esteja

¹⁵⁰ O dualismo corpo-alma subjacente a essas ideias é explicitado quando retoma a reflexão de Santo Afonso de Ligório sobre o encontro da alma com Deus no paraíso. Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 81-82.

¹⁵¹ Cf. RENOVAÇÃO, Liderança em serviço, p. 25.

¹⁵² Prado Flores, líder carismático, comenta sobre o risco de uma liderança superespiritual. Cf. PRADO FLORES, J. H. *Formação de líderes: Renovação Carismática*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 57.

¹⁵³ Cf. RENOVAÇÃO, Liderança em serviço, p. 25.

carregada de subjetividade e que o “revelador”, ao traduzir sua experiência, coloque nela também seus preconceitos, ideais, angústias, histórias de seu passado. Essa “comunicação direta” permite ao carismático descuidar-se de qualquer formação teológica acadêmica, pois tem certa desconfiança de que o estudo da teologia conduziria a uma perda da fé.

Há que ressaltar que a RCC consegue com essa proposta de relação autônoma do fiel com o Mestre dar um passo grandioso de afirmação da subjetividade católica, retomando o dado emocional. Num país de formação católica em que a relação com Deus se dava de forma bastante mecanicista e repetitiva, a prática carismática de um diálogo vivo com o Mestre permite ao fiel expressar-se numa linguagem espontânea, emocional e pessoal. A experiência funda-se numa relação de intimidade e rompe com formalismos e regras. As palavras sagradas não são mais as ensinadas pela instituição, mas aquelas oriundas do coração, expressão de confiança legítima e abandono do crente nas mãos de seu Mestre.

Justamente em função do rompimento com a prática orante tradicional, a RCC institui em seus grupos um processo de incentivo e motivação da expressão verbal, através da oração em comum, em voz alta, onde todos falam ao mesmo tempo e numa vivência catártica. O papel do líder, enquanto mestre, torna-se fundamental, pois é ele quem motiva o grupo para que se expresse, é ele quem sugere a direção da oração, seja ela de louvor, pedido de perdão ou súplica. É esse mesmo líder quem finaliza tais momentos e, em mais uma prece, agradece ao Senhor Jesus pela experiência realizada.

4.5 Jesus, Sacerdote, Profeta e Rei: o “empoderamento” batismal do cristão carismático

Ao tratar do compromisso do laicato opta-se pela imagem de Jesus Sacerdote, Profeta e Rei. A teologia do sacramento do Batismo é assumida e adaptada ao contexto carismático. O múnus sacerdotal é compreendido como a capacidade do fiel de tudo consagrar a Deus, permitindo-se a abundância de frutos no Espírito de forma permanente. O senso de pertença ao “corpo místico”, a recordação do sacerdócio comum, fundamentam a ação do fiel carismático de colocar-se como um novo sacerdote a serviço da santificação pessoal e comunitária.

O múnus profético¹⁵⁴ convoca o cristão a assumir o papel de testemunha de Jesus. A pregação carismática, nos grupos e na abordagem pessoal, já seria a vivência do profetismo de Jesus. Ser profeta, na compreensão carismática, oscila entre o ter acesso a revelações prévias de acontecimentos através da oração e a capacidade de em todos os lugares, independente dos públicos, assumir-se como convertido e converter a outros. O dom da profecia estaria ainda mais ligado à íntima comunhão com Deus, de tal maneira que se reproduz no fiel aquela comunicação da palavra divina a ser dirigida à assembleia¹⁵⁵. Considera-se o aspecto profético “no sentido de denunciar o pecado do mundo e suas instituições e isto se realiza através da coerência entre fé e vida, bem como também em atitudes concretas de opção, como no sentido de dom carismático, pelo qual o Senhor Deus fala ao seu povo”¹⁵⁶.

E, por fim, os batizados vivem a esperança de reinar com Jesus em seus méritos¹⁵⁷. Acerca do Reinado de Jesus, aparece a afirmação de que tal realidade não está reservada para o futuro, mas se dá já no agora. Contudo, participar do Reino seria divulgar a causa de Jesus e, particularmente, assumir a missão de dar continuidade à obra da Igreja. Sente-se falta da relação entre Reino de Deus e realidade terrena, nas suas esferas sociais, relacionais, culturais. Além disso, parece ser do gosto carismático a invocação de Jesus como Rei com autoridade¹⁵⁸. O cristão leigo carismático participa do ministério de autoridade da pessoa de Jesus, o que também justificaria toda a liberdade e autonomia no agir e pensar¹⁵⁹.

Insiste-se que Jesus não apresentou uma proposta concreta acerca do sistema de produção e distribuição dos bens, mas que propõe uma reorganização da sociedade em torno da ideia de partilha¹⁶⁰. A RCC entende que Jesus não abordou diretamente a questão política,

¹⁵⁴ A RCC compreende a profecia de maneira distinta da tradição profética bíblica. A possível revelação de Deus não se dá em função de uma transformação da realidade, mas sim enquanto manifestação da presença do Espírito e diz respeito mais às questões pessoais que sociais.

¹⁵⁵ Cf. ABIB, *Aspirai aos dons espirituais*, p. 83-85.

¹⁵⁶ RENOVAÇÃO, *As comunidades de renovação*, p. 140.

¹⁵⁷ Cf. *Id.*, *Igreja*, p. 51.

¹⁵⁸ Cf. *Id.*, *Identidade da RCC*, p. 46.

¹⁵⁹ Cf. *Id.*, *Grupos de oração*, p. 14.

¹⁶⁰ Cf. *Id.*, *Doutrina Social*, p. 18.

nem organizou nenhum movimento relacionado com a tomada de poder¹⁶¹. Assim também, as comunidades renovadas carismáticas:

Servem, a um só tempo, para que se renove e renasça hoje e aqui a Igreja santa e eterna de Cristo, e para que se realize a promoção humana e cristã do Homem a partir de uma evangelização, que supõe a ação poderosa do Espírito de Cristo. Com o coração mudado pela realidade do Evangelho, o homem se torna capaz de mudar também a realidade que o cerca. A justiça nasce da Fé. Uma evangelização que estabeleça o Reino de Deus, que deve nascer primeiro no coração do homem¹⁶².

Essa postura concilia a prática política conservadora cristã, de que o mundo religioso não pode imiscuir-se no campo político, com a postura emergente do cristão que se lança candidato e, no caso carismático, a própria candidatura política reveste-se de uma mística de apostolado¹⁶³. A política é vista como possibilidade de expansão da evangelização, contudo, não pode ser confundida ou trabalhada pela religião¹⁶⁴.

O reinado de Jesus não é compreendido como realidade a ser já vivenciada aqui na terra. A ausência de crítica social no discurso de Pe. Jonas, por exemplo, leva-o a compreender que a máxima da caridade cristã corresponde apenas a conduzir os irmãos aos dons espirituais. Critica-se o orgulho e pretensão dos que dizem ser possível fazer o bem ou a caridade sem o auxílio dos dons espirituais¹⁶⁵. Numa reflexão em torno do Bom Samaritano (Lc 10,30-37), Pe. Jonas menciona explicitamente:

De pouco adianta dar comida, roupa e casa a um morto. A grande maioria dos nossos irmãos está espiritualmente morta. Eles estão escravizados, amarrados, feridos, semimortos. Para serem libertados, curados, ressuscitados, precisam do poder de Deus, cujos instrumentos somos nós. Não existe outra maneira. É por isso que precisamos usar todos os dons. Recebestes de graça, de graça daí. “Vai e faze o mesmo”¹⁶⁶.

¹⁶¹ Apenas nessa abordagem sobre o Reino de Deus é que os escritos da RCC fazem referência à questão política da morte de Jesus. Cf. RENOVAÇÃO, Doutrina Social, p. 18.

¹⁶² RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 105-106. – Cf. PEDDE, Valdir. *Carismáticos luteranos e católicos: uma abordagem comparativa da performance dos rituais*. Porto Alegre: UFRGS, 2000. Dissertação de mestrado, p. 68.

¹⁶³ O engajamento carismático na política parece retomar princípios da cristandade e há forte intenção de fazer frente à crescente ascensão de políticos evangélicos. De acordo com Alessandra Rosa, a construção da “civilização do amor” seria viabilizada pelo ministério “Fé e política”, que engendraria uma mobilização social cuja base seria os grupos de oração universitários. Cf. ROSA, Alessandra Cristina. *A Renovação Carismática Católica no espaço laico: um estudo sobre o Grupo de Oração Universitário (GOU)*. Juiz de Fora: UFJF, 2007. Dissertação de mestrado, p. 136.

¹⁶⁴ Cf. FERNANDES, Sílvia R. A. Diferentes olhares, diferentes pertencas: Teologia da Libertação e MRCC. *REVER – Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 3, 2001, p. 88.

¹⁶⁵ ABIB, Aspirai aos dons espirituais, p. 49.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 32

Na meditação intitulada “Somos cidadãos do céu”, Felipe Aquino critica a Teologia da Libertação por incitar o cristão a pôr sua esperança em Cristo apenas nesta vida, buscando apenas seguranças terrenas, esquecendo-se da condição cristã de cidadãos do céu. Felipe Aquino alerta para o perigo de certo humanismo exagerado que chega a dispensar a graça de Deus, como se essa não fosse imprescindível no sucesso das obras espirituais¹⁶⁷. O autor afirma que:

É por essa razão que a Teologia da Libertação, pelo menos como a ensinam seus principais líderes, é totalmente subversiva e condenável, pois quer um Cristo apenas terreno, libertador social (não redentor), descompromissado com aquele que disse: ‘O meu reino não é deste mundo’ (Jo 18,36a)¹⁶⁸.

Insiste-se em que não adianta querer construir o céu aqui nesta terra¹⁶⁹ e que “aqueles que não crêem na eternidade jamais se conformarão com a precariedade desta vida terrena, pois sempre sonharão com a construção do céu nesta terra”¹⁷⁰. O discurso sobre a transitoriedade das coisas terrenas se reafirma assim:

A razão profunda dessa realidade tão transitória é a lição cotidiana que Deus nos quer dar de que esta vida é apenas uma passagem, um aperfeiçoamento, em busca de uma vida duradoura, eterna, perene. Em cada flor que murcha e em cada homem que falece, sinto Deus nos dizer: “Não se prendam a esta vida transitória. Preparem-se para aquela que é eterna, quando tudo será duradouro, e nada precisará ser renovado dia a dia”¹⁷¹.

Se, para a RCC, todo o poder dado a Jesus e manifestado na encarnação é para unir a humanidade a Deus, tal se dará pela santificação, então, faz-se necessário agora aproximar os dois assuntos já tratados (encarnação e poder) com o tema da santidade.

5 A santidade de Jesus como paradigma carismático

A proposta de formação carismática visa a orientar a vida do cristão carismático, sua reflexão sobre a santidade tem por finalidade propor um agir no mundo¹⁷². Pautada na reflexão bíblica sobre a santidade, enquanto relação de proximidade com Deus, encontra na

¹⁶⁷ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 100.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 21. Felipe Aquino compilou um opúsculo com a instrução *Libertatis Nuntius* e algumas críticas à Teologia da Libertação: AQUINO, Felipe (org.). *Teologia da Libertação*. Lorena: Cléofas, 2002.

¹⁷⁰ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 22. – Brakemeier, ao tratar das interpretações da Bíblia na América Latina, recorda que, embora o Reino de Deus não se identifique com determinado projeto político, a esperança desse reino compromete com o direito e a justiça social, inspirando novos profetas pela leitura bíblica. BRAKEMEIER, A autoridade da Bíblia, p. 70.

¹⁷¹ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 21.

¹⁷² Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 10.

pessoa de Jesus a perfeita realização dessa relação e o modelo a ser seguido. “Ser santo é testemunhar a fidelidade à lei santa de Deus, levando às últimas consequências esta fidelidade”¹⁷³.

A RCC demonstra preocupação em relação ao processo de secularização da sociedade, caracterizada pela crescente distância entre a moral cristã e comportamentos da sociedade e pela perda da noção de pecado, do temor a Deus, do respeito aos mandamentos¹⁷⁴. E como reação a isso propõe a reconstrução de uma sociedade que tenha como base a moral cristã e seu conceito de santidade¹⁷⁵.

Jesus é apresentado como o único caminho e medida para a conduta moral e ética da comunidade. O que se propõe ao cristão é o viver na força do Espírito Santo uma vida sobrenatural¹⁷⁶. Ao mesmo tempo em que se constata o problema social atual, demonstrando certa acuidade em relação ao contemporâneo, a reação carismática parte para um retorno ao passado e um apego à moral cristã tradicionalista como sinal de santidade. A ideia de vida sobrenatural tende a menosprezar a vida humana na sua totalidade, que é multidimensional e exige respostas no tempo e história presentes.

A vida sobrenatural vivida isoladamente poderia não ser suficientemente protetora para o cristão, então, na RCC, conclui-se que Jesus forma comunidades para salvar os fiéis dos perigos do mundo¹⁷⁷. Baseando-se nisso as comunidades de RCC transformaram-se em comunidades de vida enquanto alternativas a um modo social de viver, como espaço para se viver autenticamente o evangelho, distanciando-se da corrupção social¹⁷⁸. Na metodologia carismática se delineia o propósito de assegurar uma rede cooperativa entre os que se consideram no caminho da santidade¹⁷⁹.

¹⁷³ RENOVAÇÃO, Santidade, p. 55.

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 54.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 55.

¹⁷⁶ Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 55-56.

¹⁷⁷ Cf. RENOVAÇÃO, Liderança em serviço, p. 26.

¹⁷⁸ Um exemplo de comunidade de vida é a Toca de Assis. Embora se afirme como fraternidade leiga independente da RCC, seu fundador tem vínculos com esse movimento. Os seguidores do Pe. Roberto Lettieri optam por uma vida de radical abnegação e consagração a Deus inspirada numa atualização da opção franciscana pelos pobres. Portela aponta para o fato de que, paradoxalmente, a Toca de Assis concilia espontaneidade com normatividade e estruturação institucional. Cf. PORTELLA, Em busca do dossel, p. 383.

¹⁷⁹ Acerca da descrição dessas comunidades: DÁVILA, Brenda Carranza. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000, p. 63.

Nesse espaço eles podem ajudar-se mutuamente, porém não terão como meta nenhuma transformação da sociedade, mesmo nas realidades que lhes são mais imediatas como vida familiar, trabalho, escola, bairro. Portanto, a RCC, em meio a sua crítica às características da pós-modernidade, assume um dado pós-moderno que é o apego ao individualismo. Por mais que num ou noutro discurso carismático se fale de cuidar ou salvar a família, o que parece estar em jogo é a salvação estritamente pessoal¹⁸⁰.

5.1 Jesus orante: a santidade cristã como experiência de oração

O sentimento de participação do Espírito na vida do carismático leva-o a perceber a necessidade de um comportamento moral condizente com a nova realidade. Assim, “a partir do encontro vivo com Jesus, começa uma vida nova que se expressa e se manifesta em um compromisso moral e em uma vida de culto e de religião, como fruto e consequência normal da viva presença de Jesus e da ação do Espírito Santo”¹⁸¹.

De acordo com o desejo de vida sobrenatural, a vida de Jesus é interpretada em função da imortalidade e, a partir disso, justifica-se que o cristão deve ser capaz de resignadamente suportar afrontas e perseguições em nome de Jesus¹⁸². Os atos de Jesus seriam testemunhos de sua vocação à santidade¹⁸³. A RCC coteja os relatos evangélicos, extraíndo as indicações de que vida de santidade seria tão somente uma vida de oração. Insiste-se no Jesus que ora em todos os momentos de sua vida, porém confere-lhe ares de certa alienação social.

O próprio Cristo é o caminho de oração, ou seja, é preciso orar em seu nome, buscar viver sob seu senhorio e fazer a experiência da unção do Espírito Santo¹⁸⁴. São apresentadas várias práticas de oração, assumindo a herança da tradição cristã, mas continuamente incentivando o fiel carismático a ter uma vida de união com a pessoa de Jesus, respeitando sua subjetividade nessa relação. O carismático que vive a santidade é o cristão

¹⁸⁰ Libanio sugere que a RCC, apesar de propor uma relação comunitária, não cria vínculos entre as pessoas, chegando até mesmo a espiritualizar o individualismo do sistema capitalista dominante. Cf. LIBANIO, A religião, p. 34. – Gonzalez considera que a RCC concilia uma intensa vivência eclesial, típica do catolicismo tradicional, com uma perspectiva individual, pois responde às angústias existenciais do fiel. Cf. GONZALEZ, Keila Patrícia. *A Renovação Carismática Católica: continuidade e rupturas no catolicismo brasileiro* (1969-2005). Assis: UNESP, 2006. Dissertação de mestrado, p. 145.

¹⁸¹ RENOVAÇÃO, Batismo no Espírito, p. 18.

¹⁸² Cf. *id.*, Santidade, p. 55.

¹⁸³ Cf. *ibid.*, p. 70

¹⁸⁴ Cf. *id.*, Oração, p. 10.

orante, aos moldes de uma oração em que nem sempre a vida como um todo é matéria para a vivência da fé e a experiência espiritual. A separação entre sagrado e profano é, para um carismático, muito nítida e, por isso, afugentar-se das realidades mundanas é assegurar-se de santidade.

A graça de Deus vem em auxílio da fraqueza humana para que surja então no convertido uma nova vida moral¹⁸⁵. Isso se dará por uma aplicação à “oração constante, meditação, vida sacramental, a aceitação da vontade de Deus em tudo o que acontece, a paciência, a reta intenção em fazer tudo para Deus e a persistência em prosseguir sempre, sem nunca desanimar”¹⁸⁶. Apresenta-se novamente uma linha de santidade que se configura por aspectos religiosos pessoais, revalorização dos sacramentos e docilidade à vontade de Deus. A linguagem utilizada parece pré-conciliar e fundada num medo diante do mundo.

Não se pode negar que a RCC compreende a encarnação enquanto santificação do trabalho¹⁸⁷ e que o discurso carismático fala de uma unidade entre mundo e religião, mundo do trabalho e Igreja. A santificação do trabalho costuma ganhar aspecto de distinção em relação ao que os outros vivem. Quase sempre, o carismático porta-se como o “puro” incomodado e, por que não, “revoltado” com a “impureza” presente no mundo e na vida de seus semelhantes. Além disso, essa compreensão da encarnação tem um matiz individualista e não é a realidade mesma que é santificada, mas tão somente o sujeito que fez a experiência de vida no Espírito. Não raro, tal interpretação casa-se oportunamente com a mentalidade capitalista do “bom funcionário”¹⁸⁸.

5.2 Jesus, humilde e manso, servo sofredor: a santidade cristã adquirida pela dor

Ao Cristo orante segue-se o Jesus humilde e manso, servo sofredor. A humildade de Jesus é recordada pela etimologia de “*húmus*”, aquilo que se acha na terra. Acena-se para a realidade humana que deveria encontrar a motivação de sua humanidade no fato de ser totalmente dependente do Criador¹⁸⁹. A assertiva é correta, pois o que permite a Jesus salvar a humanidade é justamente colocar-se na condição de humano, de pó, de carne, de dependente

¹⁸⁵ Para Edênio Valle, a RCC propõe uma moral do indivíduo que tem visão conservadora acerca dos processos sociais e da história. Cf. VALLE, Edênio. A Renovação Carismática Católica: algumas observações. *Estudos avançados*. São Paulo, v. 18, n. 52, set-dez./2004, p. 102.

¹⁸⁶ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 9.

¹⁸⁷ Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 56.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 57.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 10.

do Pai; porém, ao não compreender ou não aceitar que é na condição humana que isso se dá, a RCC espiritualiza a ideia de humildade como um sentimento apenas estético, perceptível no discurso, no vestuário, nos hábitos, mas distante daquela imagem bíblica.

A devoção ao Coração de Jesus é apropriada pela RCC como recordação máxima da misericórdia divina e humana. Pe. Jonas lembra que Jesus sendo Deus não é insensível, pois tem um coração que ama, sofre, perdoa, mas sente dor¹⁹⁰. A missão de Jesus em sua segunda vinda é limpar a humanidade contaminada pelo pecado. O que diferencia essa missão de seu primeiro envio é que agora ele vem para fazer justiça, ou seja, castigar os maus e premiar os bons¹⁹¹. Diante disso, é preciso decidir a quem servir.

As bem-aventuranças são tomadas como o caminho de santidade. A idealização sobre a pessoa de Jesus nesse aspecto permite aos autores da RCC associar à pessoa de Jesus um conceito de renúncia a todo direito. O manso seria o subserviente, até mesmo o que, em determinadas ocasiões, se omite; pois renuncia aos seus direitos¹⁹². Além disso, ser manso estaria ligado a um modo diplomático de se comportar no mundo. “Precisamos aceitar as humilhações sem desforras, murmurações, escândalos, gritos, sem revide. A revolta que temos quando somos humilhados, provém da ferida de nosso amor próprio que a humilhação causa”¹⁹³. A justiça seria um atributo divino e não competiria ao cristão reivindicá-la, mas sim aguardar que o próprio Deus a execute.

Pe. Jonas, ao tratar da atualização do martírio cristão, parte do fato de que Jesus é o primeiro mártir, pois ao proclamar-se Deus, Rei, Senhor, Messias, desencadeia o processo de sua perseguição e morte. Morte que se justificará pela necessidade de salvar a humanidade¹⁹⁴. Dar testemunho desse Jesus é a tarefa do carismático que, no seu contexto, experimentará também o martírio, afinal o sofrimento do cristão estaria a serviço da purificação pessoal.

¹⁹⁰ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 29-30.

¹⁹¹ Cf. *ibid.*, p. 30.

¹⁹² Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 14.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹⁴ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 9.

Somente assumindo o sofrimento, a humilhação e a dor, aquilo que Jesus sentiu na cruz, é que o cristão poderá se salvar¹⁹⁵. Esta visão parece se confirmar quando na Ofensiva Nacional da RCC se afirma que:

A voz profética está gerando como consequência a perseguição e o martírio. Nos últimos anos, os cristãos, participantes da RCC, ao terem dificuldades de vivenciar sua “experiência de Igreja” após um momento de perplexidade e medo, buscaram responder a esta situação explicitando maior adesão à Igreja, reagrupando-se em Comunidades Eclesiais mais comprometidas, onde sua identidade é preservada, vivida e expressa¹⁹⁶.

A morte do próprio eu é, para Felipe Aquino, o início do caminho da vida cristã perfeita, pois, de acordo com sua interpretação de Jo 12,24-25 (o grão caído na terra), “[...] Jesus colocou como condição para ganharmos a vida eterna o morrer para nós mesmos e o odiar esta vida terrena”¹⁹⁷. Assim, a perfeição cristã seria uma conquista árdua na luta diária contra as más inclinações¹⁹⁸.

A RCC retoma o dolorismo católico tradicional e lhe dá uma roupagem mais atual. Talvez, em função de toda a espontaneidade e alegria expressas nas reuniões dos grupos de orações, não se perceba tão facilmente o quanto há um mecanismo de negação do sofrimento que é explicitado no contentamento diante da imagem de um Jesus manso e humilde que sofre. A cruz que é parte da resposta cristã ao sofrimento humano é colocada no centro da reflexão e, novamente, a história humana de Jesus é quase anulada, pois o que importa é que tudo se resume num sofrimento redentor¹⁹⁹.

“Tudo em Jesus está orientado para o momento supremo de sua morte, que culmina na ressurreição”²⁰⁰. A RCC deixa explícito que o Cristo adorado no movimento é justamente o do sofrimento e que, mesmo no sacramento da Eucaristia, o que se enfatiza é sua presença redentora (crucificado)²⁰¹. Contudo, a ressurreição, enquanto corolário da vida e missão de Jesus, é interpretada como atitude poderosa do próprio Filho diante da morte e motivo imediato para a alegria e otimismo dos membros da RCC.

¹⁹⁵ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 11.

¹⁹⁶ RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 101.

¹⁹⁷ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 8.

¹⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 8-9.

¹⁹⁹ Cf. RENOVAÇÃO, Santidade, p. 47.

²⁰⁰ *Id.*, Liderança em serviço, p. 30.

²⁰¹ Cf. *Id.*, Oração, p. 13.

Aquilo que o Cristo viveu é aplicado imediatamente na vida do leigo carismático e, assim, chega-se a afirmar que “[...] o sofrimento acelera o processo de redenção e santificação do ser humano, pois a santidade é o objetivo máximo de Deus para a humanidade, conduzindo-a à eterna felicidade. Todos os santos sofreram, seja uma dor física ou moral”²⁰². A experiência da ressurreição é apenas sentimentalismo, explosão emocional, mas os olhares detêm-se fixos no futuro.

5.3 Jesus fracassado: a santidade cristã em meio às incompreensões

Não escapa à RCC a imagem do Jesus fracassado. “Jesus viveu o fracasso até as raízes, um profundo mistério de sua vida; mistério de amor ver-se esmagado pelo sentimento de fracasso”²⁰³. Tal recordação é feita quando da reflexão sobre o papel das lideranças de grupos carismáticos. Não se aprofundam as causas do fracasso, pelo contrário, ele é aceito como realidade de mistério. O misterioso, o fantástico, o espetacular, o milagroso, são tidos como garantia de que se trata de realidades sobrenaturais a serem aceitas pelos humanos.

O Jesus fracassado é também coerente com a retomada do dolorismo católico tradicional e pode servir, internamente, como exemplar. É mirando-se num Cristo fracassado que o carismático pode também recuperar forças para aceitar, no mistério de sua vida sobrenatural, as experiências de frustração ou fracasso, sejam elas de ordem pessoal, afetiva, financeira, eclesial. Enfim, o Jesus fracassado testemunha contra a humanidade que não o acolheu.

5.4 Jesus e a luta contra a idolatria

A pregação carismática tem por objetivo converter o fiel ao verdadeiro cristianismo e solidificar a conversão daqueles que já aderiram ao movimento carismático. Estabelece-se um código de condutas cristão em que se faz necessário extirpar o misticismo presente na cultura brasileira. Num tom agressivo e testemunhal, os pregadores carismáticos apresentam a urgência de se libertar de toda opressão advinda do espiritismo.

A partir da leitura de textos bíblicos que proíbem a prática de comunicação com os mortos e a idolatria (Jz 6,12-14), Pe. Jonas²⁰⁴ afirma que ações espíritas dos próprios fiéis ou de seus antepassados teriam o poder de prejudicá-los no momento presente. Sugere-se uma

²⁰² RENOVAÇÃO, Santidade, p. 47.

²⁰³ *Id.*, Liderança em serviço, p. 34.

²⁰⁴ Cf. ABIB, Jonas. *Sim, sim! Não, não!:* reflexões de cura e libertação. 93. ed. São Paulo: Canção Nova, 2008, p. 16-20. Esse livro de Pe. Jonas vendeu 400 mil exemplares, conforme nota a essa edição.

revisão de vida, não só pessoal, mas também dos antepassados, com a finalidade de averiguar se num ou noutro momento algum membro da família frequentou sessões espíritas ou de religiões afro-descendentes.

O pensamento de Pe. Jonas é bastante similar ao pensamento da cristandade brasileira que chegou a perseguir e prender participantes de grupos espíritas, de candomblé e umbanda. As orações de libertação pedem que se renuncie a qualquer sinal ou símbolo de participação nos grupos condenados. A renúncia não se daria apenas pelo abandonar as práticas espíritas, mas por um processo orante, em que se inclui a confissão sacramental dos pecados e o desfazer-se de objetos relacionados à vivência no pecado.

Justifica-se que os efeitos de tais práticas no presente poderiam estar prejudicando a vida do fiel. É uma compreensão de mundo sobrenatural marcada pela ideia de que as ações humanas teriam inclusive poder retroativo no tempo. A força de um pacto maligno, como se considera o contato com o espiritismo, ultrapassaria o momento do rompimento, fazendo com que as manifestações demoníacas se estendessem pela vida do fiel. A interpretação supersticiosa, embora supostamente com base bíblica, leva o pregador carismático a conceder excessivo poder a um pacto mágico.

Pe. Jonas se sente um radical quando critica homossexuais, dependentes químicos, pessoas prostituídas, ladrões, corruptos. Diz ele, “estamos sendo radicais? Sim, estamos, pois é preciso. Por que as árvores aguentam as ventanias? Porque têm raízes: são radicais. Não confunda radical com radicalismo. Não somos radicalistas! Somos radicais! Temos de ter raízes, e nossas raízes estão no Senhor”²⁰⁵. Esse modo de se posicionar desperta geralmente grande comoção nas plateias carismáticas e cria mais uma vez o desejo de separação do mundo entre os convertidos carismáticos e os outros, fracos e sem perseverança, que se deixam guiar pelo mundo.

A RCC propõe ajuda às pessoas que passam por dificuldades com dependência química, porém a radicalidade com que apresentam essa necessária conversão chega a extremos de rejeição à pessoa ou ameaças de sofrimento eterno a quem tem recaídas. O discurso carismático aqui se assemelha ao neopentecostal, onde se prega a negação de toda a vida passada, renúncia radical a todos os erros, e não sua integração à história pessoal.

²⁰⁵ ABIB, Céus novos, p. 48.

Essa radicalidade na conversão reveste-se de uma pedagogia divina, de uma ação que vem para corrigir as falhas dos fiéis. “Deus nos ama ‘até ao ciúme’, Ele não quer nos perder para esses ídolos, para os quais somos arrastados pelas nossas más inclinações. Para nos educar e quebrar em nós o impulso dessas más inclinações, Ele usa as provações da vida”²⁰⁶. E ainda, “Deus nos ama e por isso nos educa através das provações da vida [...]. Assim Deus destrói em nós os ídolos que querem tomar o Seu lugar em nosso coração, que lhe pertence”²⁰⁷.

A idolatria na compreensão carismática diz respeito apenas ao que toca à intimidade cristã, demonstrando traços de intolerância religiosa e dificuldade em assimilar a vida enquanto processo de desenvolvimento complexo e pluridimensional. Ao estigmatizar as religiões afro-descendentes e o espiritismo como idolatrias, a RCC propugna que a condição de verdadeira religião e verdadeira salvação encontra-se exclusivamente na Igreja Católica.

5.5 A retomada da escatologia

A RCC, ao tratar alguns aspectos da escatologia, mantém constante coerência com o tradicionalismo católico. Desta forma, volta-se a uma apresentação sobre as penas do inferno e purgatório como ameaças e argumento de persuasão²⁰⁸. O Deus justo, para o carismático, equivale ao executor da justiça terrena. A reflexão sobre a misericórdia divina não impede o carismático de alimentar em si e em seu grupo um apego a um Deus castigador que punirá os maus e premiará os bons. Pode-se, pois, questionar até que ponto a RCC consegue propor um caminho de intimidade com Deus ou se estaria tão somente reforçando pela subjetividade uma visão de concorrência espiritual e de subserviência fundada no desejo de vingança eterna realizada pelo próprio Criador.

6 Sistematização teológica

Ao final da apresentação do “caso amostra” da cristologia popular carismática e o discipulado dela decorrente, é necessário sistematizar algumas questões nele sugeridas. Observe-se a escassez de material referente à cristologia num movimento que insiste em proclamar “Jesus vive e é o Senhor!”. A reflexão cristológica da RCC não demonstra a

²⁰⁶ AQUINO, Em busca da perfeição, p. 119.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 120. – Tampouco as questões sociais que afligem a vida de milhares, causa imediata de uma série de doenças, são contempladas, pois no discurso da RCC, além da força do diabo, algumas enfermidades podem ser permitidas pelo próprio Deus com o fim de santificar e purificar as pessoas. Cf. RENOVAÇÃO, Carismas, p. 50.

²⁰⁸ Cf. AQUINO, Em busca da perfeição, p. 143.

renovação sugerida pelo nome do movimento. Há uma assimilação imediata da pessoa de Jesus por parte do fiel carismático. Desta forma, o que se pode inferir da cristologia esteve quase sempre associado imediatamente à vivência cristã. Diante disso, propõe-se uma sistematização que dê conta dessas duas vertentes.

6.1 A cristologia popularizada pela RCC

A compreensão de que o Filho se encarna para salvar a humanidade e fazer um ajuste entre Deus e suas criaturas, compromete toda a imagem de Jesus veiculada pela RCC. Ele é o enviado para uma missão mortal, sacrificial. A encarnação é manifestação da misericórdia de Deus, mas também do orgulho divino ferido a ser reparado. O fazer-se carne é uma humilhação ou aprisionamento da divindade.

A RCC oferece um acesso a esse Jesus por um caminho alegre, suave, entusiasta. Também a imagem de Jesus sofrerá influências desse entusiasmo. O movimento justifica sua alegria na ressurreição de Jesus, porém não a assume como chave hermenêutica para sua cristologia. O sofrimento da paixão é mais coerente com as premissas da soteriologia da satisfação. A ressurreição é traduzida pela compreensão de que Jesus está vivo no interior de quem acolhe o Espírito Santo.

O Cristo vivo carismático se multiplica em infinitas e diversas facetas, cada qual segundo os contornos estabelecidos pelos fiéis que fazem dele uma experiência pessoal e subjetiva. Facilmente, a vida de Jesus é interpretada como emocionalismo. Sua humanidade configura-se somente aos aspectos da sensibilidade. A RCC avança em relação ao catolicismo popular ao permitir um acesso a esse Jesus e por torná-lo conhecido como um Deus humano sensível. Graças ao intimismo carismático, é um superhumano.

Somente poderia reparar o erro humano à honra divina alguém que fosse dotado de forças especiais. Jesus é plenificado de poder para exercer sua missão. O combate ao reino de Satanás só seria possível com o poder de Deus manifestado na pessoa de Jesus. Os milagres por ele realizados testemunham a sua divindade e são exercidos como credenciamento divino. Mas, acima de tudo, eles demonstram que Jesus goza da presença do Espírito. Ele é o Deus encarnado e cheio do Espírito, distinguindo-se de todo e qualquer humano por possuir dons extraordinários. Desta forma, Jesus é o primeiro “carismático”, no sentido restrito da RCC, como aquele que experimenta os dons do Paráclito.

O poder de Jesus se revela também na sua capacidade de ensinar. Por ela Jesus expõe ao mundo uma ciência, sabedoria, inspirada diretamente pelo Espírito, como que ditada

pelo Pai. Novamente, rompe-se com a liberdade de Jesus e tem-se nele um simples veículo de comunicação. A ênfase na preexistência do Filho distingue-o como um Deus que se veste de humano, mas que devido à sua condição divina, não poderia caber nos limites da humanidade corrompida em sua raiz.

O caráter institucional do Jesus sacerdote se sobrepõe às dimensões profética e real/pastoral. A capacidade de consagrar o mundo, tornando a humanidade santa é proposta como sua ação característica. Então, a atuação de Jesus como profeta é diminuída em sua intensidade, e mesmo quando se considera a sua profecia tem-se nela a revelação prévia de fatos futuros. Jesus não é profeta por seguir a tradição de Israel de fidelidade a Deus. Na interpretação carismática não se compreende o agir de Jesus como a confluência de uma liberdade ímpar para interpretar a realidade e o posicionar-se a favor do projeto divino. O reinado de Deus como realidade na terra é interpretado pela RCC como ufanismo cristão. Para a RCC, Jesus é rei segundo um modelo de realeza humano, mas paradoxalmente, com efeitos apenas sobrenaturais. O mundo permanece invencível, apesar de todo o poderio de Jesus, pois o poder de Satanás ainda vige sobre os corações humanos.

Jesus é o encarnado com poder, enviado para santificar. A posse do Espírito em Jesus se destina a santificar a todos os seus fiéis. A santidade de Jesus se manifesta pela sua íntima e subjetiva relação com o Pai, pela expressão dos sentimentos mais puros de humildade e mansidão, pela aceitação resignada do sofrimento e fracasso, pelo anúncio de um mundo vindouro de paz. Jesus tem sua liberdade humana reduzida ao cumprir uma trágica vontade do Pai. E quando experimenta o sofrimento, os seus poderes excepcionais são utilizados para que suporte aquilo que nenhum ser humano suportaria.

A leitura dos Evangelhos numa interpretação espiritualizante impede a RCC de perceber o alcance dessa literatura neotestamentária, reduzindo seu significado ao literalismo ou à subjetividade do intérprete. O desprezo quase total ao estudo²⁰⁹ e aos resultados da exegese permite as mais diversas interpretações fantasiosas e mágicas com sérios riscos cristológicos. Embora manifeste coerência com o discurso oficial da doutrina católica, a RCC apresenta um outro Jesus, deixando evidente que a cristologia permanece como seara extremamente carente de uma reflexão que seja adequada aos desafios do mundo hodierno. A

²⁰⁹ Cf. ABIB, Caminho para a santidade, p. 24. – Inclusive se vê alguns membros da hierarquia como incrédulos. “Devemos viver pela fé e não apenas pelo raciocínio. Por isso o dom carismático da fé é tão precioso”. *Id.*, Aspirai os dons espirituais, p. 39.

teologia expressa pela RCC é aquela oficial, embora, por vezes, retomando reflexões tradicionalistas e evitando dialogar com novas tendências.

Em síntese, a RCC, enquanto movimento pós-conciliar, estabelece-se como movimento de renovação e de conservação. Ela permite uma exteriorização da fé numa perspectiva mais espontânea, dando relevo ao papel do leigo; porém mantém-se conservadora e não avança na reflexão pós-conciliar de diálogo com o mundo a partir da “Lumen Gentium” que é Jesus de Nazaré, o Cristo (LG 1). A cristologia popularizada pela RCC apenas inova ao possibilitar o encontro do fiel com a pessoa de Jesus. No restante, ela demonstra adaptação do catolicismo popular, enfatizando o dolorismo, o terror do pecado, o risco de sofrimentos eternos. A desumanização de Jesus faz da sua condição carnal apenas simulacro, mero envólucro, realidade a ser abandonada quando da ressurreição e glória.

6.2 O cristão carismático como outro Cristo

A RCC propõe um caminho de renovação da fé cristã católica. Seu eixo fundamental é a confiança na ação do Espírito Santo, particularmente interpretada no grupo como “batismo no Espírito”, vivendo um novo Pentecostes. Essa manifestação espiritual concede ao fiel a vivência de dons e carismas especiais que se aplicam na comunidade religiosa, mais especificamente no próprio grupo de oração. Conforme Massarão recorda, a CNBB procurou orientar o movimento acerca do uso desses dons e seu significado no interior da Igreja, disciplinando suas práticas²¹⁰.

Uma das manifestações do Espírito, segundo a RCC, é a concessão ao fiel da libertação física e psíquica e ainda a convicção de sua adesão à pessoa de Jesus como “o Senhor”²¹¹. Reconhecendo-o dessa forma e vivendo um processo de contínua conversão, o carismático é exortado a levar uma vida de santidade que se expressa por práticas piedosas, leitura da Bíblia e devoção mariana. A partir disso, ele já possui o necessário para romper com o mundo, tornando-se uma pessoa que vive a experiência da transitoriedade e precariedade da vida na certeza de que o mais importante é o Reino dos Céus, a vida sobrenatural após a morte física, mas já presente em seu coração.

Como a RCC abre espaço para a manifestação da subjetividade e o movimento chega ao Brasil justamente num período em que essa dimensão humana é incentivada, é fácil

²¹⁰ Cf. MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: a Renovação Carismática na Igreja Católica* (1969-1998). Campinas: UNICAMP, 2002. Dissertação de mestrado, p. 87.

²¹¹ Cf. PRANDI, Um sopro do Espírito, p. 50-51.

notar no meio carismático uma autonomia na interpretação dos textos bíblicos, na expressão orante pessoal e comunitária, na participação religiosa. Além, é claro, do forte resgate da autoestima, feito por longas sessões de oração, cantos, louvor, pedidos de perdão. Vê-se a assunção de uma nova pessoa, diferente do católico tradicional que era menos aplicado à leitura bíblica e que se mantinha sempre submisso às orientações do “catecismo de primeira comunhão”.

O carismático é um novo modelo de cristão, conforme o próprio movimento o compreende:

O cristianismo não é, sobretudo, uma doutrina, uma série de práticas ou de obrigações. Ser cristão é a experiência vivida da realidade de sua morte e ressurreição redentoras, ser cristão é estabelecer com Ele uma relação pessoal e irradiar o amor divino aos outros. Sua vida comunitária é orientada totalmente para Jesus Cristo e submetida ao seu senhorio²¹².

“Novo cristão” que, inclusive, goza de certa liberdade em relação às autoridades eclesiais e postura crítica diante da hierarquia²¹³. O mesmo Espírito que se manifesta na hierarquia, fala e move a ação carismática, portanto, concede-lhe também uma autoridade sobre o que crê como melhor orientação a ser seguida. Há claramente no meio carismático uma desconfiança em relação a membros da hierarquia católica que não comungam com o pensamento do movimento. Na intenção da conversão desses religiosos se elevam inúmeras preces carismáticas. Um dos motivos a que RCC atribui o seu crescimento e a escolha do seu modo de “viver a Igreja” é a ausência de sacerdotes e a falta de um acompanhamento adequado por parte da hierarquia que acolhesse a sua identidade²¹⁴. Numa perspectiva dos impactos institucionais, Faustino Teixeira menciona que

a RCC é vista positivamente como um instrumento importante na estratégia de recatolização em curso, mas simultaneamente torna-se motivo de controvérsia em razão de sua dinâmica autonomista, que pode significar uma ameaça ao modelo vigente de catolicismo clerical²¹⁵.

O Jesus carismático é um Deus que deixa transparecer seus aspectos emocionais de sensibilidade, de afeto, de misericórdia. Ele entra na realidade humana, mas parece não ser tocado por ela; servindo então como modelo para o carismático que se sabe também filho de

²¹² RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 25.

²¹³ SILVA, Sécio de Souza. Uma leitura interpretativa das “Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica” à luz da teoria da Religião. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 6, n. 11, dez. 2007, p. 60.62.

²¹⁴ RENOVAÇÃO, As comunidades de renovação, p. 99.

²¹⁵ TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 67, p. 20, set./nov. 2005.

Deus, vindo do coração do Pai, que entra na realidade terrena, mas que não deve com ela se misturar. O Jesus carismático torna-se paradigma para o cristão que se isola no seu grupo renovado como numa redoma protetora frente às inúmeras ameaças do mundo. Mais uma vez o aspecto mágico se sobrepõe, já que o resguardar-se do mundo se dá pela acolhida do Espírito com seus dons extraordinários. Dons esses que devem ser cultivados pelas práticas dos carismáticos.

O Jesus carismático é aquele que conforta e consola, de alguma forma, anestesia a crueza da vida. Como no contexto pentecostal protestante, o desejo de viver uma intimidade com a Trindade²¹⁶, o gozo espiritual da consolação de Jesus Cristo impele ao desprezo do mundo. Um carismático, enquanto católico que fez experiência de conversão, pode frustrar-se muito rapidamente ao perceber que não se consegue facilmente escapar do mundo, que é nele que nos constituímos e somos chamados a interagir. Pode frustrar-se ainda por perceber que o Deus miraculoso e extraordinário não se manifesta mais dessa forma, apesar de toda a banalização dos milagres proposta pela RCC²¹⁷, gerando uma ambiguidade acerca do ser do próprio Deus, oscilando entre o amoroso, mas justificador; misericordioso, mas castigador; fiel, mas ciumento ao extremo, capaz até mesmo de punir.

A pretensa redoma ofertada pela RCC através da formação de grupos ou comunidades tem também suas limitações, pois enquanto formações humanas contarão sempre com dificuldades a serem superadas no chão da história e não num lugar etéreo como compreendem a fé e a religião. As “comunidades de vida” apresentam características similares à formação de ordens e congregações religiosas, manifestando que o possivelmente plural é incorporado na uniformidade do grupo²¹⁸. E, talvez se possa afirmar que, da mesma forma, como as ordens religiosas assumem por vezes uma das características da pessoa de Jesus²¹⁹; na RCC as “comunidades de vida” seriam também a expressão dessa multiplicidade de interpretações acerca de Jesus Cristo.

²¹⁶ Cf. PRANDI, Um sopro do Espírito, p. 37.

²¹⁷ Cf. DÁVILA, Brenda M. Carranza. *Movimentos do catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição*. Campinas: UNICAMP, 2005. Tese de doutorado, p. 332-338.

²¹⁸ MARIZ, Cecília L. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun/2003, p. 181.

²¹⁹ Hébrard considera que essas comunidades de vida formam um novo estilo de ordem religiosa em moldes laicais. Cf. HÉBRARD, Monique. *Os carismáticos*. Porto: Perpétuo Socorro, 1992, p. 40.

Apesar de sugerir uma liberdade a partir da posse do Espírito, a RCC exige de seus membros o seguimento bastante rígido de várias regras que vão desde o modo de se vestir, falar, até ao controle social, fazendo, na verdade, o fiel perder a sua liberdade de expressão²²⁰. O carismático, apesar de todas as manifestações de louvor, é sempre uma pessoa temerosa de sua salvação. Mas uma salvação que não passa pela prática da vida, mas sim por um contínuo cuidado, escrupuloso, na vivência da piedade cristã. O carismático não é um cristão a partir dos Evangelhos, mas sim um devoto do Deus apresentado por Jesus.

Um aspecto a se ressaltar é que, talvez, resida justamente nessas fragilidades algo de excepcional. A RCC é, de alguma forma, um movimento que permite que a encarnação ganhe vida, se atualize. À medida que o fiel conhece um Jesus Cristo que ultrapassa também os limites das formalidades eclesiais tradicionais e pode estabelecer com ele livremente um diálogo, renasce a possibilidade da eterna comunicação entre Deus e suas criaturas, passando não pelo caminho racional, mas pelo emocional. O Jesus carismático é um Jesus vivo, mesmo que não seja o Jesus em total conformidade com o Evangelho. A RCC reproduz, numa escala menor, o que a comunidade cristã realizou, ou seja, ressignifica a vida de Jesus a partir de seu próprio contexto. E o faz pela associação entre poder e santidade.

A hermenêutica carismática é uma interpretação de fé. Um grupo que tem convicção de que o Espírito é que o movimenta e permite interpretar a ação de Jesus de acordo com essa fé. A fé, em si mesma, será sempre um ato de interpretar, e no caso carismático, ela é, por excelência, uma interpretação da pessoa de Jesus a partir da ênfase no Espírito. De acordo com Edvania Silva, há também uma interpretação da pessoa do carismático como a encarnação do “homem ou mulher de Deus”, um enviado que tendo ouvido a voz de Cristo, conhece sua vontade e tem agora uma missão: anunciar a Boa-nova²²¹.

O carismático é aquele que sente em sua vida um poder especial por se fazer dócil ao Espírito. O poder dado a Jesus tem por finalidade comunicar a salvação e o carismático sente que os dons extraordinários que julga exercer são também uma extensão dessa salvação. Poder que se expressa por carismas vividos no próprio grupo e para o benefício dos seus membros. O poder não é um dom natural humano, mas sim um processo de empoderamento

²²⁰ Cf. OLIVEIRA, Luciane Cristina de. *Corpos à procura do mundo sagrado: sujeição às normas da Renovação Carismática Católica*. Araraquara: UNESP, 2009. Tese de Doutorado, p. 45.

²²¹ Cf. SILVA, Edvania Gomes da. *Os (des)encontros da fé: análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica*. Campinas: UNICAMP, 2006. Tese de doutorado, p. 217. – CORDES, Paul Josef. *Reflexões sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 53.

que se instala quando a pessoa deixa-se guiar pelo Espírito. A RCC mantém, portanto, toda sua confiança de que em Deus se encontra essa fonte de poder capaz de sustentar sua ação, posto que reconhece também as suas fragilidades enquanto grupo humano.

O poder na RCC, enquanto realização do extraordinário, está intimamente vinculado à ideia de santidade. Adquire-se mais o poder, ou seja, a comunicação irrestrita com o Espírito, quanto mais se estiver vivendo a santidade. O dilema carismático é que, quanto mais santo, mais poder carismático deve-se exercer; contudo, vive-se num mundo onde essa santidade é ameaçada. O Jesus carismático era um homem distinto dos de sua época, era um santo enquanto separado também do mundo. Os que tiveram contato com Jesus despertaram para a santidade e com ela adquiriram poder. Assim, a RCC propõe uma renúncia a tudo o que se refere ao mundo material²²² tendo em vista a constituição cristã da cidadania celeste, único espaço legítimo e pleno de santidade.

Essa cidadania celeste é suficiente para que o carismático concentre seus esforços numa salvação de cunho individualista, bastante consonante com a ideologia capitalista, onde mais se investe para melhor receber retorno ou lucro. Com essa concentração no individual não se almeja nenhuma mudança de ordem social, a não ser aquela de tornar o mundo mais santo aos moldes carismáticos. Os problemas e flagelos sociais pedem do carismático apenas oração e nunca ações efetivas. A providência divina é invocada sem que se valorize a dimensão praxica da fé.

Acredita-se que com o exposto no “caso amostra” evidenciou-se também, seja por semelhança ou distinção, a cristologia popular no pentecostalismo e neopentecostalismo. O Cristo proposto pelas comunidades evangélicas também é compreendido como enviado em missão de salvar, concretizando seu objetivo pela morte na cruz. O radicalismo pentecostal e neopentecostal é assumido pelos fiéis como sinal de plena adesão à pessoa de Jesus. O apego aos milagres, curas físicas ou psíquicas, a liberdade de expressão nas orações, o espontaneísmo nos cantos e momentos de louvor demonstram que o Cristo anunciado é aquele vivo e vivificado no fiel pela força do Espírito. A relação do fiel com Jesus é caracterizada por uma radical conversão e configuração à comunidade pela prática da religião. Os perigos de instrumentalização da pessoa de Jesus, enquanto representante poderoso de Deus e único intermediário, apresentam-se quando se vislumbra no ambiente pentecostal a

²²² SOFIATI, Flávio Munhoz. Elementos sócio-históricos da Renovação Carismática Católica. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 23, n. 37, jul./dez. 2009, p. 221.

livre associação entre religião e prosperidade. Não há desejo de acolhida da vida de Jesus como referência para a práxis cristã. A santidade de Jesus é aceita como apego individual à salvação. Jesus é o Deus de poder que se manifesta agora na vida do crente.

7 Conclusão

O percurso realizado nesse capítulo nos situou diante das cristologias populares, particularmente, a carismática, demonstrando a atualidade de um processo de evangelização que retorne às Escrituras como fonte segura de fidelidade ao projeto proposto por Jesus. Nenhuma das cristologias populares leva em consideração a concepção do essencial para João. A RCC necessita de uma evangelização cristã, pois apresenta traços neopagãos²²³.

Como a compreensão cristológica revela imediata aplicação antropológica como se percebe pela manifestação carismática, é urgente uma revisão da cristologia para se propor um jeito de ser cristão. O pneumatocentrismo carismático instrumentaliza Jesus para que o fiel seja portador de dons especiais. A vivência cristã carismática só se remete à pessoa de Jesus por sua condição espiritual. O verdadeiro enviado, na concepção carismática, parece ser o Espírito e não o Filho.

Para a RCC a encarnação se vincula a uma manifestação de poder em ordem da salvação que, na verdade, é traduzida como santidade a ser vivida pelo fiel. Como se trata de uma cristologia dispersa entre os carismáticos os seus efeitos pastorais não são facilmente previsíveis. Como articular uma cristologia que seja coerente com os Evangelhos e responda às práticas chamadas cristãs de um número grandioso de fiéis?

Portanto, a pergunta que agora se coloca é se a categoria cristológica do enviado no Evangelho segundo João ajudaria a sanar algumas das deficiências presentes na cristologia popular carismática.

No próximo capítulo se abordará o envio no Antigo Testamento, pois tal reflexão oferece elementos imprescindíveis para a categoria cristológica do enviado em João.

²²³ Cf. LIBANIO, Cenários, p. 65.

CAPÍTULO II

OS ENVIADOS NO ANTIGO TESTAMENTO

*Vem agora, eu te enviarei a faraó,
para que tires meu povo, os filhos de Israel, do Egito!*

Ex 3,10

Como se viu na “amostra de caso” da cristologia carismática católica, há uma compreensão de envio da pessoa do Filho que merece ser aprofundada. A vinculação do envio aos temas de poder e santidade tem servido para justificar que o ato da encarnação se destinava a uma satisfação divina. O objetivo deste capítulo é revisar como o envio de pessoas no Antigo Testamento oferece elementos para uma melhor compreensão do envio do Filho, particularmente na forma como João o aborda.

A análise dos enviados no Antigo Testamento, como passo prévio para o estudo do envio em João, também se justifica pela percepção da mente bilingue do evangelista: embora escreva em grego, quer reportar-se aos significados e sentidos expressos pelos correspondentes hebraicos e relacionados com a literatura bíblica da época. E ainda que a comunidade de João tenha lido o Antigo Testamento em língua grega, a semântica semítica esteve sempre presente¹.

O bilinguismo joanino ultrapassa a esfera lexical ou de vocabulário, atingindo aquilo que pode ser chamado universo compreensivo de uma comunidade religiosa. A palavra usada, mais que evocar o seu correspondente, acentua a realidade com ele imbricada na história religiosa de Israel. Surge, portanto, a necessidade de se retomar o envio no Antigo Testamento.

¹ Cf. KONINGS, J. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 25.

Deseja-se determinar, mesmo que provisoriamente, a base sobre a qual João constrói sua cristologia do envio, identificando suas ocorrências, retomadas de personagens, episódios fundantes, características teológicas e novas implicações hermenêuticas. A etapa inicial dessa revisão diz respeito ao verbo *šlh* (enviar). Depois, aponta como esse verbo se torna designativo da ação de alguns personagens veterotestamentários e como se associa a alguns atributos divinos que se personificam e realizam missões no mundo.

1 O verbo *šlh* (שלח)

Os autores do Antigo Testamento utilizaram o verbo *šlh* de forma variada, o que sempre recorda que a escassez do vocabulário hebraico, longe de empobrecê-lo, serve como reserva de sentido e permite a um mesmo vocábulo ampliar sua gama de significados de acordo com a função por ele exercida no contexto. Parte-se dos sentidos diversos do verbo para se chegar ao específico que aqui interessa que é o de “enviar”. Os exemplos não são exaustivos, mas permitem a compreensão do uso diversificado do *šlh*.

1.1 Os vários sentidos de *šlh*

1.1.1 Mandar embora

Com o sentido de mandar embora, o verbo *šlh* é usado para designar expulsões². Em Gn 3,23 o verbo *šlh* é utilizado na expulsão de Adão e Eva do jardim do Éden. O mandar embora é uma ação em que se define claramente qual o lugar do Criador enquanto aquele que envia, e qual o lugar dos enviados/“expulsos”. Jeremias profetiza que Hananias será expulso da face da terra (cf. Jr 28,16). Essa forma simbólico-concreta refere-se à morte do falso profeta. O verbo *šlh* é usado para se referir ao divórcio ou a proibição dele (cf. Dt 22,19.29). Também em Isaías 50,1, o verbo *šlh* ocorre duas vezes com o sentido de repúdio da esposa ou divórcio. Diante do contexto esponsal que o Dêutero-Isaías utiliza para falar do amor de Deus por Israel, o profeta pergunta pela carta de divórcio dada por ele à esposa.

O verbo *šlh* como “mandar embora” apresenta o caráter de autoridade daquele que tem a incumbência, por sua posição – Deus, esposo, pai ou anciãos do clã –, de

² Cf. AUSTEL, Hermann J. שלח (*shālāh*) I, enviar, mandar embora, deixar ir. In: *DITAT*, p. 1567.

determinar agora o novo espaço e as possíveis novas relações que o “enviado” poderá experimentar.

1.1.2 Soltar, libertar, liberar

O verbo *šlh* quando usado no tempo verbal *piel* torna-se enfático, adquirindo o sentido de “soltar” ou “libertar”³. É nesta condição que ele é usado em Gn 24,54 em que o criado de Abraão solicita autorização para regressar a seu amo. Já em Ex 4,21, Deus fala com Moisés sobre a obstinação do faraó e de como ele irá se recusar a “enviar/soltar” o povo. No Sl 81,11, recorda-se que foi Deus quem retirou, soltou/enviou, o povo da escravidão no Egito. O fato de Deus enviar sinais, pestes, guerras, demonstra o seu controle e poder sobre o mundo e seu constante desejo de converter Israel (cf. 2 Cr 7,13; Nm 21,6; Sl 78,45; Sl 105,28; Jr 8,17; Jr 9,15; Lm 1,13; Ez 14,19.21)⁴. Zacarias fala de um mensageiro que será solto para reanimar os cativos esperançosos (Zc 9,12). Num oráculo de Joel, o Senhor afirma que enviará para ao seu povo o necessário para o sustento em saciedade (cf. Jl 2,19). O Sl 111,9 menciona que o Senhor enviou a redenção sobre seu povo e assim ratificou sua aliança.

Percebe-se no uso do verbo *šlh* como “soltar”, libertar, que há clara definição acerca do papel daquele que tem essa autoridade, seja ele o próprio Deus ou um amo. Inclusive explicita-se certa hierarquia ou confronto de forças, quando se menciona que Deus será mais forte que o faraó e diante da obstinação deste enviará os sinais. Outro elemento digno de nota é que as mensagens enviadas, no caso concreto dos sinais, têm um objetivo que é despertar para a conversão e propor um retorno ao Senhor. Elas não têm significado e sentido nelas mesmas, mas o recebem tão somente na medida em que se conhece quem as enviou.

1.1.3 Disseminar contenda

No livro de Provérbios há duas ocorrências do verbo *šlh* que apresentam um sentido novo. Ao caracterizar o perverso, Pr 6,14.19 utiliza *šlh* como “espalhador” de discórdias. Talvez com esse significado se possa inferir que a ação do mensageiro ou enviado concretiza na exterioridade social aquilo que lhe está pleno no coração⁵. A

³ Cf. BARTELT, Andrew H. *Gramática do hebraico bíblico: fundamentos*. Canoas: ULBRA, 2006, p. 145.

⁴ Cf. DELCOR, M.; JENNI, Ernst. *שָׁלַח šlh* Enviar. In: *DTMAT*, p. 1148.

⁵ Cf. CLIFFORD, R. J. *Proverbs*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999, p. 76.

imagem, lembrando a sementeira, demonstra como a discórdia pode se instaurar no interior de uma pessoa e contaminar a comunidade.

1.1.4 Estender a mão

Em 1 Sm 24,7 e no Sl 110,2, o verbo *šlh* significa estender a mão. Nas duas ocorrências, resgata-se a relação desse verbo com a ideia de poder. Não um poder nascido da força humana, mas um poder que, no caso de 1Sm, refere-se ao próprio Deus, que foi quem escolheu Saul e, por esse motivo, Davi não deve lançar-se contra o ungido do Senhor. Poder que é característico do próprio Deus, que, comparado a um rei, estende seu cetro de poder sobre as nações, submetendo os seus inimigos.

1.1.5 Lançar raízes⁶

O profeta Jeremias, ao tratar do homem justo, o compara com uma árvore que lança suas raízes junto das águas (Jr 17,8). O verbo utilizado é *šlh*, que indica movimento, mudança de lugar, força de quem envia. Na profecia de Ez 17, a alegoria sobre a história de Israel mostra que a videira ao estender suas raízes, estabelece comunhão com a água. Sendo assim, o verbo enviar é usado na sua densidade de realização da vontade de Deus ou como forma alegórica de se referir ao apreço para com a Torah (comparada com a água⁷ - cf. Is 55,1) que também é a primeira enviada de Deus para guiar a comunidade.

1.2 Enviar

O verbo *šlh* significando envio é usado muitas vezes para se referir a mensagens, produtos ou presentes que são destinados a alguém (cf. Gn 38,20; Nm 22,5; 2Cr 16,2-3)⁸. Nas narrativas bíblicas, a menção a envio nesses casos não se reveste de um sentido religioso, mas apenas cotidiano. São várias as referências a envios nos livros históricos, por exemplo, mostrando a contínua comunicação entre reinos ou entre o rei e seus súditos (cf. Js 2,3; Jz 11,12.17.19; 1Rs 5,1-2.8.14). O envio de pessoas com determinadas tarefas de representação também é corriqueiro e, nesses casos, a missão

⁶ Cf. DELCOR; JENNI, *שלח* *šlh* Enviar, p. 1142.

⁷ Acerca da comparação da Torah com a água na tradição judaica: MIRANDA, E. E. de; MALCA, J. M. S. *Sábios fariseus: reparar uma injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 93. – REMAUD, Michel. *Evangelho e tradição rabínica*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 153, nota 8. – SCHMIDT, Francis. *Pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 51.

⁸ Delcor e Jenni mencionam que tal uso chega a 450 vezes no Antigo Testamento. Cf. DELCOR; JENNI, *שלח* *šlh* Enviar, p. 1145.

realizada parte do pressuposto de que o enviado é um procurador de seu emissor, podendo de forma legal, decidir em nome dele (cf. 2 Sm 19,11; 2Rs 6,32).

O significado de *šlh* como enviar interessa aqui, particularmente, quando se tem Deus como o sujeito emissor. Portanto, é o uso teológico do verbo que servirá como referência para essa reflexão. De acordo com Jenni, uma quarta parte dos textos em *qal* e *piel* em que se usa o verbo “enviar” tem Deus como sujeito, contudo, somente no *qal* significa “enviar a alguém”⁹. Os enviados por Deus podem ser desde pessoas anônimas (cf. Jz 6,8; Is 42,19;48,16) àqueles legitimamente constituídos para uma missão como os profetas (cf. 2Sm 12,1). As forças da natureza, pestes, guerras ou castigos também são enviados pelo Senhor (cf. 2Sm 24,15; 2Rs 24,2; Sl 78, 25.45.49).

Quando o enviado é uma pessoa, quase sempre, o verbo ganha sentido espacial e relacional. Espacial porque se sugere uma movimentação daquele que é enviado em direção a outro lugar no qual terá que desempenhar o atributo de seu envio. Relacional porque há sempre a implicação de que um destinatário deve ser atingido pelo enviado.

Na perspectiva espacial, o enviado move-se em nome daquele que o enviou. O que importa desta perspectiva é o fato de que o envio não se dá abstratamente, mas é, sim, de cunho concreto, determinado e com exigências próprias, tais como o colocar-se em movimento, o dispor-se a deixar o espaço próprio e dirigir-se àquele novo para cumprir sua missão. O espaço pode ganhar além da conotação geográfica imediata, ou seja, de dimensões de fronteiras reais, um matiz cósmico, onde esferas distintas e até opostas podem ser colocadas em conexão através da ação do enviado.

Na perspectiva relacional, o enviado tem no contato com seu destinatário não o fim último de sua missão, mas uma das etapas. Sendo assim, nessa etapa o enviado estabelece uma relação com aqueles a quem foi destinado e lhes deve comunicar uma mensagem. A comunicação da mensagem não é uma mera reprodução verbal, pois o enviado já é explicitação daquele que o enviou, e seus atos conjugam-se com sua mensagem, formando um todo unívoco e inseparável. O agir e o falar do enviado, sua relação com a pessoa ou grupo a que foi enviado, serão sempre determinantes.

⁹ Cf. DELCOR; JENNI, שלח *šlh* Enviar, p. 1146.

Na tradição bíblica, Deus é aquele que envia e determina também o auditório ao qual será comunicada, por gestos e palavras, a sua mensagem. Possivelmente o esquema literário do Antigo Testamento, no que se refere à formulação dos relatos de envio, recebeu influências de uma compreensão de envio típica dos países do Antigo Oriente Médio, com características de uma embaixada móvel¹⁰. Bühner acredita que o envio se relaciona tanto ao âmbito cotidiano como ao religioso, pois “o envio de mensageiros e procuradores tinha um enorme significado na vida cotidiana, porque eles representavam na antiguidade o principal meio de comunicação”¹¹. Sendo assim, partindo da realidade concreta das embaixadas, os narradores bíblicos elaboraram uma categoria religiosa aplicável ao contexto veterotestamentário.

As figuras de enviados mostram que eles são vocacionados (chamados)¹², recebem uma mensagem (palavra ou ato a ser executado), são acompanhados de algum sinal que lhes confirma a condição de “embaixador” enviado, e encerram sua atividade quando se realiza ou se cumpre a missão a que foram destinados. O trânsito do mensageiro enviado nem sempre exige o retorno ao que o enviou, bastando somente que se realize a missão almejada. Nem sempre os profetas retornam ao Senhor para prestar contas do resultado de sua missão.

A seguir são apresentados alguns enviados bíblicos. A escolha desses personagens se deu em função do uso imediato de *šlh* na sua identificação como representante de Deus.

2 Enviados no Antigo Testamento

Na Torá interessam-nos principalmente as ocorrências de *šlh* relacionadas a José do Egito e Moisés. Por elas se constrói um referencial do envio usado em outros livros bíblicos.

¹⁰ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. *A palavra inspirada: a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 51.

¹¹ BÜHNER, Der Gesandte, p. 273.

¹² Cf. NÜTZEL, J. M. Vocação (NT). In: DBT, p. 448.

2.1 José do Egito, enviado para salvar

A história de José, construída e narrada sob o modelo da história de Israel em que Deus é sempre o protagonista¹³, apresenta o verbo *šlh* na autocompreensão de José como enviado divino.

Quando José se revela aos irmãos, faz uma revisão de sua história e afirma ser ele mesmo um enviado de Deus ao Egito com a finalidade de salvar a vida de seu clã hebreu (Gn 45,5.7). O nexos entre envio e missão se evidencia, permitindo, inclusive, que fatos do passado sejam reinterpretados. José cumpriu a sua missão de cuidar dos irmãos. Kidner comenta que a afirmação de José aponta para o governo providencial de Deus, pois o enviado vê os dois aspectos do fato: a) foi vendido pelos irmãos; b) nisso se realiza a plena vontade de Deus¹⁴. Podemos ainda completar essa reflexão, aproximando-nos do motivo pelo qual José não acusa os seus irmãos, conforme diz Ibáñez Arana:

No nível da superfície, foram eles (irmãos) que o venderam; no nível profundo, foi Deus quem o enviou adiante do resto da família para a *preservação da vida*. [...] José quer que seus irmãos atentem para a ação de Deus e não para sua própria má ação. Com isso mostra que os perdoou, sem os fazer passar pela humilhação de dizê-lo explicitamente¹⁵.

Von Rad salienta que José concentra a sua ação sobre o governo de Deus, que ordena todas as coisas confusas e sombrias. É também por isso que, em Gn 50,19-20, José diz que não ocupa o lugar de Deus, ou seja, reconhece não poder condenar seus irmãos, já que foi o Senhor quem deu uma sentença de vida através dos acontecimentos que se sucederam¹⁶. Ruppert assim se expressa sobre esse tema: “Deus não pode, certamente,

¹³ Cf. IBÁÑEZ ARANA, Andrés. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 470.471. O autor precede tal conclusão sobre a história de José no contexto da história de Israel, afirmando que o reconhecimento de que a mão de Deus, ocultamente, como já em outros episódios da história dos patriarcas, sobretudo de Jacó, tinha sabido escrever certo por linhas tortas, para preparar, com a semente dos patriarcas, um grande povo na terra do Egito, é a essência de toda a história. Assim, segundo o autor, o fato de Deus enviar os sonhos a José já faz parte de seu plano salvífico.

¹⁴ Cf. KIDNER, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1988, p. 191-192. – Também Felix Gradl concorda com essa interpretação e realça o controle divino por detrás dos acontecimentos. Cf. GRADL, F.; STENDEBACH, F. J. *Israel e seu Deus: guia de leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 17. – Perani recorda que a tradição judaica interpreta a história de José pela perspectiva sapiencial, em que “Deus é capaz de trazer o bem do mal; e que tudo é para o bem de quem ele ama e escolheu para cumprir seu plano de salvação” (PERANI, Mauro. *Personaggi biblici nell'esegesi ebraica*. Firenze: Giuntina, 2003, p. 74).

¹⁵ IBÁÑEZ ARANA, Para compreender, p. 567.

¹⁶ Cf. RAD, Gerhard von. *A história de José do Egito*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 19-20. – Sobre a justificativa de José de que não está no lugar de Deus para julgar seus irmãos, Rashi expõe: “‘talvez’ esteja eu em Seu lugar? É uma simples interrogação. [Mesmo] Se eu quisesse prejudicá-los, acaso eu poderia? Acaso não pensastes todos vós mal de mim e o Divino, Abençoado seja Ele, pensou por bem? E como eu sozinho poderia prejudicá-los?”. E acerca da expressão “falou-lhes ao coração”, comenta Rashi: “palavras

cancelar da história a ação pecaminosa do homem; mas, no seu plano de salvação, ele pode transformá-la numa ‘felix culpa’ (eventualmente também para quem a praticou)”¹⁷.

No aspecto que nos interessa, acerca do envio, José aponta para o seu emissor, pois sua missão, embora sem nenhum relato vocacional, é interpretada como oriunda do próprio Deus, mostrando que o Senhor tem pleno domínio sobre o mundo humano e o conduz com o auxílio de seus enviados. O Sl 105 também afirma que José foi enviado por Deus (cf. Sl 105,17). Na condição de enviado, José não age com plena consciência sobre a vontade de Deus, mas a história vivida por ele é compreendida como se fosse um evento dentro do plano divino.

O envio, no caso de José, caracteriza-se por uma intensa ação divina e uma inconsciente ação humana que é historicamente conduzida. O enviado não se sabe enviado, não conhece sua missão, nem tem claro o status de sua relação com Deus enquanto outorgante. O que permite ao enviado tomar ciência de sua história no panorama da história de seu povo é a interpretação que faz dos acontecimentos. No contexto de uma transcendência onipresente, Deus interfere na vida humana, mas não o faz de modo participativo consciente. Não há escusas humanas diante de um chamamento, pois não se dá tal processo.

Quanto à fé, José é o hebreu que se demonstra justo ao recusar a esposa de Potifar e sua punição, o ser colocado no cárcere, faz parte de um desígnio salvífico para sua futura ascensão (cf. Gn 39,7-23), realçando o ideal do inocente perseguido¹⁸. A fé permite a revisão teológica da história, mas, diferentemente de outros enviados, no caso de José, ela não capacita, motiva e acompanha aquele destinado a agir e falar em nome de Deus. Os sinais de José são os sonhos (cf. Gn 37,5-7) ou a sua capacidade de interpretá-los (cf. Gn 40-41) e nem sempre se especifica nisso qual direcionamento o Senhor está dando à história. José age como um mago mais que como um enviado. Por fim, em José o envio corresponde ao pleno cumprimento da vontade de Deus de forma inconsciente.

que penetram no coração [como por exemplo]: ‘antes que vós descesseis para cá, estavam murmurando sobre mim que eu era um escravo. Através de vós, soube-se que eu era [um homem] livre. E se eu fosse matá-los, o que diriam as pessoas? Um grupo de jovens viu [José], e disse: ‘eles eram seus irmãos, mas no fim matou-os! Há um irmão que mata seus [próprios] irmãos?’ Outra explicação: dez velas não puderam extinguir [apagar] uma [vela], etc. [como então um vela poderia extinguir dez?]]” (BÍBLIA/ com comentários de Rashi. *Bereshit com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993, p. 255).

¹⁷ RUPPERT, Lothar. O Eloísta, teólogo do povo de Deus. In: SCHREINER, J. *Palavra e mensagem: introdução teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 171.

¹⁸ Cf. RAVASI, G. *Il libro della Genesi: 12-50*. 2. ed. Roma: Città Nuova, 2001, p. 203.

José, ao final de sua vida, anuncia que seu povo retornará à terra prometida aos patriarcas (cf. Gn 50,24). Isso vincula Gn a Ex e aproxima os enviados José e Moisés.

2.2 Moisés, o enviado de Deus, no livro do Êxodo

O Salmo 105, como o fez com José do Egito, no v. 26 menciona que Moisés e Aarão foram enviados pelo Senhor (cf. 1Sm 12,8). É nessa condição que esses homens passarão à história de Israel. É preciso recordar que “os textos narrativos sobre Moisés pertencem ao gênero literário das sagas ou lendas que tem sua origem na história, mas que em sua transmissão foi enriquecido por valores e crenças de gerações sucessivas”¹⁹.

Para compor o quadro desse enviado bíblico, optamos por retomar as ocorrências de *šlh* relacionadas à pessoa de Moisés, principalmente por sua apresentação no livro do Êxodo. Assim, demonstra-se como o envio de Moisés se configura no contexto da Torah e como se organiza a ponto de ser, posteriormente, aceito como o modelo ou paradigma do enviado religioso.

2.2.1 A vocação de Moisés

No relato da vocação de Moisés²⁰ (cf. Ex 3,1–4,17) se especifica a sua condição de enviado. Antes de qualquer outra tarefa, o que Deus afirma sobre esse homem é que o enviará ao faraó (cf. Ex 3,10) para retirar o povo do Egito. O ser enviado é a grande missão de Moisés que define a sua identidade como legítimo representante de Deus para agir em prol dos interesses divinos, na condição de profeta, juiz ou mediador da aliança²¹.

Moisés é parte da resposta de Deus ao clamor de seu povo. Deus decide intervir em favor de seu povo (Cf. Ex 3,7), mas o faz por uma pessoa humana. A cosmovisão hebraica veterotestamentária manifesta profunda reverência a Deus,

¹⁹ VOGELS, Walter. *Moisés e suas múltiplas facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 32. – Ausubel cita o comentário do filósofo moderno judeu Achad Há-am: “Não me interessa se esse homem, Moisés, tenha realmente existido; se a sua vida e sua atividade realmente correspondem à nossa idéia tradicional a respeito dele; se foi realmente o salvador de Israel e deu a seu povo a Torah na forma em que ela está preservada por nós até hoje... Pois mesmo que vocês, críticos bíblicos, consigam demonstrar, de maneira conclusiva, que o homem Moisés nunca existiu, ou que ele não foi o homem que nós supomos, não poderiam diminuir em nada a realidade histórica do Moisés ideal – o Moisés que foi o nosso líder, não só durante quarenta anos no Deserto do Sinai, mas durante milhares de anos no deserto total em que vagamos desde o Êxodo” (AUSUBEL, Nathan. *Moisés*. Conhecimento Judaico II. Rio de Janeiro: Koogan, 1989, p. 569).

²⁰ Cf. VOGELS, Moisés, p. 90. O relato, segundo Vogels, é organizado conforme a tipologia chamado, objeção, confirmação, sinal.

²¹ Cf. COATS, George W. *Exodus: 1-18*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999, v. 2a, p. 14.

considerando sua onipotência e transcendência, mas resguardando o seu respeito à liberdade humana e também sua intervenção pontual quando necessária. “Deus atua na história, mas não se identifica totalmente com ela”²². É nesse contexto que se pode compreender a vocação de Moisés: uma intervenção divina ou teofania que atribui ao humano uma participação intensa na realização dos planos do Senhor.

A primeira missão dada a Moisés é a de apresentar ao faraó a ordem divina de libertar os cativos hebreus no Egito (Ex 3,10). Contudo, é Deus quem irá libertar o povo. Alan Cole esclarece que “não há contradição entre o envio de Moisés e a intenção declarada de Deus de realizar pessoalmente a obra, Deus normalmente trabalha através da obediência voluntária de seus servos, realizando sua vontade”²³.

O enviado deve também comunicar ao povo o necessário movimento da libertação. Ele pessoalmente experimenta essa ordem do Senhor para que vá até o faraó e o povo, mas enquanto grupo o apelo é feito para que se rompa com a escravidão e se encaminhe para a liberdade. “Enviar” está intimamente ligado com “caminhar”²⁴, sair de uma realidade e adentrar a outra mediante a ajuda do enviado. Posteriormente, a imagem de Moisés como guia do povo concretizará aquilo que já está implícito em seu envio.

Há três ocorrências de *šlh* no contexto de Ex 3 e estão associadas à questão do nome divino. Moisés pergunta em nome de quem solicitará a libertação de seu povo (v. 13). E Deus se apresenta como o “Eu sou Aquele que serei” (v. 14)²⁵ e como “o Senhor, Deus de vossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó” (vv. 6.15). A revelação do nome propõe um caminho de contínua adoração²⁶ e reconhecimento da presença atuante de Deus na história²⁷. É em nome desse Deus que Moisés deve iniciar

²² SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p.148.

²³ COLE, R. Alan. *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 65.

²⁴ Cf. SETERS, John van. *The life of Moses: the Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Kampen: Kok Pharos, 1994, p. 52.

²⁵ Gottwald conclui sua análise sobre o nome divino em Ex 3,14 afirmando que: “Apesar de estudos exaustivos, não há meio algum de descobrir exatamente o que significava o nome Iahweh para Moisés ou para o círculo de tradição que deu seu nome à confederação tribal de Israel em Canaã. [...] A etimologia de Ex 3,14 não é só uma racionalização do nome, mas também uma circunlocução, já que ela é deliberadamente vaga e críptica, talvez insistindo, com isso, na reticência e mistério do Deus de Israel” (GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988, p. 208).

²⁶ Cf. CHILDS, Brevard S. *The book of Exodus*. Louisville: Westminster John Knox, 2004, p. 77.

²⁷ Cf. COATS, Moses, p. 58. A recordação do agir histórico de Deus tem a intenção de conectar o êxodo com os patriarcas.

sua tarefa. O enviado não age em nome próprio, mas sabe-se no papel de emissário. Não se trata de um Deus desconhecido, mas sim do interventor histórico.

O nome ganha importância, pois permite ao emissário reivindicar o seu Senhor e, ao fazê-lo, é como se o próprio outorgante estivesse presente e atuante: o mesmo Deus que age na história de Israel. Para Cole, “o sucesso da missão de Moisés provaria que Deus sempre o acompanhou e o enviou. Moisés deve avançar na fé, pois não tem ainda nenhuma prova do êxito de sua missão”²⁸. Mas talvez o próprio nome de Deus seja a prova do êxito, pois nele se revela a companhia perene do outorgante. Basta recordar que a menção ao Deus de Abraão lança o leitor ao encontro do personagem que, sem nenhuma garantia, pôs-se a caminho em direção a uma terra desconhecida (cf. Gn 12,1-4).

Diante das objeções de Moisés (cf. Ex 4,1.10.13) o Senhor revela alguns sinais que confirmam tratar-se de uma missão (serpente/bastão; lepra; água/sangue). Dozeman vê os sinais como uma forma de se testar a confiabilidade de uma comissão divina, sendo, portanto, uma extensão da objeção; porém, quando realizados, confirmam a missão²⁹. Se por um lado, eles demonstram certa insegurança do enviado, por outro, eles comprovam o seu chamado. Os sinais credenciam o enviado e, diante dos destinatários, confirmam a sua autoridade e, conseqüentemente, a devida acolhida ou obediência esperada diante disso. Contudo, os sinais não funcionam imediatamente como provas do que se sucederá e isso já se explicita na vocação de Moisés³⁰.

A promessa de que Aarão acompanhará Moisés, se justifica, na tradição rabínica, pelo fato de que a missão confiada a Moisés é dupla (cf. Ex 3,10): em primeiro lugar, ir ao faraó; em segundo, realizar o êxodo dos hebreus³¹. Sendo assim, de acordo com o direito hebraico, compreendeu-se que para cada enviado cabe uma missão, ou melhor, a cada tarefa a ser realizada deve-se enviar alguém.

²⁸ COLE, R. Alan. *Êxodo*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 66.

²⁹ Cf. DOZEMAN, Thomas B. *Exodus*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009, p. 131-132.

³⁰ “O relato dos sinais do Egito não faz parte de um manual de história, ele se encontra dentro de uma história da salvação” (VOGELS, Moisés, p. 23).

³¹ Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 286-287. Bühner cita o midrash sobre Ex 3,10 em que se lê: “Moisés respondeu e falou: ‘Santo, louvado seja ele, Senhor do mundo, você fala comigo: desce ao Egito e leva os filhos de Israel do Egito. Sou eu, então, um enviado ignorante? Duas missões através de um único homem, meu Senhor, não é uma missão boa, mas manda dois filhos de homens juntos, porque dois são melhor que um (Ecl 4,9), como está escrito: pelo testemunho de dois uma causa será estabelecida (Dt 19,15)’”.

A exclusividade da relação de Moisés, diferente de Aarão, parece residir no contato com a palavra do Senhor. Assim, também ganha sentido a objeção de Moisés quanto à sua dificuldade para falar (cf. Ex 4,10), pois sua missão será, eminentemente, a de transmitir a palavra recebida do Senhor. Moisés é o enviado que se transforma em boca de Deus (Ex 4,15), pois comunica seus desejos. Ao mesmo tempo, Aarão será a boca de Moisés que, por sua vez, exercerá a função similar à que Deus exerceu em relação a ele³².

Stuart afirma que Deus é o revelador, Moisés é o profeta e Aarão é o intérprete ou repetidor público. Moisés é o verdadeiro enviado e, por isso, é a ele que são revelados os planos do Senhor. Aarão não tem uma relação direta com a revelação do Senhor³³. Revela-se então a transposição da realidade de envio e sua reprodução na esfera humana. Se Moisés é o enviado de Deus, quando age, o mesmo Moisés pode também ter seus enviados comunicadores que dirão aquilo que o próprio Deus fala por ele (cf. Ex 4,28-31).

Deus reage a cada objeção de Moisés concedendo-lhe um sinal ou uma pessoa que recupera no enviado a sua disposição para a missão. Frente à reação do faraó que aumenta a opressão sobre os hebreus, Moisés se pergunta sobre a razão de seu envio (cf. Ex 5,22). A resposta divina é o compromisso de novas intervenções com sinais. O vínculo entre Moisés e Deus fica então estabelecido sobre essa fidelidade e demonstra-se que o enviado não pode retroceder em sua missão, nem tampouco o emissor, que tem plena ciência da meta a ser alcançada. Moisés é enviado para libertar, pois será isso que o Senhor realizará (cf. Ex 6,1.6). E confirma-se a sua missão, novamente recordando o Deus dos patriarcas. Sobressai do relato vocacional de Moisés a certeza de que ser enviado é tornar-se legítimo representante do Senhor.

2.2.2 Os destinatários do enviado

Os destinatários a quem Deus envia Moisés são o faraó e o povo. O emissor define o auditório. Assim, a condição de envio é determinada claramente não permitindo

³² Cf. VOGELS, Moisés, p. 108. – Gerstenberger aproxima a aplicação do nome “deus” a seres humanos como ação que assinalará no Antigo Testamento a glorificação de um governante terreno como representante plenipotenciário de Deus (cf. Sl 45,7). Cf. GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias do Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 222.

³³ Cf. STUART, Douglas K. *Exodus*. Nashville: Broadman & Holman, 2006, p. 138.

equívocos. Diante do faraó, poder institucional dominante, Moisés tem apenas a garantia da palavra do Senhor e pode se valer dos sinais com que foi credenciado. Contudo, tais sinais não despertam, a princípio, a compaixão do faraó. Há uma crise de autoridade quando Moisés pede, em nome do Senhor, que se deixe o povo sair para prestar culto ao seu Deus. São divindades em confronto: o Deus dos hebreus, representado por Moisés, e o deus egípcio.

O faraó enquanto encarnação mortal da divindade³⁴ ou vinculado a ela por uma filiação, é confrontado com o Deus dos hebreus. A teologia do reconhecimento do enviado revela-se como uma eficiência para os outros: assim, “no conflito com o Faraó, Moisés está encarregado de uma luta na qual ele como mensageiro de Deus precisa comprovar que Deus é o único poderoso”³⁵. De alguma forma, Moisés é para o faraó a encarnação do Deus dos hebreus e sua capacidade de realizar sinais demonstra que nele há uma presença sagrada.

Moisés representa um Deus todo-poderoso, mas que no momento apenas lhe concedeu como sinal pequenos gestos mágicos. Tais gestos apontam apenas para o sinal maior que será realizado, não pela mão do enviado, mas sim do próprio Deus. São apenas uma credencial para delimitar que o enviado está autorizado a falar em nome de Deus, mas não são sinais a serem exibidos aleatoriamente. Eles despertam, para além da credibilidade, a fé do destinatário e sua adesão à proposta apresentada.

Em relação ao segundo destinatário, o povo, Moisés tem uma tarefa mais ampla, pois além de enviado torna-se também um intermediário ou intercessor (cf. Ex 32,7-14; Nm 14,11-23)³⁶. Nessa condição, o enviado ganha em liberdade, pois não é um reprodutor do discurso ou mensagem divina. Moisés representa o povo e precisa

³⁴ Cf. SILVA, Cássio M. Dias da. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 170.

³⁵ BÜHNER, Der Gesandte, p. 279.

³⁶ Cf. MARTIN-ACHARD, Robert. Moïse, figure du médiateur selon l’Ancien Testament. In: MARTIN-ACHARD, Robert et al. *La figure de Moïse*. Paris: Labor et Fides, 1978, p. 14. – Inspirado em Rad, Schmidt recorda que Moisés desempenha diversas funções que se alternam ao longo das narrativas. Assim, o Javista o apresenta como um pastor inspirado por Deus que anuncia a salvação; o Eloísta teria uma visão mais elaborada teologicamente sobre Moisés, chegando a considerá-lo como salvador; o Deuteronomista o propõe como um porta-voz de Deus; o Sacerdotal o tem associado à revelação do Sinai e como regulamentador dos preceitos culturais. Cf. SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p.114. – Gunneweg assinala que as funções e cargos referidos a Moisés ocorreram em estágios posteriores aos relatos. Cf. GUNNEWEG, A. H. J. *Teologia bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005, p. 90.

apresentar a Deus aquilo que essa nação em constituição escolhe, deseja ou pede. É um ser humano na condição de participante da esfera divina, pois tem consigo a certeza de que o Senhor o ouvirá. Por outro lado, o povo ouve na voz de Moisés a voz de Deus³⁷.

É por Moisés que o povo saberá as prescrições do Senhor. Pela mão de Moisés age a mão de Deus (cf. Ex 9,22s; 10,12s.21s; 14,26s). O resultado dessa obediência constante é que a fé do povo não será apenas direcionada a Deus, mas também a Moisés, reconhecendo que por sua mão agiu a mão forte de Deus (literalmente “a grande mão de Deus”, cf. Ex 14,31) e que, como enviado, ele tem a autoridade de Deus consigo³⁸. Moisés será para o povo uma presença de Deus. O que se espera dos destinatários é que reconheçam em Moisés o Deus que age e fala. Desrespeitar Moisés torna-se ofensa contra o Senhor (cf. Ex 16,7-8). Discutir com o mensageiro é colocar o outorgante à prova (cf. Ex 17,2). Bühner assegura que “o mensageiro é representante do remetente e sua atuação se concretiza em seus atos, assim a fé no Deus emitente e no seu mensageiro Moisés ficam juntas inseparavelmente”³⁹.

O êxito da missão só poderá ser contabilizado ao final, contudo o enviado sabe que sua tarefa deve ser realizada em conformidade com o Senhor. A fé se torna um dado essencial na pessoa do enviado. É por ela que ele age, e é a fé na sua palavra e no futuro agir de Deus que ele quer despertar. A autocompreensão da condição de enviado só é possível pela fé⁴⁰, pois não há provas, além dos singelos sinais, de que alguém foi escolhido para desempenhar uma missão. O enviado necessita também acreditar que, quando age, é o próprio Senhor quem age por ele e com ele; que quando fala, é o próprio Senhor quem fala por ele. Isso exige do enviado a humildade de reconhecer-se como representante autorizado. A representação jurídica realizada por Moisés evidencia que sua tarefa tem um início para além de sua pessoa ou de seus projetos. O êxito da missão não

³⁷ Cf. GOLDINGAY, John. *Old Testament Theology: Israel's Gospel*. Downers Grove: IVP Academic, 2003, p. 434.

³⁸ Cf. COATS, Moses, p. 66.

³⁹ BÜHNER, Der Gesandte, p. 278.

⁴⁰ Cf. GALBIATI, Enrico. *La fede nei personaggi della Bibbia*. Milano: Jaca Book, 2000, p. 55. Para Galbiati só é possível compreender a fé manifestada por Moisés na sua relação com a glória de Deus.

se confunde com um êxito do enviado. Moisés guiará o povo, mas não entrará na terra prometida, pois pecou contra o Senhor (cf. Nm 20,12.24; Dt 32,51; 34,4-5)⁴¹.

2.2.3 O enviado e as maravilhas de Deus a serem realizadas por ele

2.2.3.1 Os sinais

Na segunda missão de Moisés junto ao faraó (Ex 7,8-11,10), retoma-se a condição de enviado, evidenciando a sua obediência ao outorgante. Moisés, constituído como um Deus para o faraó e tendo Aarão como seu profeta são comunicadores da mensagem divina a despeito da obstinação do faraó. A sequência de sinais ou prodígios divinos demonstra a força de Deus na pessoa do enviado.

Em Ex 7,3, o Senhor afirma: “multiplicarei na terra do Egito os meus sinais e as minhas maravilhas”. Tradicionalmente, se denominam “pragas” os sinais mencionados em Ex 7,14-11,10, contudo o termo mencionado é *’ôt* que quer dizer “sinal”. Apenas em Ex 11,1 é usado *ng’*, que significa “praga”, indicando a morte dos primogênitos. Esse sinal é determinante para que aconteça o sinal derradeiro, ou seja, a libertação do povo⁴².

O poder de Deus em Moisés se manifesta pelas mãos de Aarão. Moisés orienta e Aarão executa. Os dois farão sempre conforme a ordem do Senhor (cf. Ex 7,20). Esse esquema em que Moisés recebe uma tarefa, mas parte dela será executada por Aarão, repete-se em Ex 8,1.12;16,33. Contudo, atribui-se a Moisés a realização dos prodígios, pois é ele quem vive numa relação de confiança íntima com Deus.

O autor insiste na intimidade do enviado com o emissor a partir da afirmação de que Moisés ouve constantemente o Senhor que o orienta. A fórmula “o Senhor disse a Moisés” repete-se no contexto dos prodígios de Deus no Egito (cf. Ex 7,14.19.26; 8,1.12.16; 9,1.8.13.22; 10,1.12.21; 11,1.9). Ele não pode fazer os milagres por si mesmo, mas sim em nome de Deus. Conforme Bühner recorda, Moisés é um carismático que pode realizar milagres porque é o mensageiro protegido, e tais atos legitimam e contribuem para o reconhecimento do enviado⁴³.

⁴¹ Acerca da interpretação do pecado de Moisés: KOK, Johnson Lim T. *The sin of Moses and the staff of God: a narrative approach*. Assen: Van Gorcum, 1997.

⁴² Cf. DELOCHE, Pascale. Moïse face à Pharaon, Moïse face à son peuple: le thème de l’endurcissement. *Lumière&vie*. v. 49, n. 237, Avr. 1998, p. 23.

⁴³ Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 290.

Moisés pode, inclusive, intervir junto a Deus para que os prodígios sejam extintos. Assim, será Moisés quem suplicará ao Senhor para que cessem as rãs (cf. Ex 8,8s), os mosquitos (cf. Ex 8,26s), o granizo (cf. Ex 9,33s), os gafanhotos (cf. Ex 10,18s). Nessas situações aparece o faraó, que pede a intervenção de Moisés, mas talvez o mais surpreendente seja o fato de que o autor insiste em afirmar que Deus agiu de acordo com a palavra de Moisés. O emissor parece não querer contradizer uma solicitação do enviado. A reciprocidade de respeito entre ambos assegura a confiança e fidelidade. A palavra de Moisés e do seu emissor ficam unidas inseparavelmente⁴⁴.

2.2.3.2 A palavra

O poder de Deus em Moisés não se dá primordialmente pelos sinais. A narrativa bíblica evidencia que a missão de Moisés diz respeito à palavra eficaz, prenhe de poder. Não se trata de uma elaboração humana, mas sim daquela palavra eterna, nascida da boca de Deus e ouvida pelo ser humano. A palavra de Deus – que possui uma força criacional, como se pode ler no livro do Gênesis – é confiada a Moisés que, doravante, se torna um portador da palavra divina⁴⁵. A palavra é, a um só tempo, forte (pois foi proferida pelo Senhor) e fraca (pois foi confiada, interpretada e comunicada por um humano que nem sempre terá assegurada a anuência do seu auditório).

É necessário insistir que, na tradição rabínica, se interpreta esse acesso à palavra divina como se Deus, por sua palavra, estivesse também dentro do mensageiro. Bühner demonstra que é justamente pela participação na glória celeste, contato com a palavra, que o procurador goza dessa presença do outorgante⁴⁶.

Moisés, transmite o que ouviu de Deus ao faraó. Segundo o propósito divino, o fato de Moisés anunciar os prodígios reivindica autoridade sobre o enviado⁴⁷. Fica evidente em Moisés que o papel do enviado é, eminentemente, o de um comunicador qualificado. É uma pessoa que recebe de Deus uma mensagem e deve comunicá-la com

⁴⁴ Cf. HOUTMAN, Cornelis. *Exodus*. Kampen: Kok Publishing House, 1996, v. 2, p. 34.

⁴⁵ Rashi interpreta a expressão “que conhecia o Eterno face a face” (Dt 34,10), mostrando a ênfase dada à missão de porta-voz de Deus: “Que o seu coração era familiar a ele, e ele conversava com Ele o tempo que desejava, como o assunto no qual está dito (Êxodo 32,30): ‘e agora eu subirei ao Eterno, fiquem aqui e eu escutarei o que ordenará a vocês’ (Números 9,8)” (BÍBLIA/ com comentários de Rashi. *Devarim com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993, p. 178-179).

⁴⁶ Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 294-296.

⁴⁷ Cf. MIRGUET, Françoise. *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque: médiations syntaxiques et narratives*. Danvers: Brill, 2009, p. 417.

precisão. Nesse contexto é digna de nota a repetição da expressão “Disse o Senhor a Moisés” (cf. Ex 30,11.17.22.34; 31,1.12;32,7.9). A expressão “como o Senhor ordenara a Moisés” aparece sete vezes num só capítulo (cf. Ex 40,19.21.23.25.27.29.32). Elas demonstram o quanto Moisés vive intensamente em comunicação com o Senhor, e como reproduz com fidelidade o que lhe é solicitado. Não há dúvida de que tal argumento foi muito útil para determinar a legalidade do culto de Israel, retroprojetando alguns costumes à época mosaica e associando-os a um mandato divino⁴⁸.

Contudo, não se trata de uma mera repetição, pois o enviado goza de liberdade suficiente para transmitir a mensagem. Em algumas poucas narrativas do livro de Deuteronômio, Moisés refere-se ao que ouviu de Deus usando discurso direto (cf. Dt 5,6-21. 28-31; 9,12.13-14.23; 10,1-2.11;17,16;18,17-20); no restante ele fala em nome de Deus, não sendo mais possível discernir entre a voz de um e de outro⁴⁹. Trata-se, sim, de uma transmissão fundada numa obediência reverencial sem a qual o enviado seria, automaticamente, desqualificado. A mensagem guarda, em si mesma, a garantia de que Deus cumprirá a sua palavra, pois ele não falha. O proferir a mensagem é uma parte do próprio agir do Senhor. É um dos momentos de sua constante companhia junto a seu povo.

Moisés, enquanto boca de Deus, é prefigurativo dos profetas⁵⁰; inclusive tendo sido chamado de profeta (cf. Dt 34,10). Contudo, Bühner salienta que os termos profeta e enviado se complementam no seu valor afirmativo, mas a palavra enviada possui um significado mais definido, expressando que a revelação é direta, inadulterada e suficiente⁵¹. Estabelece-se uma conexão entre o Senhor, o enviado (Moisés), a mensagem (fala)⁵² e os sinais (atos extraordinários), direcionados ao faraó e ao povo (destinatários),

⁴⁸ Cf. GERSTENBERGER, Teologias, p. 255. Para o autor, na comunidade exílica foram os líderes do culto que assumiram o papel de Moisés, enquanto porta-voz de Deus. Assim, possivelmente, a imagem de Moisés foi idealizada à própria imagem deles.

⁴⁹ De acordo com Polzin, seria inútil tentar distinguir o que Moisés teria recebido de Deus daquilo que ele legisla junto do povo, pois o que conta na narrativa é a sua condição de porta-voz autorizado de Deus. Cf. POLZIN, Robert. Deuteronômio. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997, p. 109.

⁵⁰ Cf. WIDMER, Michael. *Moses, God, and the dynamics of intercessory prayer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, p. 74. Moisés se distingue dos outros profetas por relacionar-se com Deus face a face.

⁵¹ Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 298.

⁵² Cf. SPREAFICO, A. *El libro de Êxodo*. Barcelona: Herder, 1995, p. 61. O autor comenta que “Deus não se comporta como um mago. Atua através dos homens. Na missão que encarrega a Moisés, a palavra tem

tendo em vista a execução plena da mensagem (libertação do povo) que será interpretada como realização do próprio Deus.

2.2.3.3 A presença divina

A glória do Senhor age em socorro do enviado. Em Nm 20,2.6-13, diante das reclamações do povo devido à falta de água será a glória de Deus que se manifestará em favor do enviado, indicando-lhe o que fazer. Ex 24,16-18 menciona que Moisés é o íntimo da glória de Deus no Sinai, permanecendo lá por quarenta dias e noites. A glória revela o poder e esplendor visíveis do Deus invisível⁵³. Além dos sinais e da palavra, Moisés goza ainda de certa emanção divina oriunda de seus encontros com o Senhor. Na passagem da glória do Senhor (cf. Ex 33,18-23), Moisés pode ver a Deus, nem que seja pelas costas, resguardando o quanto Deus é insondável⁵⁴. O texto afirma que Deus promete revelar sua bondade a Moisés que ficará protegido na fenda da rocha. Spreafico recorda que “Moisés deseja ver a Deus, mas o melhor modo de vê-lo é reconhecê-lo através de sua misericordiosa manifestação na história da humanidade”⁵⁵. O lugar por onde Deus passa, ou seja, a história, é o lugar de contemplação de sua glória⁵⁶.

Dozeman compreende que, no livro do Êxodo, a missão de Moisés diz respeito à relação do enviado com Deus. A autorrevelação do Senhor e a autoridade de Moisés tornam-se inseparáveis. Assim, para esse autor, a face iluminada de Moisés (cf. Ex 34,29-30) seria quase uma incorporação da divindade⁵⁷. A glória manifestada passa a residir em Moisés, de tal forma que seu rosto fica fulgurante. A imagem do véu, usado quando Moisés não está em diálogo com o Senhor e quando não está proferindo palavras do Senhor ao povo, confirma a condição de enviado, de mediador da glória de Deus

uma importância determinante: Moisés não só deve atuar, deve falar aos anciãos de Israel e ao faraó. A palavra é o dom mais precioso confiado aos homens”.

⁵³ Cf. BOILY, Roger; MARCONI, Gilberto. *Vedere e credere: le relazioni dell'uomo con Dio nel Quarto Vangelo*. Milano: Paoline, 1999, p. 20. – Cf. COURTH, Franz. *Il mistero del Dio Trinità*. Milano: Jaca Book, 1993, p. 107-108.

⁵⁴ Cf. SERRETTI, Massimo. *Il discernimento di Dio*. Roma: Città Nuova, 2003, p. 43. – Para Fornara, a possibilidade de se ver a Deus se concretiza no Sinai e no templo, contudo será sempre um ver ambivalente, marcado pela visibilidade e invisibilidade de Deus. Cf. FORNARA, Roberto. *La visione contraddetta: la dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*. Roma: PIB, 2004, p. 400.

⁵⁵ SPREAFICO, El Libro de Êxodo, p. 192.

⁵⁶ Cf. COLE, Êxodo, p. 218.

⁵⁷ Cf. DOZEMAN, Exodus, p. 95.

através da palavra⁵⁸. Acerca dessa intimidade com Deus, note-se que a tradição judaica compreendeu que Moisés fez uma experiência extraordinária na teofania da sarça, considerada uma elevação ou êxtase⁵⁹.

Os estudos de Bühner evidenciaram que, de acordo com uma interpretação profético-judaica, Deus age para proteger o seu enviado. Isso é extremamente coerente com a promessa realizada no momento da convocação e envio. A proteção de Deus, demonstrada pela santificação⁶⁰ do enviado, não o isenta de determinados perigos, como se verá no caso do profeta Jeremias, por exemplo, mas ela confirma que o enviado tem uma autoridade a ser ouvida e respeitada.

A interpretação midráshica condensa a ideia de proteção ao ensinar que o Senhor, emissário, é o responsável pela proteção do enviado. Essa proteção se dá concretamente pelas intervenções divinas na missão. O midrash acerca de Ex 12,12 traz uma parábola sobre o motivo de ter Deus se revelado no Egito. A resposta imediata é de que foi por causa de Moisés. Assim Bühner traduz a parábola:

Esse [Deus] é igual a um sacerdote que tinha um pomar de figos, mas havia ali um lugar para túmulos. Quando ele queria comer figos dizia a seus servos: “Vá e fale ao administrador do pomar: ‘o dono do pomar manda dizer a você que leve dois figos para ele’”. Então, ele foi e disse isso ao outro. Mas o administrador respondeu: “Quem é esse proprietário do pomar? Vá trabalhar!”. Aí o sacerdote disse para o servo: “Eu mesmo irei, você foi num lugar impuro e se tivesse cem coisas impuras lá, eu iria lá para não envergonhar o meu mensageiro”⁶¹.

A parábola é aplicada a Deus que se dispõe a ir onde o seu enviado foi mandado, assegurando-lhe a sua credibilidade:

Assim, igualmente quando os israelitas estavam no Egito, Deus falou a Moisés: “Vai, quero te mandar ao Faraó”. Ele foi, mas o Faraó falou para ele: “Quem é

⁵⁸ Cf. FORNARA, La visione contraddetta, p. 418.

⁵⁹ “O midrash *Gedulat Mošeh* amplia o relato da sarça ardente, baseando-se além do texto bíblico numa sugestão de *Exodus Rabbah* 3,1. [...] Assim trata da ascensão de Moisés ao céu. Essa viagem é acompanhada de cantos e músicas e o corpo de Moisés é transfigurado como em fogo. No primeiro céu, Moisés vê que a estrutura é constituída de várias janelas e anjos postados junto a elas. No segundo céu, ele vê os anjos encarregados das chuvas e ventos. No terceiro céu, o anjo intérprete Metraton mostra-lhe maravilhosos seres angélicos. No quarto céu, ele vê um templo apoiado em colunas de fogo. No quinto céu, são mostrados os seres angélicos chamados de Išim. No sexto céu, ele viu miríades de anjos que oram a Deus e, finalmente, no sétimo céu vê anjos de estatura enorme, criados no começo do mundo, os serafins e os animais sagrados que apóiam o templo” (PERANI, Personaggi biblici, p. 83).

⁶⁰ Müller destaca que o significado de santo comporta uma presença do numinoso e decorre disso o fato de sua separação em relação aos outros como sinal de proteção tanto do santificado quanto dos que com ele irão se relacionar. Cf. MÜLLER, H.-P. שׁוֹרֵק qdš Santo. In: *DTMAT*, p. 741.

⁶¹ BÜHNER, Der Gesandte, p. 292.

o eterno a quem eu deveria obedecer a sua voz? Eu não conheço o eterno, volte para o seu trabalho”. Aí disse Deus: “Agora eu mesmo vou para o Egito, como está escrito: sentença sobre o Egito (O Senhor vem numa nuvem sobre o Egito, Is 19,1)”. Os anjos responderam-lhe: “Quer ir ao Egito, um lugar impuro?”. Ele lhes respondeu: “Eu irei lá para que meu emissário Moisés não seja envergonhado”⁶².

Moisés foi humilhado em sua missão porque o faraó não acolheu, em sua voz, a vontade divina. No entanto, Deus age sobre o Egito para mostrar que Moisés deve ser respeitado. O tema da glorificação do enviado se insere aqui, pois Deus é glorificado no seu emissário. Deus protege o seu enviado e isso demonstra também que o plano de Deus será executado⁶³.

A partir da tradição rabínica, podemos dizer que o emissor é glorificado quando o enviado é respeitado e, por sua obediência, aumenta o poder de Deus na terra. Por outro lado, Deus, como outorgante, realça a autoridade de seu enviado contra todas as adversidades terrestres. Esse realce é dado porque, além de ter consigo a palavra de Deus, o enviado é acompanhado da glória de Deus⁶⁴. Essa glória não é estática, pois o próprio Deus está em movimento com o seu enviado.

A glorificação do enviado também pode ser percebida pela sua constituição como filho da casa de Deus. O midrash sobre Ex 32,11, onde Moisés intercede pelo povo, apresenta o enviado como alguém semelhante a um filho de rei que tem plenos poderes, a quem o rei permite que mande sobre todas as suas posses e súditos⁶⁵. Em Dt 34,11 a ocorrência do verbo *šlh*, aplicada a Moisés no contexto de sua morte, recorda que ele foi enviado por Deus para realizar no Egito os sinais e maravilhas ao faraó, aos israelitas e a toda a sua terra.

Benjamin Mandelbaum reconta o midrash Mishlei 14 sobre a morte de Moisés, mostrando como esse enviado bíblico, inicialmente, rejeita o fato de ter de morrer e, posteriormente, se reconcilia com essa experiência humana. Mostra ainda como Deus se entristece com a morte do enviado e é consolado por Miguel. Quando Moisés perdoa o seu povo e percebe a chegada da morte, acontece a seguinte cena, evidenciando que a

⁶² *Ibid.*, p. 292.

⁶³ Cf. GIMÉNEZ-RICO, Enrique Sanz. *Cercanía del Dios distante: imagen de Dios en el libro del Éxodo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002, p. 96.

⁶⁴ Cf. BÜHNER, J-A. *Der Gesandte*, p. 293.

⁶⁵ Cf. BÜHNER, J-A. *Der Gesandte*, p. 298.

morte de Moisés encerra sua missão na terra, mas o coloca numa condição especial junto de Deus:

Neste momento Moisés bradou fortemente a Deus. Ele disse: Senhor dos dois Mundos, se Tu tomas minha alma neste mundo, devolver-me-la-ás no Futuro? E Deus respondeu: Pela tua vida! Assim como foste o guia de todos eles neste mundo, assim o serás no Futuro, como está dito, *Ele marchou adiante do seu povo* (Deut. 33:21). E por quê? Pelo justo que foi com Israel, como está dito, *Ele executou a justiça do Senhor e os Seus julgamentos para com Israel* (Deut. 33:21). O Rabi Nehemias explicou: O que ele fez? Ensinou-lhes a Torah, as leis e a justiça⁶⁶.

A glória de Deus acompanha o emissário e perpassa todos os lugares aonde ele for. Além disso, as esferas celeste e terrestre se tocam numa profunda relação. A dimensão temporal também é vislumbrada, pois eterno e passageiro se encontram no enviado. Percebe-se também que uma dimensão relacional se explicita, permitindo entrever na pessoa do enviado a presença e a pessoa do próprio outorgante.

De forma resumida, Moisés é o enviado de Deus que tem uma missão divina a ser realizada no âmbito terreno. Para tal é convocado e vocacionado, participando da glória divina pelo acesso ilimitado ao próprio Deus e por ser uma arca viva onde se transporta a palavra de Deus.

2.2.4 O caminho do mensageiro: subidas e descidas de Moisés

Uma questão necessária é a do caminho do mensageiro. Moisés tem seus encontros com Deus através das subidas ao monte. É subindo para junto de Deus – e a montanha é ali o lugar da habitação de Deus – que Moisés recebe a palavra. Mas esse subir reveste-se de um sentido místico que permite pensar que o enviado vai até a casa do Senhor, adentra o seu espaço e, lá, recebe a revelação. Bühner lembra que subidas e descidas são movimentos comunicativos que se correspondem, se sobrepõem e se fundem⁶⁷.

⁶⁶ MANDELBAUM, Benjamin. *Quatro mortes segundo o midrash*. <www.cjb.org.br/bina/cabala/benjamin/Textos%20Gerais/Quatro%20mortes%20segundo%20o%20Midrash.pdf> Acesso 18 agosto 2010. [grifo do autor]. – Rashi comenta que Dt 34,7 ao mencionar que Moisés, mesmo morto, não teve enfraquecido seu olho e não desapareceu o seu vigor, quer dizer que “a umidade dele, não teve domínio do processo de apodrecimento do corpo, e não mudou a aparência da face dele” (BÍBLIA/ com comentários de Rashi. *Devarim com Rashi traduzido*. São Paulo: Trejger, 1993, p. 178). Percebe-se na interpretação de Rashi uma brecha para a compreensão da imortalidade de Moisés.

⁶⁷ Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 307. Bühner vê na *anábase* e na *catábase* um aspecto apocalíptico de comunicação entre os mundos terrestre e celeste, determinado pela transformação do enviado (ser terrestre) através de uma experiência pneumática (condição celeste).

Apesar de a tradição bíblica apresentar Deus como onisciente, em Ex 19 ele necessita ouvir de Moisés a decisão do povo. A compreensão do enviado o exige, pois ela concebe que o escolhido de Deus é o intermediário que deve a ele retornar com a decisão. A decisão do povo de tudo fazer conforme o desejo do Senhor confirma a aliança, despertando a promessa de Deus de falar a Moisés junto do povo numa nuvem espessa (cf. Ex 19,9). O objetivo de Deus é evidente, pois deseja confirmar que Moisés é o seu enviado. Diz o v. 9 que Deus falará para que o povo ouça e creia nele e em Moisés.

A manifestação pública do Senhor no Sinai, sua comunicação com Moisés, audível ao povo, mostra um Deus que desce aos seus escolhidos. Rashi comenta Ex 19,19 afirmando que é como se a montanha tivesse sido arrancada da terra e ficasse pendurada como um barril suspenso. Sobre a expressão “Moisés falava” (cf. Ex 19,19) com voz forte no *shofar*, Rashi afirma que:

(Isto acontecia) quando Moisés falava e fazia ouvir os mandamentos a Israel; porque não ouviram da boca do Todo Poderoso (de D’us) senão, “EU SOU”, e “não terás para ti” (o primeiro e o segundo mandamento o povo de Israel ouviu de D’us, e o restante foi Moisés que falou para Israel) e o Divino, Abençoado seja Ele, o ajudava dando para ele a força, para que sua voz ficasse poderosa e fosse ouvida (Mehilta)⁶⁸.

É pela voz de Moisés que se ouvirá a orientação de santificação do povo. Essa instituição fica associada ao movimento de subida e descida tanto de Deus como de Moisés. Deus desce ao cume da montanha, Moisés sobe ao encontro de Deus. Os dois dialogam, Moisés desce ao povo, Deus retorna ao seu ambiente (cf. Ex 10,10.25). Nesse caminho, o momento primordial é aquele em que o enviado faz sua experiência de convivência na corte celeste, porque é o que capacita o enviado. As subidas e descidas tornam-se momentos em que se instaura o processo comunicativo: a palavra de Deus é ouvida, transmitida ao povo, e a resposta é levada ao Senhor.

A voz do enviado torna-se preferível pelo povo, pois se teme a morte diante da força da voz de Deus (cf. Ex 20,19). O temor bíblico é também manifestação de encontro com o sagrado. Moisés é tido como um canal por onde a mensagem pode ser comunicada sem riscos para o povo. Mas isso exige do povo um santo respeito para com Moisés, pois é ele o enviado capaz de ouvir o Senhor e permanecer vivo.

A tarefa do enviado não se conclui até que ele faça o movimento de retorno, em que comunica o resultado de sua missão; assim, o mensageiro, obrigatoriamente, tem

⁶⁸ BÍBLIA com comentários de Rashi. *Shemot com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993, p. 100.

de voltar àquele que o enviou. A cada encontro uma nova mensagem, uma nova tarefa, uma nova expectativa, um novo relatório. O serviço de Moisés se assemelharia ao dos anjos (*ml'km*), permitindo que Philo, inclusive, interpretasse que a morte do enviado foi sua última subida, conferindo-lhe então um aspecto escatológico⁶⁹.

Esse caminho do mensageiro parece constituir-se também num processo de santificação do enviado. Ele vai progressivamente tornando-se o separado por Deus. A santidade de Moisés não se revela por aparências morais, mas sim por uma obediência irrestrita ao Senhor. Escolhido por Deus, ele participa da vida divina e separa-se do mundo terrestre. Mas tal separação não estabelece uma resistência ao terrestre, pois é nesse espaço que o enviado deve agir.

No c. 24 do Êxodo novamente se encontra uma sequência de subidas e descidas de Moisés, de acordo com a orientação do Senhor (cf. Ex 24,1.5.9.12.18). As tábuas de pedra com os mandamentos foram escritas pelo Senhor (cf. Ex 24,12), mas quem as irá ensinar ao povo é Moisés. A menção a Josué, servidor de Moisés, no v. 13 sugere que ele participa parcialmente da revelação.

Também no c. 32 outra sequência de subidas e descidas é apresentada. Enquanto Moisés está junto do Senhor, o povo fabrica um bezerro de ouro para culto e adoração. O papel de Moisés como intercessor é fundamental para aplacar a ira do Senhor (cf. Ex 32,11). Deus acolhe a proposta de Moisés. As subidas e descidas do Sinai confirmam que seu trânsito no ambiente divino o constitui legítimo representante daquele que se revela como salvação para os hebreus. Capacitado espiritualmente como procurador de Deus, o enviado, Moisés, torna-se na terra seu legítimo representante e, por isso, após os relatórios, ao final de sua missão será eternamente reconhecido como quem participou da glória divina.

A compreensão de Moisés como enviado torna-se referência para a elaboração dos relatos sobre outros tantos enviados do Antigo Testamento, como se poderá perceber adiante.

⁶⁹ Cf. BÜHNER, *Der Gesandte*, p. 312. A tradição bíblica conhece também o arrebatamento de Henoc e Elias, fornecendo a Philo material para sua compreensão de Moisés. Anterior a isso convém recordar que Philo interpretou a subida de Moisés ao Sinai como elevação extática, no decorrer dela Moisés soltou-se de suas limitações terrenas e tornou-se celeste: seu corpo entrou no fogo em que Deus mora, e se tornou ele mesmo como luz divina. Na subida Moisés nasceu de novo. Ele deixou suas características terrenas e foi transformado no divino. Moisés adapta-se ao mundo celeste para possuir o conhecimento esotérico. Cf. *ibid.*, p. 359-360.

2.3 O profeta anônimo e Gideon no livro dos Juízes

Em Jz 6,8, o narrador informa que um profeta foi enviado aos filhos de Israel por causa da opressão imposta pelos madianitas. Diante da infidelidade de Israel, as palavras do profeta anônimo recordam a fidelidade do Senhor e sua intervenção histórica (libertação do Egito e posse de Canaã) (cf. Jz 6,8-10). Evoca-se assim a tradição mosaica e confirma-se que o mesmo Deus que atuou no passado está agora ao lado de seu povo⁷⁰ e espera dele obediência como única resposta possível. Contudo, o povo se inclina a seguir o culto da religião local, a adoração a Baal, em vez de servir ao Senhor⁷¹. Essa indignidade de Israel contrasta com o cuidado e fidelidade do Senhor, que se revela no ato de enviar profetas para orientar seus filhos.

A figura de Gideon está associada ao tema do envio, já que ele é o enviado pelo Senhor para colocar a serviço do povo israelita a força que possui (cf. Jz 6,11-24). As promessas do Senhor para Gideon recordam que este enviado é agora acompanhado da presença do próprio Deus; pois é o próprio Senhor quem o ordena partir e afirma ser seu outorgante (cf. Jz 6,14)⁷². O relato da vocação de Gideon utiliza o esquema vocacional em que o eleito excusa-se da tarefa (cf. Jz 6,15), mas, assegurado da companhia do Senhor, aceita a missão (cf. Jz 6,16). Gideon não experimenta um simples e passageiro entusiasmo; ao contrário, ele é investido com o espírito de Deus (cf. Jz 6,34) e tem por missão carismática converter sua família, que participava da idolatria de Baal⁷³.

É interessante notar que, no relato da vocação de Gideon, o Senhor revela-se progressivamente, o que de alguma forma o assemelha, mas também o distingue do relato de Moisés. Inicialmente fala-se de um anjo enviado em forma humana a Gideon (cf. Jz 6,11), ao final da narrativa o personagem descobre tratar-se de um anjo e, posteriormente, do próprio Senhor (cf. Jz 6,22)⁷⁴. Percebe-se clara semelhança com outros relatos em que

⁷⁰ Álvares Barredo vê uma conexão entre os versículos 7 e 8 do capítulo 6 pela forma verbal וַיִּהְיֶה (v. 7) que se liga com וַיִּשְׁלַח (v. 8). Segundo o autor isso mostra a relação entre a súplica dos israelitas e a resposta de Deus. Cf. ÁLVARES BARREDO, Miguel. *La iniciativa de Dios: estudio literario y teológico de Jueces 1-8*. Murcia: Espigas, 2000, p. 186.

⁷¹ Cf. HERTZBERG, Hans Wilhelm. *Giosuè, Giudici, Rut*. Brescia: Paideia, 2001, p. 296.

⁷² Cf. SOGGIN, J. Alberto. *Judges*. Philadelphia: Bowden, 1981, p. 119.

⁷³ Cf. HERTZBERG, Giosuè, p. 301.

⁷⁴ Cf. SAVRAN, George W. *Encountering the Divine: theophany in Biblical Narrative*. New York: Clark International, 2005, p. 78. — Os encontros envolvendo anjos, quase sempre, são ambíguos devido à dificuldade de identificação se realmente se tratam de anjos ou de uma manifestação do próprio Deus. A

os personagens só descobrem a identidade divina do visitante ao final da aparição (cf. Gn 18,1-15; 32,23-33; Js 5,13-15).

2.4 Elias e Eliseu

O verbo *šlh* reaparece em 2Rs 1,6, quando, diante do rei, os mensageiros narram o encontro com Elias. Os mensageiros reais cumprem a missão proposta pelo profeta, e não a sugerida pelo rei. A obediência dos mensageiros sinaliza onde se encontra a verdadeira possibilidade de comunicação com Deus. Além disso, a narrativa, por seu paralelismo, mostra a força do Senhor que se comunica com o profeta, o envia, e o torna capaz para enviar a outros.

Em 2Rs 2,2.4.6, acontecem três ocorrências de *šlh* em versículos que só se diferenciam em relação ao destino do enviado. Elias pede a Eliseu que o deixe partir para Betel, Jericó e Jordão, destinos a que é enviado pelo Senhor; contudo, Eliseu se recusa a abandonar Elias. Nos três versículos, Elias afirma que é enviado pelo Senhor, porém não menciona qual a sua missão. Há uma ênfase na fidelidade de Eliseu, que presenciara o sinal derradeiro que confirma a condição de Elias como enviado e a transmissão da vocação profética para si (cf. 2Rs 2,8-16).

Cabe ressaltar que o arrebatamento de Elias se dá ao final de sua missão. Enquanto enviado, ele cumpre plenamente sua tarefa e o seu arrebatamento parece ser, de alguma forma, a ocasião de prestar contas do encargo recebido. “O relato bíblico do arrebatamento de Elias sempre foi entendido como sua habitação junto a Deus e como se ele estivesse predestinado a uma tarefa escatológica”⁷⁵. Isso abriu a perspectiva de que Elias poderia voltar, e na tradição tomou a forma de um anunciador do Messias.

A tríplice menção ao envio de Elias sugere o caminho do discipulado de Eliseu, que será oportunamente enviado, designado como profeta. O fim da missão de Elias compreende, portanto, o início da tarefa de Eliseu. “A partida de Elias não é um acontecimento que pode ser percebido com o olhar humano; por isso, quando Eliseu o vê

expressão “anjo do Senhor” frequentemente é descrição da presença do Senhor. Cf. GUILLEY, Rosemary. Gideon. In: GUILLEY, Rosemary. *The encyclopedia of angels*. New York: Sisionary Living, 2004, p. 141.

⁷⁵ BÜHNER, Der Gesandte, p. 344.

(2Rs 2,12), compreende que foi agraciado com os poderes proféticos que antes havia pedido (2Rs 2,10)⁷⁶. O mesmo espírito do Senhor que conduziu Elias acompanha Eliseu.

Os sinais realizados por Elias, que confirmavam a sua condição de representante de Deus, serão experimentados por Eliseu (cf. 2Rs 2,14). O gesto de dividir o Jordão (2Rs 2,8) colocará Eliseu na tradição de Moisés, demonstrando que há uma continuidade da ação de Deus sobre a humanidade, apesar da sucessão temporal⁷⁷. Pierre Buis define que Deus conduz a história da humanidade por sua palavra – que dá ordens, anuncia e explica os fatos – e por intervenções, que sancionam o comportamento da humanidade, que realizam suas promessas⁷⁸.

2.5 O profeta Isaías como enviado da justiça

No relato da vocação de Isaías (Is 6,1-13)⁷⁹ o autor utiliza o verbo *šlh* para qualificar o papel a ser desempenhado pelo profeta, conforme a fórmula de envio composta por: a) o termo específico de envio: *šlh*; b) o enviante: o Senhor; c) o enviado: o humano, profeta⁸⁰. O relato em si é uma expressão de envio bíblico.

Isaías é o homem que, a despeito do pecado e resistência de seu povo, permanece fiel ao Senhor e é convocado para pregar o arrependimento da nação judaica. A visão do Senhor dos Exércitos, apelativo que define o poder absoluto de Deus no céu e na terra⁸¹, demonstra que Isaías ascende ao espaço sagrado e pode visualizar os serafins a proclamar a glória do Senhor, três vezes Santo, constituído como um verdadeiro rei⁸². “A santidade do Senhor é a síntese da sua transcendência e da sua presença em meio ao povo,

⁷⁶ MENCHÉN CARRASCO, Joaquín. *Libros de los Reyes: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1991, p. 160.

⁷⁷ Cf. CROCETTI, Giuseppe. *1-2 Samuel; 1-2 Reis*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 144.

⁷⁸ BUIS, Pierre. *O livro dos reis*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 67.

⁷⁹ Sweeney apresenta a proposição de Habel sobre os seis elementos que confirmam o relato de Is 6 como vocacional: a confrontação divina; a palavra introdutória; o comissionamento; a objeção; a garantia da missão. O sexto elemento seria um sinal que confirma o profeta, no caso de Isaías, o sinal de Emanuel (cf. Is 7,10-25). Cf. SWEENEY, Marvin Alan. *Isaiah 1-39: with an introduction to prophetic literature*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996, p. 134. – Cf. HABEL, N. “The form and significance of the call narratives”. *ZAW* 77, 1975, p. 297-323.

⁸⁰ Cf. BRETÓN, Santiago. *Vocación y misión: formulário profético*. Roma: PIB, 1987, p. 107.

⁸¹ Cf. KAISER, Otto. *Isaia: Capitoli 1-12*. Brescia: Paideia, 1998, p.170.

⁸² Cf. MOBERLY, R. W. L. ‘Holy, Holy, Holy’: Isaiah’s vision of God. In: BARTON, Stephen C. *Holiness: past and present*. New York: T&T Clark, 2003, p. 125. A linguagem utilizada para descrever o espaço sagrado em que Deus se manifesta foi influenciada pela linguagem de corte real. A menção a morte de Uzias (Is 6,1) e a apresentação da visão do trono revelam uma teologia que propõe Deus como o único, verdadeiro e santo rei de um povo que necessita se converter.

percebida essencialmente no plano histórico quando de sua relação com Israel”⁸³. É esse contato com o sagrado que qualificará Isaías para a sua tarefa. É como se ele fosse transportado a um espaço distinto do humano e lá recebesse a sua incumbência. As esferas espaciais são unidas no templo como lugar onde o Senhor se manifesta diretamente. Por uma experiência mística cria-se uma ponte entre eternidade e temporalidade⁸⁴.

O homem Isaías é purificado para exercer sua missão. Isso denota o quanto o enviado necessita estar na intimidade com o seu emissor. Os lábios purificados serão o instrumento divino de comunicação e é como se a boca do profeta se transformasse, após a purificação com a brasa do altar, na própria boca de Deus. Assim, ao final de uma profecia, Isaías pode dizer “oráculo do Senhor!”. O que o profeta anuncia deve ser aceito como oriundo de outro que o enviou, o próprio Deus. O Senhor estabelece com o profeta uma relação de proximidade, tornando-o partícipe de sua santidade e de sua força. A experiência desse encontro com o Santo é fundante para o ministério de Isaías, pois o ato de purificação o torna também idôneo para a missão⁸⁵. E, de alguma forma, é a possibilidade de unificação entre o desejo do Senhor e a percepção crítica do profeta em relação à sociedade de sua época.

Isaías é enviado a um povo endurecido no pecado. O relato vocacional acena para uma suposta inutilidade da missão do profeta, pois seus destinatários são contumazes pecadores. Apesar disso, o profeta sabe de sua obrigação de pregar, cumprindo a tarefa que lhe foi confiada. Isaías irá propor uma mudança de mentalidade, restaurando a justiça desejada pelo Senhor.

2.6 O enviado com o Espírito de Deus

O c. 48 do livro de Isaías apresenta em tom de censura uma retomada das intervenções de Deus em favor dos israelitas. Não deixa de criticá-los por sua pretensão ou pela abominável prática da idolatria, mas afirma-se um Deus fiel que quer acompanhá-los também no momento de exílio. Aparece, nesse contexto, a ocorrência de *šlḥ* seguida do complemento “com o seu Espírito”: um enviado que traz consigo o próprio Espírito de Deus (Is 48,16).

⁸³ MONTAGNINI, Felice. *Il Libro di Isaia*: parte prima (capp. 1-39). 2. ed. Brescia: Paideia, 1982, p. 235.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 231.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 237.

A sua autoridade deve ser reconhecida porque nele se faz presente o Deus fiel e seus interesses, ou seja, assegura a libertação de seu povo como o fizera em outros momentos da história. O poder do profeta é aquele oriundo desse Espírito e destinado para a proclamação da libertação que será concedida por Ciro⁸⁶. Se cada pessoa vive somente em função do fato de ter em si uma centelha do Espírito divino, o profeta é o capacitado para instruir e agir guiado pelo Espírito de Deus, no sentido de que mais amplamente ele goza de uma convivência íntima com esse Espírito e dele recebe as suas inspirações.

No conjunto da obra de Isaías, pode-se então contrastar que, enquanto os enviados de povos estrangeiros representavam apenas os seus superiores e tinham por tarefa a dominação de Judá e, particularmente, da cidade de Jerusalém, o enviado divino é aquele que representa o próprio Deus e tem por tarefa alimentar a esperança de que este será fiel e jamais desampara o seu povo. A presença do Espírito de Deus junto ao enviado assegura sua legitimidade diante do presente catastrófico e desesperançoso experimentado pela população. Reivindicar o poder do Espírito é também recuperar a tradição do Espírito Criador, que é capaz de ordenar o mundo para que nele a humanidade viva.

2.7 Jeremias, enviado de Deus às nações

2.7.1 A vocação de Jeremias

No relato da vocação de Jeremias é evidente a sua condição de enviado. Diante da escusa em função da pouca idade, o Senhor responde afirmando aquilo que será a característica de toda a vida de Jeremias: “Para onde eu te enviar, irás; tudo o que eu te ordenar, falarás; não tenhas medo de ninguém: eu estou contigo para te libertar – oráculo do Senhor” (Jr 1,7b-8).

À objeção responde o *imperativo* categórico de Deus e sua *promessa*. A atividade profética desdobra-se nesses dois momentos: ir como enviado, falar em nome de outro. A função profética é vista como atividade de mensageiro ou legado: se ela supõe nomeação inicial e disponibilidade constante, deve repetir-se em cada caso a mensagem como também o envio⁸⁷.

Ainda sobre a objeção de Jeremias, Meint van den Berg comenta: “não era Jeremias quem havia de decidir se ele era adequado ou não, senão o Senhor; e, além disso, não devia transmitir seu próprio relato e suas próprias ideias, senão as palavras do

⁸⁶ Cf. HANSON, Paul D. *Isaiah 40–66*. Louisville: John Knox Press, 1995, p. 124.

⁸⁷ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas (I): Isaías, Jeremias*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 437.

Senhor”⁸⁸. Artur Weiser recorre ao ato de obediência para explicar que a angústia inicial do vocacionado só pode ser superada com a ordem divina que assegura sua predestinação à missão⁸⁹. Na vocação de Jeremias já sobressai aquilo que irá acontecer ao reino, portanto no seu envio se descreve, relaciona, antecipa a destruição e a restauração da nação⁹⁰.

Jeremias é o intrépido enviado⁹¹ que falará em nome de Deus diante dos mais diversos auditórios, sem nunca temer; por isso, de maneira similar a Isaías, tem seus lábios tocados (cf. Jr 1,9). Abrego de Lacy vê no gesto a transformação dos pensamentos humanos em mensagem divina, constituindo o porta-voz; afinal a tarefa profética depende de Deus que põe a palavra, define o auditório e concede a força necessária⁹².

Segundo Artur Weiser, há um conceito de inspiração no fundo da imagem do toque dos lábios e nele se sustenta a autoridade da palavra dita pelo profeta. Sobre essa inspiração reside a plenitude do poder que Deus confere ao enviado⁹³. A mesma força poderosa da palavra que, na origem da criação, foi gestando tudo o que foi criado, e que, agora, tem o poder de salvar. Além disso, o texto deixa claro que Deus estará com ele. Não se menciona o Espírito de Deus, mas sim o próprio Deus é quem acompanhará Jeremias em suas tarefas.

Além da semelhança com o relato de Isaías, é possível encontrar paralelos com a história de Moisés. Assim, para o “dirás o que eu te ordeno” de Jr 1,7, temos Ex 7,2 e Dt 18,18 onde se pode ler “falarás tudo o que eu mandar”. Em Dt 18,18 se encontra também a expressão “ponho minhas palavras em tua boca” (//Jr1,9). Abrego de Lacy vê ainda a menção à mãe de Jeremias como recordação da importância das mães de Moisés e Samuel. Além dessas semelhanças, o autor informa que “ventre” e “seio” (cf. Jr 1,5) ocorrem apenas seis vezes mais no Antigo Testamento, sendo que dois usos se dão no Salmos 58,3 e 22,10, e esse último é lido como um salmo aplicado ao nascimento de

⁸⁸ BERG, Meint van den. *Jeremías: una introducción a sus profecias*. Barcelona: FELiRe, 2000, p. 21.

⁸⁹ Cf. WEISER, Artur. *Geremia: Capitoli 1-25,14*. Brescia: Paideia, 1987, p. 76-77.

⁹⁰ Cf. BRUEGGEMANN, Walter. *The theology of the book of Jeremiah*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 61.

⁹¹ Cf. *ibid.*, p. 26. Brueggemann demonstra como a relação do enviado com a mensagem determina o profeta não como o sujeito, mas sim como o objeto primordial dos verbos usados por Deus no relato da vocação de Jeremias.

⁹² Cf. ABREGO DE LACY, José María. *Jeremias: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1993, p. 37.

⁹³ Cf. WEISER, Geremia, p. 77.

Moisés e de Samuel⁹⁴. A narrativa de Jeremias ganha contornos que o levarão a ser o anti-Moisés que conduzirá o povo ao Egito (cf. Jr 42–44).

No v. 5 se diz que Jeremias foi constituído profeta das nações, mas será no v. 10 que isso se explicitará, evidenciando que sua tarefa é a de julgar e restaurar as nações⁹⁵. O enviado é confirmado na sua missão e os verbos apresentados sugerem a força da ação do Senhor através de seu escolhido. Desta maneira, a ação de Deus determina a identidade do enviado, tornando-o seu instrumento fortificado (v.18). Fischer explica que “‘te constituí’ (v.5) e ‘te converto’ (v.18) têm em hebraico a mesma raiz e assinalam a nova identidade de Jeremias”⁹⁶.

2.7.2 A obediência de Jeremias e o confronto com o falso profeta/enviado

Jeremias, no oráculo a respeito das nações (Jr 25,15-38), menciona que o Senhor o envia aos povos para oferecer uma taça de vinho, isto é, a cólera divina. Na organização do texto é interessante notar que os vv. 15-16 contêm a ordem divina e explicam como o vinho agirá funestamente nas nações; em seguida, no v. 17, há uma repetição do v. 15, agora assumido por Jeremias, com os verbos em primeira pessoa. Ao “toma a taça” dito por Deus corresponde o “tomei a taça”; ao “para oferecê-la a todas as nações” corresponde o “ofereci a todas as nações”. Além disso, “podemos notar o paralelo verbal entre a missão ou envio do profeta e a missão ou envio da espada, com o verbo *šlh* nos três versos”⁹⁷. Isso exemplifica bem como a ordem divina é assimilada pelo enviado e como a sua ação é a reprodução daquilo que o Senhor pediu.

Dentre os destinatários de Jeremias estão os ligados ao culto e ao cuidado do templo. Em Jr 26,12s, contrariando o pensamento de que o profeta seria naturalmente favorável ao templo, diz Jeremias que foi enviado para profetizar contra aquela Casa e contra a cidade. A ameaça não é irreversível, dependendo da escolha dos ouvintes, que podem assumir um caminho de conversão e penitência, o qual passará, inclusive, pela aceitação da profecia apresentada pelo enviado⁹⁸. Jeremias não profetiza por seu próprio

⁹⁴ Cf. ABREGO DE LACY, Jeremias, p. 38.

⁹⁵ Cf. BRACKE, John M. *Jeremiah 1–29*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000, p. 18. Cf. PIXLEY, Jorge V. *Jeremiah*. Danvers: Chalice Press, 2004, p. 10.

⁹⁶ FISCHER, Georg. *El libro de Jeremías*. Barcelona/Madrid: Herder/Ciudad Nueva, 1997, p. 47.

⁹⁷ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (I), p. 554.

⁹⁸ Cf. WEISER, Geremia, p. 435.

saber ou percepção política, mas sim por obediência ao Senhor que o enviou. Alonso Schökel e Sicre Diaz comentam:

O discurso de Jeremias é apresentado com admirável concisão. No início e no fim ele alega o argumento supremo: ‘o Senhor me enviou’, que justifica a atuação do profeta; não há nem é necessária outra justificação. Mas, de que maneira Jeremias prova sua alegação? Não a prova racionalmente, mas dá testemunho dela e o testemunho pode ser feito convincente por meio de outros fatores⁹⁹.

No v. 15, do mesmo capítulo, Jeremias, ao perceber as ameaças que se apresentam contra ele (v. 8), afirma novamente a fonte de sua autoridade, que é a condição de enviado. O texto é muito coerente, pois já no v. 5, Jeremias recebe de Deus uma mensagem em que se menciona que outros profetas, incansavelmente, foram enviados a Judá, porém não foram ouvidos. Colocando-se na esteira dos profetas, Jeremias tem também mais um argumento de autoridade. Ele é enviado porque é profeta, da mesma forma como os profetas anteriores foram enviados por Deus, mas não foram acolhidos pela população.

O saber-se nas mãos dos acusadores revela a força/fraqueza do profeta. “Aquele que foi enviado com autoridade sobre povos e sobre reis encontra-se indefeso e inseguro; é na falta de poder que reside o seu poder gigantesco, visto que no tratamento que lhe for dado, os outros decidirão a própria sorte”¹⁰⁰. É por saber-se enviado e ser fiel à verdade do Senhor que Jeremias mantém-se firme no tribunal, confirmando o que o relato vocacional mencionara: que o Senhor lhe daria coragem e firmeza¹⁰¹.

O confronto de Jeremias com Hananias levanta a questão do falso profeta. Hananias é o profeta que sempre anuncia benefícios e vitórias para Jerusalém, enquanto Jeremias é o profeta que apresenta com discernimento o futuro de sofrimento e destruição da nação. O caráter da verdadeira profecia nunca consistiu em falar ao gosto do auditório, desculpar os pecadores e acomodar-se aos seus desejos, mas, ao contrário, sempre consistiu em confrontar os homens com a realidade¹⁰².

Mas como discernir quem é o verdadeiro profeta? Jeremias afirma que somente quando a palavra profetizada se concretiza é que se sabe se um profeta realmente

⁹⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (I), p. 559.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 560.

¹⁰¹ Cf. WEISER, Geremia, p. 436.

¹⁰² Cf. BERG, Jeremías, p. 206-207.

foi enviado por Deus (Jr 28,9). O envio tem suas insígnias de identificação, mas também exige do auditório uma dimensão de acolhida que pode ultrapassar o meramente factual. O enviado age, mas nem sempre tem como provar que sua mensagem é a verdadeira.

O elemento novo apresentado com essa questão é o de que a interpretação da mensagem enviada depende da fé que os destinatários também depositam no enviado. A palavra profética, no fundo, corre sempre um risco, pois, enquanto Deus não se revela como a única realidade objetiva em meio à realidade dos acontecimentos, é necessário aceitar pacientemente o conteúdo da palavra. Para Artur Weiser, “a verdade da palavra de Deus aparece no instante em que se realiza e só *in actu* pode ser reconhecida como autêntica palavra de Deus. A decisão objetiva sobre a verdade da certeza subjetiva não reside no homem, mas em Deus”¹⁰³.

Também no exílio a população experimenta a presença de falsos profetas que, embora não sejam enviados, são acolhidos devido às ilusões que despertam. A tarefa de Jeremias não se circunscreve apenas ao ambiente do reino, pois diante do exílio sua palavra deve também chegar aos israelitas deportados que alimentavam uma falsa esperança de que tal castigo duraria pouco, conforme os ensinamentos de Shemaíá (cf. 29,31). Jeremias escreve e envia uma carta aos exilados (cf. Jr 29,1.3). Quando lida pela comunidade exilada, fica patente que o castigo será longo, pois se sugere que “construam casas, plantem pomares e comam de seus frutos” (cf. Jr 29,5.28).

No c. 43 Jeremias se confronta com seus adversários que utilizam como argumento contra o profeta a informação de que era preciso refugiar-se no Egito. O profeta Jeremias é tido como falso profeta e pensam que ele não fora enviado por Deus, pois sua mensagem é contrária às pretensões do grupo (cf. Jr, 43,2)¹⁰⁴. “Negando a autenticidade da palavra de Jeremias, nega-se-lhe o papel de intercessor e intermediário.

¹⁰³ WEISER, Geremia, p. 456.

¹⁰⁴ Cf. ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (I), p. 569. Os autores propõem um esquema simplificado diferenciando a falsa da verdadeira profecia:

Falsa profecia	Verdadeira profecia
A curto prazo	A longo prazo
Mudança exterior de situação	Mudança interior de atitude
Predição simples	Análise dos motivos

Romper a palavra é negar a possibilidade de começo, é afirmar que Deus não pode salvar”¹⁰⁵.

Jeremias reclama que o rei não acolhe a mensagem divina. Ao mencionar isso ele se refere à sua própria palavra como sendo a palavra de Deus agora rejeitada (cf. Jr, 42,21). Há uma identificação entre aquilo que o profeta diz e aquilo que Deus deseja. Tal identificação só é possível porque na condição de enviado o profeta pode comunicar a mensagem de duas formas: apenas repetindo o que o Senhor lhe inspirou, ou interpretando a realidade, dando-lhe significados. O plano divino está confiado ao profeta, pois enquanto enviado ele tem autoridade suficiente para negociar os encaminhamentos para que o projeto se concretize. Essa postura contempla a liberdade do profeta no seu agir e sua autonomia que nasce da intimidade com Deus. Essa forma de agir como um intérprete ou repetidor do oráculo também pode ser percebida em Jr 49,14a quando se afirma que “ouvi uma mensagem do Senhor enviada às nações”.

Jr 25,4 e 35,15 recordam que Deus continuamente enviou profetas a Israel, mas que estes não foram acolhidos. A tarefa que tinham era a de chamar Israel à conversão, principalmente, pelo rompimento com a idolatria (Jr 25,6; 35,15c). Nesses oráculos, o Senhor reclama que Israel não se importou com o interesse de Deus e permaneceu no pecado. Os profetas cumpriram sua missão e, no entanto, o povo não acolheu a voz de Deus. Essa experiência de fracasso do enviado será também fundamental para a compreensão de que o verdadeiro profeta é, na maioria das vezes, o incompreendido, o não aceito, o repudiado pela comunidade. Similar ao papel do profeta, pode-se afirmar que a população pecadora é aquela que ouve os ídolos e repete o que eles desejam, inclusive assimilando a idolatria.

2.8 Ezequiel, enviado de Deus aos exilados

2.8.1 A vocação de Ezequiel

O relato da vocação de Ezequiel (Ez 2) descreve que é Deus quem envia esse sacerdote como profeta a Israel. O uso de *šlh* é fundante da missão de Ezequiel e comporta a ideia de movimento. A quádrupla¹⁰⁶ caracterização dos destinatários

¹⁰⁵ Cf. ABREGO DE LACY, Jeremias, p. 203.

¹⁰⁶ Os destinatários são chamados de: filhos de Israel, nações rebeldes, eles e seus pais pecaram contra mim, filhos de semblante duro e coração obstinado. Cf. PIKOR, Wojciech. *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*. Roma: PUG, 2002, p. 78-79.

demonstra o papel de Ezequiel como intermediário entre Deus e o povo, superando a distância entre eles. Chama atenção na cena o fato de que o epíteto usado para se referir a Ezequiel é “Filho de Adão”, ou seja, da descendência humana, mortal¹⁰⁷. É nessa suposta fragilidade que ele deve agir frente ao povo rebelde e endurecido de Israel, sabendo que o que o manterá firme será o espírito de Deus, cuja experiência já faz no momento de sua vocação (cf. v. 2).

Ao longo da descrição da tarefa, o Senhor menciona que “quer o escutem ou não, saberão que há no meio deles um profeta” (Ez 2,5.7), confirmando haver uma identificação também entre esses papéis, o do enviado e o do profeta. Alonso Schökel e Sicre Diaz afirmam que

a missão profética tem como objetivo a palavra e ela depende da ordem divina, não da aceitação humana; carrega em si própria uma força tal que, ainda que rejeitada, impõe-se: os exilados, até à força, haverão de reconhecer que Deus lhes envia um profeta. Envio de dois gumes: para que se salvem caso o aceitem, para que não tenham desculpa, caso o rejeitem¹⁰⁸.

O rolo ingerido por Ezequiel (Ez 2,9-3,15) é talvez a imagem mais evidente do seu papel como enviado, pois o profeta não deve formular por si mesmo a mensagem, mas, sim comunicar aquilo que recebeu e da forma e nos termos como recebeu. Confirma o conteúdo do rolo aquilo que o Senhor irá falar ao profeta, tal como pede para que escute atentamente e aprenda de cor a mensagem (Ez 2,10). Esse procedimento pedagógico demonstra ainda que o enviado é aquele que assimila a mensagem a ponto de torná-la sua, identificando-se com ela, da mesma forma como se identifica com o seu emissor. Eichrodt compreende que a ordem de comer o livro, de um lado, representa uma prova de obediência, na qual o homem chamado a ser profeta demonstra sua disposição em realizar a vontade do Senhor, e, de outro, delimita que a palavra é preexistente, tem sua origem divina, independente do sentimento e opinião do profeta¹⁰⁹.

O verbo *šlh* é usado nos vv. 3 e 4 do c. 3, deixando claro que, apesar do rompimento da aliança, Deus envia como que um fiscal para restabelecer o pacto antes

¹⁰⁷ Cf. MONARI, Luciano. *Ezequiel: um sacerdote-profeta*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 28. – Cf. TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 57. Taylor menciona a ideia de insignificância.

¹⁰⁸ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas (II)*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 709. – Taylor complementa afirmando que “o testemunho fiel do mensageiro era mais importante do que uma resposta bem-sucedida da parte dos seus ouvintes” (TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 59).

¹⁰⁹ Cf. EICHRODT, Walther. *Ezechiele: Capitoli 1-24*. Brescia: Paideia, 2001, p. 83.

firmado. O grupo a que está destinado é o dos seus compatriotas deportados e isso assinala mais uma vez o quanto Deus é fiel ao seu povo, apesar de contumaz rebeldia. Ainda sobre o destinatário, diz Ez 3,5 que se trata de um povo conhecido, de língua e idioma familiares, possivelmente, explicitando que o enviado não traz a mensagem numa forma estranha ao seu auditório, mas antes comunica aquela mensagem do Senhor na mesma língua e idioma de seus ouvintes¹¹⁰. Mas, ironicamente, o oráculo menciona que, caso o profeta fosse enviado a povos estrangeiros (cf. Ez 3,6), lá a mensagem divina encontraria acolhida.

Em Ez 3,5-6 se repete a expressão língua pesada/estranha. Essa expressão aparece na objeção de Moisés à missão que o Senhor lhe confia (Ex 4,10). A recordação de Moisés se justifica por seu papel fundamental enquanto enviado e por sua atuação junto ao povo que, por vezes, mostrou-se obstinado no pecado. Essa comparação reforça o quanto Israel é rebelde aos apelos do Senhor como bem o sugerem as menções ao verbo “ouvir” nos vv. 6-7. Israel contrasta com o enviado que está sempre disposto a escutar o seu outorgante. McKeating sugere a aproximação entre Ezequiel e Moisés, considerando que há temáticas comuns entre eles como, por exemplo, a estrutura narrativa das visões, a adoração e construção do templo, regras sobre o sacerdócio; assim, Ezequiel seria profeta nos moldes de Moisés¹¹¹.

2.8.2 Ezequiel e os falsos profetas/enviados

Em Ez 13,6 nota-se o confronto de Ezequiel com os falsos profetas que, apesar de não terem sido enviados, esperavam que Deus cumprisse as profecias que ousaram proclamar. O v. sugere a trama enganosa a que alguns dos deportados chegou na vivência da fé. Embora não fossem legítimos enviados e tivessem criado profecias, querem vê-las realizadas pela mão do Senhor. Assim, se delimita negativamente que o enviado – Ezequiel, no caso – é o que foi escolhido para uma determinada missão e não o que presunçosamente a ela se lançou¹¹². Delimita também que a mensagem deve ser comunicada pelo Senhor e não ser apenas a exteriorização de planos e pensamentos humanos. Um verdadeiro profeta evita falar sem ter recebido um mandato específico.

¹¹⁰ Cf. ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (II), p. 709.

¹¹¹ Cf. MCKEATING, H. Ezekiel the “prophet like Moses”? *JSOT*, Sheffield, n. 61, 1994, p. 97-109.

¹¹² Cf. MONARI, Ezequiel, p. 51.

Os falsos profetas abusaram de maneira irresponsável da sua função, modificaram o direito do mensageiro, que era aquele de se referir apenas à palavra que lhe foi confiada, não pondo na mensagem sua própria opinião, segundo sua vontade e sem ter aguardado uma visão do Senhor¹¹³. Um “filho de Adão” pode ser enviado, mas carece para isso de receber o encargo das mãos daquele que tem autoridade, o Senhor. Caso contrário, o que afirma se perde, gerando apenas falsas expectativas e colocando o povo mais uma vez em dúvida acerca do poder de Deus. “A tarefa dos autênticos profetas sempre foi, diante de uma ameaça e condenação divina, convocar a misericórdia de Deus e a penitência do povo”¹¹⁴.

2.9 O mensageiro do Senhor (Ab 1)

O profeta Abdias menciona no versículo inicial um mensageiro do Senhor, embaixador enviado às nações, convocando-as contra Edom. Solano Rossi afirma que a menção ao enviado não explicita claramente de quem se trata, sugerindo ser um mensageiro angelical do Senhor ou um profeta que teria precedido a Abdias¹¹⁵.

Alonso Schökel e Sicre Diaz veem outras duas possibilidades de interpretação de Ab 1: a) concomitante ao envio de um embaixador para promover aliança contra Amon, ação humana, o profeta recebe uma mensagem divina que dá o sentido teológico do acontecimento humano; b) Deus como soberano da história é quem envia o mensageiro militar e também a mensagem ao profeta e seus contemporâneos¹¹⁶.

Como se percebe, na primeira alternativa a ação humana na história é interpretada teologicamente; no segundo, a ação divina é que se revela na história. Porém, em ambas as possibilidades, o texto ressaltaria que o Senhor se comunica por mensageiros e que tal comunicação se dá por um envio do mensageiro ou da mensagem ao profeta. De toda forma, a história humana ou é interpretada teologicamente, e nesse caso é o palco do agir de Deus a ser compreendido pela humanidade, ou é diretamente o lugar desse agir e o ser humano é o instrumento de Deus.

¹¹³ Cf. EICHRODT, Ezechiele, p. 200.

¹¹⁴ LAMELAS MÍGUEZ, Julio. *Ezequiel: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1993, p. 66.

¹¹⁵ Cf. SOLANO ROSSI, L. A. *Abdias*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 24.

¹¹⁶ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (II), p. 1032.

2.10 Os cavaleiros enviados e a mediação angélica (Zc 1,10)

Zc 1,10 fala dos cavaleiros enviados por Deus para percorrer a terra. A revelação recebida pelo profeta é intermediada por um anjo. Se, por um lado, o profeta pode penetrar por alguns instantes no mundo superior, por outro, não consegue perceber tudo o que ocorre e, por isso, necessita de um mensageiro intérprete. Boggio vê nisso uma distinção de Zacarias em relação aos profetas do pré-exílio, em que as mensagens eram comunicadas diretamente por Deus. Em Zacarias, segundo Boggio, há um distanciamento do transcendente, e assim “a divindade se acha confinada num mundo inacessível ao homem; mas, ao mesmo tempo, é reforçada a convicção de que Deus domina todos os aspectos da vida humana e que o homem depende total e absolutamente de Deus”¹¹⁷.

Diante da cena apresentada em Zc 1,8-9 o anjo explica que se trata dos enviados do Senhor. É o Senhor quem dirige a palavra a Zacarias (cf. Zc 1,7), contudo o anjo é quem explica o seu significado. A tarefa dos enviados é descrita pelo verbo *hlk*, que significa ir, percorrer. Os enviados percorrerão a terra para inspecioná-la, da mesma forma que satanás também percorrerá a terra em Jó 1,7¹¹⁸. O texto de Zacarias ressalta que os mensageiros retornam após a inspeção feita na terra e comunicam ao mensageiro que tudo está em paz (Zc 1,11). Isso servirá de motivação para que se implore a proteção do Senhor sobre Jerusalém.

Baldwin interpreta que a menção aos cavaleiros desloca o império persa de dominador para dominado:

As tropas de cavaleiros eram emissárias do Senhor com uma missão mundial. Assim como os monarcas persas usavam mensageiros em cavalos velozes para manterem-se informados de tudo o que acontecia em seu império, o Senhor sabia tudo sobre os países da terra, incluindo o grande império persa¹¹⁹.

Segundo Gorgulho, o profeta elabora sua visão a partir do seu campo referencial geográfico e mental. Desta forma, a imagem dos enviados de Deus para percorrer a terra foi elaborada a partir do contato direto com as tropas persas, cujo sistema

¹¹⁷ Cf. BOGGIO, G. *Joel, Baruc, Abdias, Ageu, Zacarias, Malaquias*: os últimos profetas. São Paulo: Paulus, 1995, p. 73.

¹¹⁸ Cf. ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (II), p. 1188.

¹¹⁹ BALDWIN, J. G. *Ageu, Zacarias e Malaquias*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1986, p. 75.

de comunicação funcionava muito bem e agilmente, executando a supervisão e o controle do poder, evitando também que os sátrapas assumissem o comando¹²⁰.

Os enviados mencionados em Zacarias trazem aquela característica de *šlh* como mudança de ambiente e demonstram tratar-se de mensageiros divinos, oriundos da esfera celeste. Da mesma forma como o anjo que conversa com Zacarias intermedia a revelação de Deus, assim os mensageiros são intermediários entre Deus e a terra, a inspecionarão segundo os seus desígnios.

A expressão “assim saberás que o Senhor dos exércitos me enviou a vós” aparece em Zc 2,13.15; 4,9; 6,15. Em cada uma das quatro ocorrências de *šlh* há uma justificativa que precede a expressão. Assim, temos em Zc 2,13 que o Senhor levantará sua mão contra os que agredirem Sião; em Zc 2,15, que o Senhor congregará as nações e habitará no meio delas; em Zc 4,9, que Zorobabel concluirá a construção do templo e em Zc 6,15 que se obedecerem a Deus auxiliarão na construção do templo. A expressão é utilizada como forma de corroborar a missão do profeta¹²¹.

Assim, a lembrança do Senhor dos exércitos é sempre precedida da menção a um feito que afirma o seu poder e, conseqüentemente, a autoridade do enviado. As afirmações demonstram, em linha crescente, a fidelidade do Senhor em lutar em favor de seu povo, sua capacidade de unir as nações e de ter o templo como o lugar de sua habitação. Também em linha crescente se anuncia ao leitor qual a missão do enviado e por que se deve confiar nele.

Desta forma, a construção do templo por Zorobabel, em Zc 4,9, se transforma em sinal que confirma a condição de enviado do profeta. O sinal da pedra de arremate confirma a promessa de Deus e também a veracidade da condição do enviado. A insistência em que o templo seja reconstruído (Zc 6,15) e que nisso se revela o envio por parte do Senhor dos exércitos, possivelmente, denota que para o profeta essa seria a principal obra a ser realizada por Zorobabel.

¹²⁰ Cf. GORGULHO, Gilberto. *Zacarias: a vinda do Messias pobre*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 28. – Segundo Gorgulho, Heródoto teria escrito acerca das patrulhas de correio persa: “Nem a chuva, nem o frio, nem o calor do dia, nem a escuridão da noite deterão estes correios de seu percurso fixado”.

¹²¹ Cf. ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (II), p. 1203. – Também interpreta dessa forma: GORGULHO, Zacarias, p. 33.

2.11 O enviado que prepara o caminho (Ml 3,1)

O profeta fala de um enviado pelo Senhor dos exércitos para preparar o seu caminho (Ml 3,1). Esse “meu mensageiro” manifestaria a cólera do Senhor e viria revestido de poder, talvez não sendo suportado pela população pecadora, pois tanto a vida social como religiosa seriam transformadas em sua essência¹²². Talvez a referência ao Senhor dos exércitos se justifique em função dessa grande reviravolta. Não fica claro no texto se o enviado se identifica a todos os três personagens mencionados (meu mensageiro; o senhor; o mensageiro da aliança) ou se se refere apenas ao primeiro¹²³. Para Baldwin, Malaquias tinha em vista alguém com a missão única de precursor (cf. 4,5)¹²⁴.

2.12 Atributos divinos enviados

2.12.1 A Torah

Em Is 55,10-11, encerrando o Dêutero-Isaías, encontra-se uma das mais belas imagens bíblicas acerca do envio da palavra de Deus. O autor compara a palavra de Deus com a chuva e a neve e mostra que da mesma forma como elas fecundam o solo, cumprem assim sua missão: a palavra não retorna ao Senhor sem antes ter realizado sua tarefa. Ao contrário das águas do Gênesis que precisam ficar retidas no reservatório celeste para evitar novo dilúvio destruidor, aqui a chuva enviada por Deus tem uma missão salutar¹²⁵.

Is 55,10-11 sugere que a Torá é a enviada de Deus. No contexto do exílio e pós-exílio ela foi instrumento hábil para a reorganização do povo, recompondo os grandes pilares da fé judaica. Por mais que estivesse circunscrita a uma língua particular, numa linguagem própria, ela permanecia livre e dinâmica. A Torah é viva! Por ela Deus se manifesta e comunica a sua verdade. Quem a segue descobre o caminho da salvação e olha para o presente com olhos esperançosos, pois reconhece que Deus esteve junto a seu povo durante todo o passado e fundamenta-se a certeza de que no futuro ele continuará sendo fiel aos seus eleitos.

¹²² BOGGIO, Joel, p. 112.

¹²³ Cf. ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, Profetas (II), p. 1254. – Cf. MERRILL, Eugene. *Haggai, Zechariah, Malachi: an exegetical commentary*. Chigaco: Moody, 1994, p. 371. Não haveria uma simples coincidência entre o nome do profeta e a menção ao mensageiro. Malaquias seria o tal mensageiro enviado.

¹²⁴ Cf. BALDWIN, Ageu, p. 203.

¹²⁵ Cf. SILVA, C., *Aquele que manda a chuva*, p. 225.

Rejeitar uma palavra da Torah é rejeitar o Deus que por ela se comunica. Assim sua autoridade nasce da voz de quem a pronunciou. Como chamamos, as letras trazem a inspiração de que ali se encontra a luz para o caminho. Acolher a Torah é colocar-se em movimento místico, sabendo-se protegido. Na voz do leitor da Torah ressoa novamente a voz de Deus, que não cansa de se comunicar.

A certeza da eficácia da palavra desperta no leitor a fé no agir de Deus. Se, acompanhando os ciclos da natureza, percebiam-se como tais movimentos atingiam seus propósitos, ouvindo a Torah sabe-se que Deus levará ao cumprimento pleno a salvação que promete por sua palavra. Por várias vezes se repete no Antigo Testamento a expressão “veio a mim a palavra do Senhor” (cf., por exemplo, Jr 1,4.11.13; 2,1; 13,3.8.; Ez 3,16; 6,1; 7,1;11,14; Zc 4,8; 6,9). Pode-se considerar uma confissão de fé no envio da palavra de Deus, particularmente aos profetas, e também uma manifestação de que ela realiza o que o Senhor determina como também o profeta o realizará por conhecê-la.

Ao mesmo tempo, considerando o lugar de Is 55,10-11, pode-se pensar na autorização do profeta como porta-voz de Deus. Aquele que é chamado a proclamar a palavra de Deus tem nesse agir o mesmo poder fundante e conhecido no Gênesis (Cf. Gn 1,3). O poder da palavra que faz acontecer, que realiza ao ser pronunciada (cf. Ez 12,25). O Senhor põe, pois, o profeta diante de um auditório, por vezes, hostil; contudo, o enviado profético deve saber que por ele passará aquela palavra de força e poder cósmicos, geradora e ordenadora da vida no mundo. “A palavra é poderosa, irresistível, domina o profeta [...], transforma-o e converte-o em enviado de Deus”¹²⁶.

Aparece aqui novamente a ideia do caminho do mensageiro que recebe a mensagem, executa uma tarefa e retorna ao emissor. Essa passagem cumpre sua tarefa, dentro da perspectiva esperançosa do Dêutero-Isaías, de renovar a esperança dos exilados. A palavra mesma, enquanto ato de Deus, é enviada. Assim, também na vida do profeta, pode-se concluir que ele não retornará ao Senhor sem antes ter realizado a obra a que foi enviado.

2.12.2 A Sabedoria

Os escritos sapienciais parecem desconhecer homens e mulheres enviados por Deus com tarefas junto ao povo de Israel. Talvez, justamente pelo fato de que a Torah já

¹²⁶ LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 128.

se encontrasse mais canonizada nos círculos judaicos, será por ela que Deus continuará a se comunicar.

Os livros que tentam combater a teologia da retribuição comportam-se de maneira a mostrar que, a princípio, nenhum ser humano tem acesso à verdade de Deus. Contudo, isso não significa que ele não esteja em relação com os humanos, porém já não age mais como no passado. Jó, por exemplo, mostra que é na intimidade com Deus que o humano pode descobrir sentido para a sua vida, mesmo no sofrimento. O Eclesiastes aborda certa transcendência divina que permite esperar uma paga pelos atos aqui mesmo nessa vida, sem uma preocupação em justificar nenhum comportamento, a não ser o de que é preciso descobrir a melhor forma de viver apesar de toda a complexidade da existência humana.

Mas em meio ao jardim dos sapienciais pode-se ver na personificação da sabedoria uma abertura para a compreensão do envio. De acordo com Pr 8,22-36, a sabedoria não é uma abstração, mas uma pessoa que convive diretamente com Deus, tem acesso livre na corte celeste, brinca com Deus, participa da criação e deve ser desejada pelos humanos, caso queiram descobrir o caminho da plena felicidade de Deus. A sabedoria é ainda a dama que convida para o banquete em sua casa, contrastando com a estultícia e pode comunicar a palavra de Deus porque é da sua natureza o direito de falar como Deus (cf. Pr 9)¹²⁷. Personificada¹²⁸ como diligente e ativa, que envia mensageiros, que tem voz atrativa, oferece vinho e carne. A sabedoria realiza, inclusive, um papel divino ao enviar mensageiros. Enfim: personagem pública que conduz à vida. É o Senhor quem pode enviar a sabedoria. O humano aspira por ela, esforça-se por uma vida de retidão, mas é Deus quem a concede em abundância. Ela é manifestação no mundo da presença do Deus criador, respondendo às criaturas necessitadas, revelando também uma face ética do transcendente¹²⁹.

¹²⁷ Cf. ROBERT, A. Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX. Apud. LEPROUX, Alexis. *Un discours de sagesse: étude exégétique de Sg 7-8*. Roma: PIB, 2007, p. 198.

¹²⁸ De acordo com Vélchez Líndez, o método estilístico de personificação foi a alternativa encontrada pelo judaísmo para conciliar o monoteísmo com interpretações pagãs onde a sabedoria era considerada uma divindade. Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 244. – Ainda sobre as teorias acerca do pano de fundo do uso literário da personificação da sabedoria: CLIFFORD, Richard J. *Proverbs: a commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1999, p. 23-28.

¹²⁹ Cf. BAUMANN, Gerlinde. A figure with many facets: the literary and theological functions of personified wisdom in Proverbs 1-9. In: BRENNER, Athalya; FONTAINE, Carole. *Wisdom and Psalms*. Sheffield: Sheffield Academic, 1998, p. 57.

O humano deve procurar pela sabedoria, mas, acima de tudo, deve ter a certeza de que a sabedoria se antecipa ao encontro de quem a procura. Ela não é inalcançável, está disponível, passa nas almas santas, formando amigos de Deus e profetas (cf. Sb 7,27). A sabedoria tem tarefas claras e precisas, orientando passo a passo a vida do fiel a Deus. Nesse sentido, a sua missão assemelha-se à dos enviados. Além disso, ela faz o intercâmbio entre as esferas celeste e terrestre¹³⁰. Esse caráter dinâmico da sabedoria denota sua autonomia e, ao mesmo tempo, fidelidade a Deus.

No hino à sabedoria o autor identifica a sabedoria como a Lei de Moisés (cf. Eclo 24,23). Assim a sabedoria fica vinculada à palavra, apresentada como tendo saído da boca de Deus para ajudar na obra da criação (cf. Eclo 24,3)¹³¹. Após concluir sua tarefa a sabedoria não retorna para Deus, pois escolhe Jerusalém como sua residência (cf. Eclo 24,10). E é de lá que ela continua sua tarefa como instrutora da humanidade. Ao identificar a sabedoria com a Torah, o Sirácida propõe que a sabedoria israelita é superior à sabedoria helênica¹³².

A sabedoria é o atributo divino que permite a todo humano participar, mesmo que minimamente, da glória de Deus. Ela está em simbiose com Deus¹³³ e quem a recebe estabelece com ele uma comunhão. É no temor do Senhor que o humano pode encontrar o caminho de acesso à sabedoria (cf. Pr 1,7; 2,5; 9,10; 10,27; 14,26-27; 15,16.33; 16,6; 19,23; 22,4; 23,17). Vivendo de acordo com os preceitos de Deus, suma sabedoria, o humano busca compreender o sentido de sua história a partir da Torah enviada de Deus para guiá-lo. A sabedoria personificada não contradiz a Torah enviada por Deus; ao contrário, pela palavra achega-se à sabedoria e recebe-se o atributo divino. Ambas são enviadas por Deus, ambas exigem acolhida por parte do fiel. No contexto sapiencial a sabedoria que aponta para a Torah e, por sua vez, a Torah que direciona para a sabedoria, formaram uma combinação perfeita para a conduta religiosa e moral¹³⁴.

¹³⁰ Cf. TARAIZI, Paul Nadim. *The Old Testament: Psalms and Wisdom*. New York: St. Vladimir's Seminary, 1996. v. 3, p. 125.

¹³¹ Cf. SCHIMIDT, Alaid Schiavone. Sabedoria. In: SCHIMIDT, Alaid Schiavone. *Pequena enciclopédia bíblica de temas femininos*. São Paulo: Arte Editorial, 2007, p. 325.

¹³² Cf. SINNOTT, Alice M. *The personification of Wisdom*. Burlington: Ashgate, 2005, p. 174.

¹³³ Cf. GISEL, Pierre. *La subversion de l'Esprit: réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*. Genève: Labor et Fides, 1993, p. 21.

¹³⁴ Cf. YODER, Christine Roy. *Wisdom as a woman of substance: a socioeconomic reading of Proverbs 1-9 and 31,10-31*. New York: Walter de Gruyter, 2001, p. 108.

2.12.3 O Espírito

O Sl 104,30 afirma que o Senhor envia o seu Espírito e que por ele tudo é criado e a face da terra renovada. O hálito divino é comunicador da vida existente em Deus. Já na criação é esse hálito insuflado no humano, fazendo-o viver e tornando-o partícipe da criação (cf. Gn 2,7). A morte foi compreendida como o momento em que Deus retira o seu hálito vivificante (cf. Sl 104,29; Is 42,5).

Na condição de enviado o Espírito cumpre a missão de conceder vida e é compreendido como uma dádiva divina concedida aos seus escolhidos. Continuamente Deus insufla o seu hálito sobre o humano, animando-o, despertando-o. O envio do Espírito também é associado à transformação da realidade (cf. Is 32,15). Mas o envio do Espírito ganha conotação de santificação quando a afirmação, análoga à do envio, se refere ao fato de que sobre um ser humano permanece essa dádiva celeste. Aos profetas, por exemplo, o Espírito de Deus é enviado para que cumpram plenamente suas tarefas.

2.13 Os anjos enviados por Deus

Gn 19,13, ao tratar do episódio de Sodoma, narra que os anjos que vieram ao mundo foram enviados da parte de Deus para destruí-la. O cumprimento da tarefa é narrado a partir do v. 23, mostrando que a missão para a qual foram enviados se concretizou. Nessa narrativa, os anjos adentram no espaço humano e se encarnam temporariamente, convivendo com as pessoas e executando o papel de enviados da parte de Deus. Ao fim da missão não se descreve como eles saem do cenário humano, como da mesma forma não se mencionou de que modo entraram nesse espaço. A ênfase recai sobre a missão, pois a preocupação do texto é a de afirmar o poder e a santidade de Deus diante daqueles que vivem no pecado. Os anjos enviados existem e têm importância na narrativa apenas pela missão que desempenham, não havendo interesse do autor em discutir sobre como foi possível essa comunicação divina através de figuras humanas.

No confronto entre Assíria e Judá a reação do Senhor para defender seu povo eleito foi a de enviar um anjo que fez desaparecer os exércitos assírios (cf. 2Cr 32,21). O enviado divino, o anjo que age sobre o exército assírio, confirma que o Senhor permanece em favor de Judá e não se compara a outros deuses de povos derrotados. Aqui a conexão entre o sinal e o outorgante pode ser percebida, pois o anjo age em nome e na força do Senhor, sendo uma presença representativa de Deus.

O relato da ação do anjo Rafael no livro de Tobias apresenta o pensamento místico judaico e a crença na manifestação dos anjos¹³⁵. Rafael assume a forma humana para realizar a sua missão: acompanhar Tobias numa viagem ao estrangeiro. A narrativa permite ao leitor saber que Rafael é um anjo e caberá a ele auxiliar Tobias para vencer as ameaças de Asmodeu e recuperar a visão de Tobit (cf. Tb 5,4). Essa intervenção divina torna familiar aquela presença divina, através dos anjos, manifestada na história de Israel. Rafael tem conhecimentos para além da sabedoria humana, antecipando-se aos fatos e compreendendo-os na sua profundidade teológica. A sua aparência humana faz com que os personagens experimentem nele um humano de caráter especial, um verdadeiro israelita. Ao leitor sobressai que o anjo tem pleno domínio dos acontecimentos¹³⁶. Por fim, na revelação de sua identidade, Rafael menciona que apenas parecia se alimentar (12,19) e despede-se afirmando que retorna para aquele que o enviou.

3 Sistematização bíblico-teológica

Após o estudo do verbo *šlh* e dos enviados no Antigo Testamento faz-se necessário retomar os principais elementos vislumbrados. Temos abordado as ocorrências do verbo *šlh* (usado nas Escrituras num total de 839 vezes¹³⁷) que são vinculadas a Deus e têm como objeto do envio uma pessoa, anjo ou atributo divino. Contudo, mais que as ocorrências em si, interessava-nos como por elas se define uma tipologia do enviado bíblico.

No Pentateuco, lido na sequência de sua redação final, percebe-se uma passagem dos enviados celestes para os enviados terrestres. O livro do Gênesis deixa entrever como houve um processo em que a intervenção divina passa a ser mediatizada pelos humanos. Assim, dos anjos celestes passa-se para um José do Egito, representante do povo judeu que é enviado para salvar os seus. No caso de José, torna-se coerente com a narrativa do Gênesis, em que Deus é onipotente, o fato de que o enviado não é

¹³⁵ Cf. ENGEL, Helmut. O livro de Tobias. In: ZENGER, Erich *et al.* *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 243. O livro de Tobit é um modelo de teologia judaica popular narrativa, com o intuito de expressar a convicção de que Deus atende as orações, acompanha pessoas em perigo e está próximo delas tanto no sofrimento e na diáspora quanto na alegria e na Terra Santa.

¹³⁶ Pela ação do anjo se revela a vontade misericordiosa de Deus. Como enviado de Deus, o anjo conhece todos os caminhos, revelando-se um guia experiente para o necessitado Tobias. Cf. VÍLCES LÍNDEZ, José. *Tobias e Judite*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 125.225.

¹³⁷ Cf. MITCHEL, Larry A. *et al.* *שָׁלַח*. In: *PDLB*, p. 43.

constituído por uma vocação, mas tem-se na condição de enviado por sua interpretação da história pessoal no conjunto da história de seu povo. A narrativa de José é fundamental como cena preparatória para a compreensão do envio de Moisés, pois assegura que Deus age na história humana de forma a garantir que seu povo seja salvo.

A partir das narrativas de Moisés e de sua compreensão como enviado, conclui-se que nesse personagem se definem as características básicas do enviado bíblico. Desde sua vocação, Moisés simboliza a ação de Deus que, respeitando a história humana, nela age por meio de um intermediário. Moisés é o humano que age em nome de Deus. Só pode agir assim porque foi constituído juridicamente como enviado. O Senhor o escolhe, o nomeia e o destina para cumprir determinada missão. A intimidade do enviado com o emissor ficou evidente pelos constantes encontros dos dois, principalmente as teofanias na montanha, oscilando entre a proximidade e a distância com o humano¹³⁸. Por essas manifestações de Deus, o caminho do mensageiro torna-se dado importante para a compreensão do enviado. O envio, a execução da tarefa e o retorno para apresentar os resultados da missão formam um conjunto único que não deve ser compreendido isoladamente como se as fases ou momentos não se interligassem. Esse retorno parece conjugar-se com a ideia de uma glorificação, como se viu no *midrash* acerca da morte de Moisés.

Moisés é ainda referência pela sua obediência fiel ao Senhor como sinal de sua resposta à fidelidade de Deus¹³⁹. Essa obediência é explicitada quando o Senhor dá as orientações ao seu enviado, e a narrativa demonstra que tudo se confirma como o desejado por Deus. É também em função da obediência que o enviado fica atento à palavra que lhe é transmitida¹⁴⁰, assegurando também sua autoridade junto a seus destinatários. Se o outorgante assegura que não se separará do seu enviado, este precisa ser obediente e, desta forma, caso seja desrespeitado, será o próprio emissor o rejeitado em seu enviado.

Por fim, vale lembrar que em Moisés Deus manifesta seus sinais ou prodígios. Esses têm por finalidade demonstrar a veracidade do enviado e o poder do emissor. O

¹³⁸ Cf. SICARI, Antonio. *Chiamati per nome: la vocazione nella scrittura*. 2. ed. Milano: Jaca Book, 1990, p. 29.

¹³⁹ Cf. CALTAGIRONE, Calogero. Teologia della fede e antropologia fondamentale. In: LORIZIO, Giuseppe (org.). *Teologia fondamentale: fondamenti*. Roma: Città Nuova, 2005, p. 349.

¹⁴⁰ Cf. FISICHELLA, Rino. *Gesù di Nazaret: profezia del Padre*. Milano: Paoline, 2000, p. 70.

poder de Moisés está submetido à sua capacidade de sempre agir da forma como Deus o exige. O sucesso de sua missão também depende disso. Moisés tem nos sinais a grande testemunha de que é um enviado do Senhor. A santidade de Moisés, manifesta pela face brilhante, por exemplo, não é um atributo pessoal do enviado, mas uma concessão do emissor. Moisés é santo porque se deixa separar por Deus para sua missão e não oferece resistência.

Da tradição profética importa, primeiramente, recolher o vínculo com a história. Os enviados proféticos ganham o sentido de suas existências no contexto da história humana, pois eles revelam um sentimento de Deus diante da realidade¹⁴¹. Não são enviados aleatórios ou meros místicos a apresentar possíveis desejos de Deus; eles são interlocutores sagazes da história e nela apresentam aquilo que recebem como palavra viva e eficaz do Senhor.

Os relatos vocacionais proféticos acenam para uma purificação do enviado, ou seja, sua capacitação para a missão. Certos de que irão desempenhar uma tarefa acima de suas forças humanas e que penetraram num território sagrado, os profetas deixam-se santificar pelo Senhor, e nisso se dá o comissionamento. O grande sinal que os acompanha é tão somente a força da palavra ouvida e refletida junto de Deus. O poder do profeta é o de conclamar a assembleia em nome do seu outorgante¹⁴², sem ter, a bem da verdade, nada que comprove a sua condição de enviado. Sendo assim, da parte do profeta, o envio exige uma fidelidade inigualável para perseverar na missão, e, da parte de Deus, o envio é colocado como o próprio sinal do agir de Deus na história humana, respeitando-a nos seus limites, convidando a rever o passado, orientando o seu presente e futuro.

A ênfase na palavra torna-se emblemática no caso dos profetas, porque é por ela que se designa toda a vida e ação do profeta. As fórmulas proféticas sugerem uma identificação entre a palavra de Deus e a palavra do profeta¹⁴³. Mesmo os gestos simbólicos que são feitos por alguns profetas só podem ser devidamente compreendidos

¹⁴¹ Cf. XAVIER, Thadeu. Deus e a história: história da salvação e experiência de fé segundo o rabino A. J. Heschel. In: BIZON, José. *Diálogo Católico-Judaico no Brasil*: Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judacio. São Paulo: Loyola, 2005, p. 79-80.

¹⁴² Cf. SCHÖNBORN, Christoph. *God sent his Son: a contemporary Christology*. San Francisco: Ignatius, 2010, p. 117. O profeta não só proclama a palavra de Deus, pois é, a um só tempo, a representação de Deus na história por sua palavra.

¹⁴³ Cf. ALONSO SCHÖKEL, A palavra inspirada, p. 62-63.

no âmbito da palavra recebida já que antecipam o porvir anunciado pela pregação¹⁴⁴. A comunicação com o Senhor acontece de maneira diferenciada, não constituindo o profeta como enviado indeterminadamente, mas sim com uma missão clara, específica. O fim trágico de alguns profetas é interpretado como confirmação do envio. Distinto do caminho do mensageiro, onde um lugar é utilizado como espaço de comunicação com o Senhor, os profetas experimentam essa comunicação no cotidiano, e as visões ganham a conotação de epifanias.

Outra característica explicitada pela tradição profética é que esses enviados testemunham uma ação de Deus na história e recebem, ao mesmo tempo, o testemunho do Senhor. No confronto com os falsos profetas que, por vezes, anunciam situações mais agradáveis aos destinatários¹⁴⁵, o verdadeiro profeta sabe que seu argumento de autoridade exigirá simplesmente confiar, pois no momento exato Deus intervirá e cumprirá o que lhe foi revelado. Demarca-se assim a humildade do profeta que pode ser vítima de difamação, deserção, mas que deverá intrepidamente anunciar porque nele a palavra se manifestou e não voltará ao seu emissor sem antes ter cumprido sua missão.

Os relatos sobre os enviados Elias e Eliseu retomam as narrativas de Moisés e, com o arrebatamento de Elias, inaugura-se a compreensão de que o enviado, além de ser dotado de poderes/sinais que certificam tal condição de enviado, são assumidos no convívio celeste ao fim de suas tarefas¹⁴⁶. Os outros enviados na tradição histórica também nos permitem compreender como a influência de uma ação corriqueira de envios diplomáticos passa ao nível teológico, tornando-se terreno fecundo para intervenções divinas, como envios.

Da ausência de enviados nos Escritos Sapienciais descortina-se a novidade de que o acesso a Deus parece franqueado a todo ser humano que se disponha a acolher a Sabedoria e seguir as orientações da Torah na docilidade ao Espírito. A Sabedoria é a enviada de Deus¹⁴⁷. Ela, que cumula de regozijo junto do seu Criador, desce à esfera

¹⁴⁴ Cf. HOSSFELD, Frank-Lothar. O livro de Ezequiel. In: ZENGER, Introdução ao Antigo Testamento, p. 435.

¹⁴⁵ Cf. WOOD, Leon J. *Los profetas de Israel: un estudio de los profetas, escritores o no, como personas*. Grand Rapids: Portavoz, 1996, p. 116.

¹⁴⁶ Cf. KOCH, R.; BAUER J. B. Arrebatamento. In: *DBT*, p. 30.

¹⁴⁷ Cf. THOMPSON, Marianne Meye. *The God of the gospel of John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001, p. 134. Thompson discorda dessa interpretação por considerar que a sabedoria não é uma entidade

humana e concede aos justos e sensatos a dádiva de conhecer a vontade divina. Mais uma vez o envio tem dimensão prática, não sendo uma sabedoria alheia à vida; ao contrário, existe para dar significado e razão à existência humana. Por isso, parte da vida e demonstra uma acuidade observadora e um processo de reflexão em que a revelação não se dá imediatamente do alto, mas sim na meditação constante da Lei.

Do conjunto do estudo dos envios e enviados veterotestamentários convém insistir em que em nenhum deles se dá uma junção entre Deus e o enviado. A pessoa exerce sua missão no contexto de uma representação, mas não de uma assimilação da divindade. Mesmo quando se propõe que um atributo da divindade passe a acompanhar o enviado, não se tem uma supressão de sua realidade humana. Enquanto comissionado ou procurador, o enviado representa o comissionante ou outorgante. Pode, em nome dele, apresentar mensagens, aceitar ou rejeitar propostas, decidir quando necessário, mesmo que não tenha recebido uma definição exata do Senhor. Contudo, essa liberdade é apresentada nos textos de forma a combinar o enviado com a figura do obediente fiel.

Certo é que os enviados não receberam programas prontos com todos os dados informados e determinados. Eles experimentam uma manifestação de Deus, que conduz a história, e a sensibilidade para perceber isso permite um agir de Deus por eles. Os enviados não são autômatos: eles agem dentro da liberdade de procuradores. O Senhor jamais contraria uma decisão dos seus escolhidos, confirmando assim a sua presença junto a eles e intimidade que testemunha em seu favor.

Diante do acima mencionado é preciso afirmar que no Antigo Testamento a categoria de envio foi extremamente útil para a interpretação da história, no seu aspecto mais amplo, e dos personagens, nas suas particularidades. Sob a ótica do envio traça-se o fio condutor da história do Antigo Testamento, determinando que quem governa é sempre Deus, mas que conta com o auxílio e colaboração de seus enviados. Essa hermenêutica foi capaz de ressignificar os episódios históricos, conferindo-lhes no lugar da mão humana a mão de Deus que por ela age.

Na perspectiva do envio, os autores veterotestamentários apresentam os enviados como dotados de sinais e prodígios que sinalizam o poder do Senhor. Enquanto dado hermenêutico, os sinais são sempre prefiguração dos grandes sinais e intervenções

separável de Deus, mas sim a manifestação de sua vontade, expressão de sua mente. A sabedoria não seria uma enviada, mas sim quem estabelece uma relação entre Deus e os seres humanos.

divinas. Para o leitor afeito ao Antigo Testamento, os sinais expressam o poder de Deus, e não o dos enviados. Não há preocupação com a historicidade positivista, mas sim com a teologia que a afirmação de um sinal traz consigo. Os enviados são empoderados porque recebem de Deus a força para agir, porque nos sinais se evidencia a confirmação da missão, porque são obedientes ao Senhor e se tornam seus canais de ação.

Junto aos sinais, elaborou-se a concepção do enviado como uma pessoa marcada pela santidade. Só Deus é santo, mas no ato de comunicar-se ele santifica¹⁴⁸. No fato de ter sido escolhido por Deus para uma tarefa que, em última análise, será o próprio Deus o executor, demonstra-se a construção de uma relação de intimidade do enviado com o emissor. Assim, separado para ir aos de seu povo ou qualquer outro destinatário, o enviado sabe da grandeza da missão e reconhece sua iniquidade e a consequente necessidade de purificação. Purificados ou contemplados com um sinal que os distingue do restante da comunidade, como é o caso de Moisés, os enviados tornam-se santos. A conduta moral dos enviados é apenas uma resposta à santidade que lhe foi ofertada pelo próprio Deus. A santidade não é um exercício de práticas piedosas, mas a conformação da vida, com todas as dimensões que lhe pertencem, aos desejos do Senhor.

4 Conclusão

Há no Antigo Testamento um Deus que constantemente busca comunicação com suas criaturas. Os enviados são os seus privilegiados agentes neste mundo. A eles compete indicar os caminhos de Deus, sugerir mudanças de vida, santificar o povo, manifestar o poder de Deus. O verbo *šlh*, recorrente nos relatos vocacionais assegura que a pessoa enviada goza de condição legítima enquanto representante do Senhor.

Os enviados têm sempre uma missão clara, específica, determinada pelo próprio Senhor. O envio diz respeito a uma vivência relacional. Essa dimensão é determinante ou fundante. Há uma relação de poder, de outorga desse poder, de intimidade entre o enviado e seu emissor. E ela busca estabelecer novas relações. A missão será sempre relacional. Isso é possível porque a palavra é o instrumento primordial da existência do enviado e por ela são constituídas infinitas relações entre o

¹⁴⁸ Cf. BARREIRO, Álvaro. *Igreja, povo santo e pecador: estudo sobre a dimensão eclesial da fé cristã, a santidade e o pecado na Igreja, a crítica e a fidelidade à Igreja*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 86.

enviado e seus destinatários. Mesmo quando o enviado realiza algum gesto ou sinal, será pela palavra o estabelecimento da relação, pois por ela é que o gesto é interpretado.

O segundo ponto é que o envio pressupõe uma dimensão espaço-temporal. Os enviados são chamados a agir no espaço territorial, quer seja para conduzir um povo a um lugar novo, quer seja para dar novo sentido a um lugar já assumido. Além disso, a dimensão espacial diz respeito também ao universo das expectativas. O enviado conduz os seus destinatários a outros pontos de vista, a outras esperanças. Esse movimento espacial relaciona-se imediatamente com a temática temporal, pois pelo enviado o celeste e o terrestre se encontram e também o eterno e o provisório. No enviado os limites de tempo ou de espaços parecem se fundir, tornando-os pessoas daqui, mas pertencentes ao além; agentes do presente, mas vinculados a um futuro escatológico.

Acredita-se que, com esse panorama do uso de *šlh* e as narrativas de enviados no Antigo Testamento, constitui-se uma referência suficiente para abordar a temática do envio no contexto neotestamentário, particularmente no Evangelho segundo João. Das várias possibilidades de escolha de personagens, parece que João focaliza Jesus na perspectiva do envio de Moisés, assumindo assim uma forma muito especial de se referir à missão do enviado do Pai.

Em relação à cristologia popular da RCC os envios veterotestamentários apontam para o desígnio comunicativo de Deus, a valorização do humano como mediação para o seu agir e o respeito pedagógico para com o mundo e a história que nele é construída. Poder e santidade são expressos pelos enviados enquanto manifestação da presença de Deus nos seus enviados e destinados à realização da missão a que foram destinados. Patriarcas, profetas, ânonimos sabem-se enviados a agir nas realidades concretas em que se encontram e com o objetivo de transformá-las na realidade desejada pelo Criador.

No próximo capítulo, veremos como o envio se dá nos escritos neotestamentários, especialmente nos Sinóticos.

CAPÍTULO III

OS ENVIADOS NO NOVO TESTAMENTO

E os enviou para proclamar o reinado de Deus e curar os enfermos.

Lc 9,2

Após apresentar os enviados na tradição veterotestamentária tem-se por objetivo no presente capítulo fazer uma amostragem das ocorrências de envio no Novo Testamento, procurando traçar suas principais características, bem como os envolvidos no ato de enviar. As ocorrências de envio mencionadas no Evangelho segundo João e nos escritos joaninos serão analisadas no próximo capítulo.

Imediatamente pode-se perceber com a simples listagem das ocorrências que, nos Sinóticos, o envio não se refere tanto à pessoa de Jesus, mas sim à dos seus discípulos. Ele não é apresentado como o enviado, mas sim como quem envia os apóstolos e discípulos para executarem uma missão similar àquela por ele realizada. Não será pelo uso do verbo enviar que se caracterizará a autoridade de Jesus, mas sim pela recordação de sua *exousía*, que significa na realidade o pleno poder do enviado¹.

Em Atos dos Apóstolos, os envios não estão sempre relacionados à missão de evangelizar. Eles retratam, na maioria das vezes, os envios para a realização de tarefas ou comunicação de mensagens sem atribuição missionária imediata. Também não se percebe, ao longo da obra, uma apresentação de Jesus sob o título de enviado de Deus. Os apóstolos, sim, se consideram como enviados de Cristo a pregar a Boa Nova e, assim, o termo apóstolo passa a configurar não um mensageiro qualquer, mas aquele vinculado à pessoa de Jesus.

Para Paulo, Cristo é o Filho enviado na carne, mas não há uso freqüente do verbo enviar para designar a missão de Jesus. O próprio Paulo se considera como enviado de Cristo,

¹ *Exousía*: do grego *exestin* = “é autorizado”.

exigindo para si o tratamento de apóstolo. Em suas cartas são recordados alguns envios de missionários em que se demonstra o papel do enviado como mensageiro constituído para representação do apóstolo.

Nos outros escritos neotestamentários, fora os joaninos, são raras as menções ao envio de Cristo. Menciona-se o envio do Espírito Santo e o envio de espíritos que colaboram para a salvação (Hb 1,14). Nessas ocorrências os enviados apontam para a autoridade de Cristo, pois são a ele associados, dando a Jesus a condição de outorgante. Apesar de o envio ser uma ação comum no mundo do Novo Testamento, pois as autoridades públicas enviavam geralmente seus representantes, possivelmente, essa compreensão da missão de Cristo como a de um enviado – exceto em João – não foi privilegiada para apresentá-lo na pregação.

1 Dois verbos para “enviar”

No Novo Testamento dois são os verbos usados que correspondem ao ato de enviar. Tal característica remonta ao uso secular do grego, mas no âmbito religioso houve forte influência da Septuaginta que preferiu *apostéllō* para traduzir *šlh* (שלח), totalizando 700 ocorrências contra 26 de *pémpō*². Com a finalidade de introduzir a temática do envio no Novo Testamento, aborda-se o uso desses dois verbos, guardando eventuais características distintas para a abordagem do envio no Evangelho segundo João.

1.1 O uso de *apostéllō*

Seu uso no grego secular se associa a tarefas cotidianas, distinguindo-se de *pémpō* por ter a implicação de um comissionamento. Percebe-se ainda que se dá importância à relação existente entre quem envia, outorgante, e a pessoa do enviado, outorgado. O verbo *apostéllō* é muito usado nos evangelhos e Atos dos Apóstolos, passando a ser designativo dos seguidores de Jesus Cristo. Para os Sinóticos, o verbo conserva o aspecto de comissionamento, característico de *šlh*, pois seu uso evoca a condição daqueles que são enviados em nome de Jesus para anunciar o Reino de Deus³. Por vezes os autores neotestamentários optam pela forma *exapostéllō* que tem o mesmo significado de enviar,

² Cf. RENGSTORF, K. H. *Apostéllō* (*pémpō*). In: *TDNT*, p. 68.

³ Cf. BÜHNER, J.-A. ἀποστέλλω *apostellō* enviar. In: *DENT*, Tomo I, p. 425-426. O objeto da ação expressada por *apostellō* são pessoas e está relacionado o seu significado na LXX enquanto “fazer-se representar”. O significado de enviar, quando vinculado a uma missão ou execução de um encargo, adquire o sentido de comissionar, encarregar.

porém enfatizando a presença ou participação do outorgante no envio, como por exemplo, Gl 4,14, em que é Deus quem envia o Filho⁴.

As missões dadas aos apóstolos, enviados, conferem a eles uma autoridade específica e determinada em função da tarefa a ser executada. Os enviados do Novo Testamento, no sentido cristão que foi dado ao verbo *apostéllō*, são, particularmente, aqueles que foram comissionados pelo Cristo ou em função de sua obra; os que com ele estabeleceram algum tipo de convívio ou contato, como no caso de Paulo.

Por esse título, os apóstolos determinam a autoridade própria de Jesus sobre si e configuram-se ao seu serviço. Possivelmente foi no contato entre Novo Testamento e mundo grego que a designação judaica relativa aos mensageiros ou intermediários entre Deus e a humanidade passou pela adaptação e nova significação, retratando o sentido de missão autorizada. A título de comparação, o adjetivo “apóstolo” no grego clássico servia para designar o portador de uma mensagem ou até mesmo uma expedição naval⁵. Kühschelm vê o neologismo cristão como possível tradução do termo judaico *šaliḥ* (emissário) que, inclusive sobre essa base, desenvolveu a partir de 70 d.C. a instituição rabínica de mesmo nome; contudo frisa que o termo “não indica um cargo permanente, mas uma autorização, cujo teor depende da incumbência recebida na ocasião”⁶. Ao cristianismo primitivo agradou sobremaneira a ideia de “autorização” contida tanto no verbo enviar quanto no seu aplicativo pela instituição do Sinédrio.

1.2 O uso de *pémpō*

O verbo *pémpō*, embora tenha o significado de envio, não enfatiza a condição de autorização e representação do enviado. No grego secular seu uso se refere mais aos representantes oficiais ou aos professores divinamente enviados; na compreensão filosófica de cínicos e estóicos o termo traduz o sentido de ofício⁷.

⁴ Cf. VINE, W. E. Enviar. In: *DEPANT*, p. 334.

⁵ Cf. SPICQ, Ceslas. *Lexique théologique du Nouveau Testament*. Fribourg: UEF, 1978, p. 191-192.

⁶ KÜHSHELM, R. Apóstolo. In: *DBT*, p. 24. *Šaliḥ*, enquanto representante plenipotenciário do Sinédrio, visita as comunidades e colhe os tributos. O judaísmo pós-bíblico também reivindicou para esse termo a função profética.

⁷ Cf. RENGSTORF, Apostéllō (*pémpō*), p. 68.

O Novo Testamento faz uso de *pémpō* em 79 ocorrências⁸, porém concentram-se no Evangelho segundo João, como veremos no capítulo seguinte. Em Lucas onde há grande uso de *pémpō*, nota-se que seu significado, como para Josephus, funciona como um sinônimo de *apostéllō*, porém não realçando o vínculo com a figura de Jesus⁹.

2 O envio nos evangelhos Sinópticos

Os sinópticos apresentam um uso reduzido do verbo enviar. Procuramos aqui refletir sobre as ocorrências de envio que se referem a Jesus e aquelas que se referem aos seus discípulos. Em ambos os casos o centro do envio é a pregação ou anúncio do Reino. É evidente a vinculação do envio dos discípulos ao modo de ser e viver do Cristo, a ponto de, como enviados, serem também rejeitados e perseguidos. Há também relatos de envios dos discípulos para execução de tarefas cotidianas (cf. Mt 21,1.3; Mc 11,1; 14,13; Lc 9,52; 19,29; 22,8); nesses casos não são constituídos de uma autoridade, propriamente dita, mas revela-se a submissão dos enviados ao seu emissor. Procurou-se contemplar os envios de anjos por Deus e as promessas de envios de anjos por Jesus. Por fim, uma breve reflexão sobre as ocorrências de envio nas parábolas dos Sinópticos.

2.1 O envio em citações das Escrituras mencionadas pelos sinópticos

Antes de refletir sobre as ocorrências de envio relacionadas a Jesus, convém perceber aquelas citações do Antigo Testamento que foram aplicadas à sua pessoa pelos evangelistas. Ao estilo judaico, às vezes, as citações não são diretas nem completas. Os evangelistas não estão preocupados com essa questão metodológica, pois querem primeiramente afirmar que em Jesus se cumpre o que se lê nas Escrituras.

2.1.1 Eis, eu envio o meu anjo diante de tua face (Mt 11,10//Mc 1,2//Lc 7,27)

Em Mateus e Lucas encontramos a citação: “eis, eu envio meu mensageiro diante de tua face, que preparará o teu caminho perante ti” (Mt 11,10//Lc 7,27). Marcos cita com algumas diferenças. Primeiramente, porque baseia sua citação no profeta Isaías, depois, porque omite o “perante ti” (cf. Mc 1,2).

Parece que Mateus e Lucas sabem que o texto citado não pertence a Isaías, e por isso preferem apenas remeter a citação através da fórmula “este é a respeito de quem está

⁸ Cf. RITT, H. *pémpō* enviar. In: DENT, Tomo I, p. 873. Das 79 ocorrências de *pémpō*, 32 se encontram em João e 24 destas têm o Cristo como enviado.

⁹ Cf. RENGSTORF, *Apostéllō* (*pémpō*), p. 68.

escrito”. O versículo é uma compilação de Ex 23,20 com Ml 3,1a de acordo com a tradução da Septuaginta¹⁰. Ex 23,20 diz: “Eis que envio um anjo diante de vós para vos guardar no caminho e para vos levar à terra que preparei para vós”¹¹. Ml 3,1a afirma: “Eis que mando o meu mensageiro para abrir um caminho diante de mim”¹². Assim, para os Sinópticos, chegou-se à formulação: “Eis, envio meu mensageiro diante de tua face, que preparará o teu caminho *perante ti*”¹³.

Em Ex 23,20 o mensageiro enviado tem por finalidade conduzir o povo com segurança e serve para atestar uma presença do Senhor ao longo do caminho. Poderia também ser uma referência a Moisés, que guiou o povo, ou ainda apenas uma forma de assegurar a transcendência divina, pois seria o próprio Deus quem estaria à frente de seu povo. Contudo, o uso de “envio” remete sempre a outro enviado que não o próprio Deus. Em Ml 3,1a, como vimos anteriormente, também é ambíguo quanto àquele que é enviado.

Parece que, para Marcos, essa combinação de Ex 23,20 e Ml 3,1a serviu para a leitura midráxica de Is 40,3¹⁴: “Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor; endireitai no ermo a vereda a nosso Deus”. Também Mateus e Lucas utilizarão o texto isaiano, mas em outro contexto sem a aproximação feita por Marcos, manifestando uma maior dependência de Q 7,27 (Mt 11,10//Lc 7,27)¹⁵.

Evocar a ideia de envio, atribuindo-o a Isaías, funciona para Marcos como forma de assegurar a vivacidade da profecia, contrariando a opinião corrente de que os profetas haviam silenciado, associando a voz de João Batista à deles, caracterizando-o como Elias¹⁶. Em Mateus e Lucas também se atribui a João Batista a missão de precursor, colocando-o na esteira dos profetas e elogiando-o como o maior entre os nascidos de mulher, juntamente com

¹⁰ Cf. TAYLOR, Vincent. *Evangelio según San Marcos*. Madrid: Cristiandad, 1980, p. 164.

¹¹ καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἡτοίμασά σοι.

¹² ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.

¹³ Cf. SOARES, S. A. Gameleira; CORREIA JUNIOR, João Luiz. *Evangelho de Marcos: refazer a casa* (capítulos 1-8). Petrópolis: Vozes, 2002, v. 1, p. 49.

¹⁴ Cf. MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 163.

¹⁵ Cf. KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas da “Fonte Q”*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 91.

¹⁶ Cf. ROTH, Wolfgang. *Hebrew Gospel: cracking the Code of Mark*. New York: Meyer Stone books, 1988, p. 85. — Pagliara analisa como a associação de João Batista a Elias no início de Marcos se complementa com a menção a Elias em Mc 15,35. Sugere que se apresenta aí um caminho de conversão que exige do cristão sair da pretensa revivificação de Elias para o seguimento de Jesus. Cf. PAGLIARA, Cosimo. *La figura di Elia nel Vangelo di Marco: aspetti semantici e funzionali*. Roma: PUG, 2003, p. 46.58.

o menor entre os do Reino de Deus/dos Céus¹⁷ (cf. Mt 11,11/Lc 7,28). Carter conclui que, no caso de Mateus, o versículo originalmente aplicado ao povo é, agora, aplicado a Jesus: “Assim como o mensageiro prepara o povo para entrar na terra, assim Deus envia João (**meu mensageiro**) para prepará-los a entrar no império de Deus revelado por Jesus (**ti**)”¹⁸. Os Sinópticos, mais que a questão do envio, parecem frisar o tema do caminho, na sua clara referência a Is 40,3 e seu contexto de libertação pós-exílica¹⁹.

2.1.2 O Espírito enviou-me para proclamar a libertação (Lc 4,18)

Na sinagoga de Nazaré Jesus proclama o texto de Isaías no qual se lê: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me conferiu a unção para anunciar a boa-nova aos pobres, enviou-me para proclamar aos cativos a libertação...”²⁰. Jesus interpreta Is 61,1 e se coloca como a realização dessa profecia (cf. Lc 4,21)²¹. Sendo assim, para Lucas, Jesus é o enviado conforme a promessa profética, sendo agora um homem fortalecido pelo Espírito de Deus que o acompanha com plenitude de poder. A sua interpretação das Escrituras é feita a partir de sua auto-compreensão como enviado que lê o seu texto de envio²².

O texto diz explicitamente que se trata de uma unção. O Espírito de Deus que ungia os profetas do Antigo Testamento está agora presente em Jesus, e será pelo Espírito que o enviado poderá desempenhar sua tarefa. O Espírito é fonte do poder de Jesus na realização de curas e inspiração para o seu ministério²³. O comissionamento de Jesus fica, portanto,

¹⁷ Overman recorda que um conflito primitivo entre os seguidores de Jesus e os de João deve estar na base da afirmação de Jesus sobre a condição importante do Batista, porém ainda menor que os nascidos do Reino. Cf. OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: o Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 185.

¹⁸ CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 327. [grifo do autor]

¹⁹ Cf. GOLDINGAY, John; PAYNE, David. *Isaiah 40–55*. New York: T&T Clark, 2006. v. 1. p. 74.

²⁰ Cf. CASALEGNO, Alberto. *Lucas: a caminho com Jesus missionário*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 106. Casalegno recomenda cuidado em relação à pontuação na leitura do v. 18: “Provavelmente a evangelização da boa nova aos pobres relaciona-se com o envio de Jesus, e não com sua unção. Por isso, deve-se ler ‘para evangelizar os pobres enviou-me’, e não ‘me ungiu para evangelizar os pobres’”.

²¹ A homilia realizada por Jesus dá o sentido pleno do texto tanto para aquele momento presente quanto para o futuro. Cf. SACHOT, Maurice. *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 39. – De acordo com Fitzmayer, Is 61,1-11 é parte de um poema que explica a missão do profeta como consolador de Sião. Jesus ao atualizar a profecia, identificando-se com tal profeta, assume esse papel de consolador. Cf. FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas: traducción y comentarios* - capítulos 1–8,21. Madrid: Cristiandad, 1986. v. 2, p. 434.

²² Cf. AUGUSTA, Maria de Lourdes. *Jesus: Boa-nova para os pobres: uma releitura de Lc 4,16-30 a partir da América Latina e do Caribe*. Belo Horizonte: FAJE, 2008. Dissertação de Mestrado, p. 51.

²³ Cf. FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: enfoques literários e investigações históricas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 95.

vinculado ao seu batismo, quando o céu se abriu²⁴, e ao fato de ter se tornado repleto do Espírito Santo (cf. Lc 3,22; 4,1).

2.1.3 O enviado rejeitado em sua terra: o exemplo de Elias e Eliseu (Lc 4,26)

As palavras de Jesus na sinagoga causam incômodo aos seus compatriotas, que não o veem como um enviado de Deus, mas tão somente como um conterrâneo cuja fama já se espalhava. A rejeição de Nazaré sinaliza a rejeição que Jesus sofrerá em Jerusalém, simbolizando a resistência do povo judeu à sua mensagem. Diante disso, Jesus recorda Elias como enviado de Deus²⁵. Trata-se de uma citação indireta das Escrituras, pois o evangelista não a precede com uma fórmula que evoque sua fundamentação.

O episódio da visita de Elias à viúva de Sarepta, narrado em 1Rs 17,9, era bem conhecido do auditório. O evangelista o associa à fala de Jesus como forma de mostrar que, apesar da rejeição dos compatriotas, a missão do enviado será cumprida e atingirá a outros que, inicialmente, não eram vistos como dignos de participar da salvação²⁶. Isso se confirma com o argumento seguinte que recorda Eliseu e o leproso Naamã, o sírio (cf. 2Rs 5,14). Nas duas situações, os estrangeiros se tornaram exemplos de fé.

Lucas apresentou Jesus como o enviado de Is 61,1, portanto, nada mais justo que evocar os enviados bíblicos como forma de assegurar que sua tarefa no mundo se compara à daqueles que o precederam, porém será ainda mais profunda, pois nele as profecias se realizam em plenitude. Os da sinagoga ficam ainda mais irritados diante dos argumentos de Jesus, desejando precipitá-lo, “mas ele, passando no meio deles, seguiu o seu caminho” (Lc 4,30). A expressão seguir o seu caminho alude à concretização da missão a que foi enviado e, como no Antigo Testamento, está vinculada ao verbo enviar. Nada há que possa impedi-lo de exercer sua tarefa de enviado, pois está pleno do Espírito Santo.

Ao tratá-lo como enviado, não há dúvida de que Lucas considera a dimensão jurídica do envio, segundo a qual, como no Antigo Testamento, o enviado foi designado por

²⁴ Na literatura apocalíptica os céus abertos apontam para o conhecimento de segredos celestes. O batismo de Jesus aparece como resposta à súplica de Is 64,1. Cf. STUHLMEYER, Carroll. *Evangelio según San Lucas*. In: BROWN, Raymond E. *et al. Comentario bíblico San Jeronimo: Nuevo Testamento I*. Madrid: Cristiandad, 1972, p. 329.

²⁵ Cf. FITZMYER, El *Evangelio según Lucas*, p. 445. O uso da voz passiva em Lc 4,26 se refere indubitavelmente à atuação de Deus.

²⁶ Cf. TUCKETT, C. M. *Luke*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, p. 52.54. A referência a Elias e Eliseu funciona como prefiguração da missão gentílica.

Deus para agir em seu nome e em seu lugar, defendendo a sua causa, testemunhando a sua justiça.

2.2 Jesus como o enviado

Nos Sinópticos há poucas ocorrências de envio relacionadas à pessoa de Jesus. Nelas Jesus não se apresenta explicitamente como o enviado do Pai, mas guarda o sentido de que sua atividade terrena não se fundamenta apenas em sua iniciativa, tendo, portanto, prerrogativas de autoridade que foram concedidas a ele por aquele que o enviou.

2.2.1 Jesus como o enviado às ovelhas perdidas de Israel (Mt 15,24)²⁷

Após uma discussão sobre o que torna o homem impuro (cf. Mt 15,10-20), Mateus narra a cura da filha da mulher cananeia (cf. Mt 15,21-28). Há clara intenção do evangelista de contrapor o legalismo farisaico com a libertação proposta por Jesus. Jesus vai na direção de Tiro e Sídon, regiões pagãs, e no caminho encontra-se com uma mulher cananeia, cuja filha está atormentada por um demônio. A primeira reação de Jesus é de indiferença aos clamores de cura apresentados pela mulher. Essa composição narrativa de Jesus é coerente como o propósito do evangelista que quer mostrar a abertura do evangelho às nações pagãs e como essa gentia assume o comportamento esperado dos membros de Israel²⁸.

Após a investida dos discípulos para que Jesus despedisse a mulher, ele proclama que foi enviado para as ovelhas perdidas da casa de Israel (cf. Mt 15,24). A palavra de Jesus coloca a cena no seu clímax. O evangelho está ou não aberto aos pagãos?²⁹ As ações da mulher cananeia serão fundamentais para o desfecho da cena. Ela se prostra diante de Jesus, claro reconhecimento de sua autoridade e divindade, chama-o de “Senhor” e pede que ele a socorra, ou seja, considera-o como seu salvador imediato (cf. Mt 15,25). Jesus diz que não fica bem tirar o pão dos filhos para atirá-lo aos cachorrinhos (cf. v. 26). Os pagãos eram considerados pelos fariseus como míseros cães.

Novamente, a palavra da mulher é formativa, pois em sua réplica afirma que o mencionado por Jesus é verdade, e portanto ela aceita a prioridade de Israel no acesso à

²⁷ Mc 7,24-30 narra a cura da filha da mulher cananeia, contudo não se menciona ali o mesmo que em Mt 15,24, ou seja, que Jesus foi enviado às ovelhas perdidas da casa de Israel. Como o objeto de nossa pesquisa versa sobre o envio, consideramos aqui a perícopes de Mateus de forma isolada, sabendo, porém, de sua dependência da tradição marcana.

²⁸ Cf. OVERMAN, Igreja, p. 252.

²⁹ Cf. CHAE, Young S. *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p. 214. Jesus age como enviado de Deus, limitando a sua missão, conforme a fraseologia do Antigo Testamento, ao contexto de Israel.

salvação³⁰; contudo, ela o chama mais uma vez de “Senhor”³¹ e argumenta que os cachorrinhos comem as migalhas que caem da mesa de seus donos, ou seja, aos pagãos também é facultado experimentar a salvação.

A mulher é elogiada por Jesus, contrapondo-se aos fariseus que foram anteriormente criticados. Na narrativa ela reconhece Jesus como salvador, e a afirmação de Jesus acerca de sua condição de enviado demonstra que sua missão foi compreendida, inicialmente, como dada apenas para Israel. Caso o fosse, Jesus seria um enviado com destinatários particulares e o evangelho sucumbiria num mero acréscimo ao judaísmo. Carter ajuda a compreender essa menção de envio, retratando-a no contexto da eleição de Israel:

A declaração de Jesus afirma a eleição de Israel por Deus, a fidelidade de Deus aos propósitos da aliança de Deus, a prioridade de Israel nesses propósitos, a identidade de Jesus como comissionado por Deus, e a persistência de Jesus na missão para Israel apesar da hostilidade dos líderes religiosos e do interesse descomprometido das multidões³².

Mateus, que escreve para uma comunidade cristã de procedência judaica, elaborou a cena de forma a não contrariar as prerrogativas judaicas de prioridade de salvação, mas estendendo essa salvação aos pagãos, pois a cananeia passa a ser referência de fé (cf. Mt 15,28).

Ser enviado às ovelhas perdidas de Israel é colocar-se, antes de tudo, no seguimento dos profetas, agindo como pastor, realizando aquilo que o próprio Deus se determina a fazer. Conforme os profetas do Antigo Testamento, Deus se comporta como um pastor a cuidar diligentemente do seu rebanho ou promete enviar pastores que ajam assim (cf. Is 40,11; Jr 3,15; 31,10; Ez 34,12; 37,24). A expressão “ovelhas perdidas” refere-se ao descaso das autoridades judaicas em relação ao povo e a crescente formalização de uma religião que impede a vida e o acesso a Deus. Ao afirmar-se como enviado Jesus determina sua posição e autoridade para agir em nome do Deus-Pastor.

³⁰ Cf. SCHMIDT, A fé do Antigo Testamento, p. 443. Interessante notar como em Is 19,25 há uma abertura para a salvação dos egípcios e assírios. Ali a primazia da salvação de Israel é considerada como instrumento da revelação.

³¹ Cf. DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. *Matthew*: 8–18. New York: Clark, 1991, p. 555. Trata-se de uma confissão de fé, apresentada em três momentos (Mt 15,22.25.27).

³² CARTER, O Evangelho de São Mateus, p. 410.

2.2.2 Enviado para anunciar o Reinado de Deus às outras cidades (Lc 4,43//Mc 1,38)

Lc 4 apresenta, por um lado, o fracasso de Jesus em Nazaré (cf. Lc 4,14-30), sua cidade natal, e, por outro, a sua crescente fama em Cafarnaum (cf. Lc 4,31-41). Jesus é procurado pelas multidões, que o queriam reter em Cafarnaum, cidade onde se concretiza o que foi proclamado na sinagoga de Nazaré³³. É diante dessas pessoas que ele proclama que foi enviado para anunciar o Reinado de Deus às outras cidades e, diz o texto, ele pregava nas sinagogas da Judeia (cf. Lc 4,42-44). A resposta de Jesus, de que é necessário que ele vá para outras cidades, se associa ao envio por ele mencionado e mostra a sua condição de andar em obediência a um imperativo divino³⁴.

Essa assertiva de Jesus demonstra que, para o evangelista Lucas, a saída de Jesus de Cafarnaum se justifica pela amplitude de sua missão. Ele foi comissionado para anunciar algo muito concreto, o Reinado de Deus³⁵, ou seja, a superação de todo império humano que impedisse a plena liberdade dos filhos de Deus. Assim, tal anúncio é a concretização do que ele proclamara na sua leitura de Isaías 61,1. Jesus não se anuncia, mas, sim, cumpre a sua tarefa de enviado, proclamando que o Reinado de Deus está inaugurado em sua pessoa.

O evangelista Marcos narra tal situação de forma similar, mas não utiliza o verbo enviar. Em Mc 1,38, Jesus diz que deve ir aos povoados vizinhos proclamar (= “fazer a proclamação”, o querigma), pois foi para isso que ele saiu. O verbo “sair” o coloca na condição de enviado, pois por ele se justifica a sua necessária movimentação como uma estratégia³⁶ e, de certa forma, se remete a uma autoridade maior que o impede de paralisar a missão em Cafarnaum, local onde sua fama crescia, conforme Mc 1,28. Outro indício do

³³ Cf. CASALEGNO, Lucas, p. 112.

³⁴ Cf. ROSSÉ, Gérard. *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 167. – Fitzmeyer, além de recordar a “passiva teológica”, afirma que: “a formulação de Lucas sublinha decididamente o plano salvífico do Pai e relaciona a pregação do reino com uma missão cujo objetivo é levar ao pleno cumprimento esse plano de Deus” (Cf. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, p. 476). – Para Freyne, a Galileia de Lucas é o espaço verdadeiro da história e atuação de Jesus. Assim, mesmo quando menciona em Lc 4,44 que Jesus pregava pela Judeia, Lucas tem em mente de maneira generalizada todo o território judaico, passando, facilmente, do sentido amplo da Judeia ao restrito, regional. Cf. FREYNE, *A Galiléia*, p. 84-85.

³⁵ Cf. RIBEIRO, Luis Felipe. A ameaça de Jesus ao templo herodiano: expectativa do Templo celeste. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 159. Marcos e Lucas preferem o termo reino de Deus ao Reino dos céus usado abundantemente (32x) por Mateus. – Acerca dessa distinção: VOUGA, François. *Une théologie du Nouveau Testament*. Genève: Labor et Fides, 2001, p. 41-52.

³⁶ Cf. SOARES; CORREIA JUNIOR, *Evangelho de Marcos*, p. 97.

envio é que sua tarefa é a de porta-voz itinerante de uma mensagem³⁷. Ele deve proclamar. A omissão do objeto não impede de associar tal proclamação à Boa-Nova, pois *kēry'ssein*, verbo intransitivo, é usado em outras passagens com tal complemento (Mc 1,14; 13,10; 14,9).

Tanto em Lucas como em Marcos, pode-se ver que a tarefa de Jesus é a de um proclamador do Evangelho do Reinado de Deus. Essa Boa-Nova apresentada por Jesus tem sua origem em Deus e deve ser comunicada a outros, num processo crescente de divulgação. Não há dúvida de que o relato tem também a finalidade de propor a expansão cristã para além do ambiente tradicional judeu. Dizer que Jesus proclamava nas sinagogas é afirmar que há também, entre os judeus, aceitação de sua proposta de vida. Os judeu-cristãos tinham participação nas sinagogas e nelas puderam também proclamar a pessoa de Jesus como um enviado da parte de Deus.

2.2.3 Quem me recebe, recebe o que me enviou (Mt 10,40//Mc 9,37//Lc 9,48; 10,16)

As ocorrências de envio em Mc 9,37 e seus paralelos Mt 10,40 e Lc 9,48; 10,16 dizem respeito a Jesus, mas servem também de autorizações para o trabalho dos apóstolos. Desta forma, ao falar da autoridade de Jesus, o evangelista estabelece também a condição de “enviados” dos discípulos. Em respeito à divisão que fizemos, essas ocorrências também já introduzem a questão do envio dos apóstolos.

Sobre os termos “apóstolo” e “discípulo” Overman assinala:

O vocábulo “apóstolo” (*apóstolon*) – palavra grega que significa literalmente “ser enviado” – é introduzido em 10,2. Em Mateus, os doze discípulos são agora também “enviados” por Jesus. Não há nenhuma contradição fundamental nas palavras “discípulo” e “apóstolo”. Elas não indicam necessariamente funções diferentes dentro da Igreja e, com certeza, não se excluem mutuamente³⁸.

De acordo com Mt 10,40, receber os apóstolos é receber Jesus e, por sua vez, aquele que o enviou. O comissionamento dos apóstolos é estabelecido de maneira que há uma identificação entre as suas ações e as de Jesus. O que caracteriza o apóstolo é justamente o portar-se como o seu outorgante. Portanto, caso queiram ser respeitados, devem agir coerentemente naquilo que lhes foi confiado. A associação entre o apóstolo e Jesus se dará não por uma outorga documentária, mas sim por uma assimilação vital. Desta forma, ao receber o apóstolo, recebe-se a Jesus. Mas o movimento do versículo vai além, retrocedendo no envio de Jesus. Ele tem autoridade para enviar os apóstolos, mas isso lhe foi concedido por

³⁷ Cf. MANICARDI, Ermenegildo. *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*. Roma: PIB, 2003, p. 27.

³⁸ OVERMAN, Igreja, p. 158.

seu emissor. Jesus não é o ponto de parada da missão a que se destinam os apóstolos, pois ao serem acolhidos tornam presente, além de Jesus que os comissionou, também o outorgante de Jesus, não nomeado, mas clara referência a Deus³⁹.

Em Marcos e Lucas encontra-se o mesmo dito, mas com uma introdução distinta. Para Mc 9,37 a ideia do envio corrobora para definir as relações dos membros do grupo de Jesus. Ela é colocada no final do ensinamento feito por Jesus diante das atitudes ambiciosas dos apóstolos que discutiam quem seria o maior dentre eles. Além de mencionar que, na lógica do Reino, quem quiser ser o primeiro deverá ser o último (cf. Mc 9,35), Jesus toma uma criança e a apresenta como referência do acolhimento dado a ele. Assim, para Marcos, quem acolher em nome de Jesus uma criança estará acolhendo a ele e, conforme, o restante do dito, quem o acolhe, acolhe aquele que o enviou. É clara a intenção do evangelista de citar um modelo concreto a ser mirado, no caso a criança, uma não entidade⁴⁰, antes de fazer a associação dos apóstolos como “enviados” de Jesus e, conseqüentemente, agentes em seu nome. Lucas procede de forma similar, apenas colocando ao final que o menor dentre os apóstolos é quem se torna o maior (cf. Lc 9,48), respondendo à questão levantada em Lc 9,46⁴¹. Também Mt 18,5; 25,40 menciona a criança como referência do reino, porém não repete na cena o versículo sobre o envio.

Numa alusão à rejeição que o enviado pode sofrer no desempenho de sua tarefa, Lc 10,16 estabelece a conexão entre escutar os apóstolos e escutar Jesus. Assim, fica evidente que, para o evangelista, os apóstolos desempenham um papel específico de porta-vozes de Jesus. Contudo, Lucas redireciona tal comissionamento dos apóstolos ao seu próprio envio, fazendo nova aproximação, agora na forma negativa, de que quem rejeita os apóstolos, rejeita a ele e a seu outorgante.

2.2.4 Os evangelhos Sinópticos e a *exousía* de Jesus

Após essa panorâmica sobre o envio nos Sinópticos queremos focalizar o tema da *exousía* de Jesus nesses evangelhos. Isso se justifica pelo fato de que, nos relatos em que se fala da autoridade de Jesus, também se expressa o caráter de seu envio messiânico. Jesus age com uma autoridade que lhe foi dada por outra pessoa, o Pai. A sua autoridade é, finalmente, a manifestação da autorização que lhe foi dada por Deus. As ações de Jesus têm por objetivo

³⁹ Cf. CARTER, O Evangelho de São Mateus, p. 319.

⁴⁰ Cf. MYERS, O Evangelho de São Marcos, p. 316.

⁴¹ Cf. FITZMYER, El Evangelio según Lucas, p. 166.

conduzir os que o aceitam para essa nova condição em que o reconhecem como Senhor, agindo em nome de Deus.

2.2.4.1 A autoridade de Jesus e seu poder sobre os espíritos impuros (Mc 1,21-28// Lc 4,31-37//Mt 7,29)

Após apresentar o chamado dos primeiros discípulos, Marcos narra o início do ministério de Jesus em Cafarnaum (cf. Mc 1,21-28). O evangelista afirma que Jesus, acompanhado dos discípulos, dirige-se a Cafarnaum e entra na sinagoga no dia de sábado. O objetivo dessa entrada na sinagoga é apresentado pelo verbo “ensinar”. Ali, na sinagoga, Jesus ensinava e despertava assombro nos ouvintes.

O contexto da temática da autoridade é subjacente à cena, pois o sábado tem valor legal e recorda a ação de Deus na criação, bem como a orientação dada no Sinai a respeito do dia do Senhor. Além disso, o ensinar é tarefa permitida apenas aos que foram autorizados e reconhecidos como mestres para a comunidade. Em Mc 1,22 encontra-se a menção de que a surpresa dos ouvintes se deve ao fato de que Jesus ensinava como quem tem autoridade (*exousía*), contrastando com os escribas⁴².

Os vv. 21 e 22 revelam que Jesus é um judeu fiel às tradições religiosas de seu povo, frequentador da sinagoga; contudo, diferencia-se dessa tradição ao colocar-se como alguém que ensina de um modo novo, caracterizado pela sua palavra que revela sua missão⁴³. O evangelista não fala sobre o conteúdo do ensinamento, nem tampouco demonstra em que se situa a falha dos letrados de sua época que, se comparados a Jesus, são considerados menos autorizados para o ensino. Mas a narrativa tem esses dois versículos como introdução ao fato que explicitará a autoridade de Jesus.

O v. 23 introduz um personagem novo. Além dos ouvintes, de Jesus e dos supostos letrados, há também na sinagoga um homem possuído por um espírito imundo. Desse homem surge a proclamação de fé que marcará todo o evangelho de Marcos: Jesus é o

⁴² Cf. TAYLOR, Evangelio según San Marcos, p. 189. – Cf. PESCH, Rudolf. Il vangelo di Marco. Brescia: Paideia, 1980, p. 209.

⁴³ GRASSO, Santi. Vangelo di Marco: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2003, p. 62.

consagrado (*hágios*) por Deus⁴⁴. O “santo” de Deus é aquele que está a serviço do Altíssimo⁴⁵. Essa exclamação do possuído será proclamada pelo centurião ao pé da cruz, atribuindo a Jesus a condição de “filho” de Deus (cf. Mc 15,39). Na boca do possesso ela indica a resistência do demônio para evitar que Jesus o controle⁴⁶.

O v. 24 oferece ainda outros dois elementos importantes sobre o tema da autorização de Jesus. O possesso indaga qual a relação existente entre Jesus e ele (espírito imundo) e se estaria ali para destruí-lo⁴⁷. Define-se que a sinagoga é um espaço de batalha entre dois opositores: de um lado, Jesus de Nazaré, e, de outro, o espírito imundo com tudo o que representa de opressão ao ser humano como clara e inequívoca rejeição ao plano de Deus. A ideia de uma batalha fica mais evidente com o uso do verbo “destruir”. Aos ouvidos acostumados com a linguagem profética, o tema da destruição do mal ou do impuro era bastante familiar e, mais uma vez, evoca a questão da autoridade.

Só pode enfrentar o mal e destruí-lo quem está pleno de autoridade, quem foi consagrado por Deus. A afirmação de que Jesus é o consagrado de Deus mostra que os espíritos impuros não o reconhecem como messias apenas, mas como quem tem uma autoridade que vem de junto de Deus⁴⁸. Contrapondo-se às ações de Jesus que entrou e falou na sinagoga, Marcos apresenta os imperativos de Jesus ao espírito imundo que deve se calar e sair do homem (cf. Mc 1,25). A cena ganha em dinamismo quando o espírito sacode o homem, dá um forte grito e sai. Marcos indica com essa ação de Jesus que por sua palavra

⁴⁴ É o possesso quem responde à pergunta da autoridade de Jesus, afirmando que trata-se do “Santo de Deus”. “O título não ocorre na tradição sinóptica a não ser no paralelo em Lc 4,34. Ao contrário ocorre na tradição joanina (Jo 6,69; 1Jo 2,20; Ap 3,7). O título foi aplicado a Aarão (Sl 106,16)” (HAMERTON-KELLY, R. G. *Pre-Existence, wisdom, & the Son of Man: a study of the idea of pre-existence in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 48). – “É, pois, provável que o endemoninhado use a expressão ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ com significado messiânico e que expressa com ela o sentido e a presença de um ser sobrenatural” (TAYLOR, Evangelio según San Marcos, p. 191-192).

⁴⁵ Sobre o título “Santo de Deus”, Schnackenburg afirma que a comunidade cristã reconhece esse título como expressão da messianidade de Jesus, realçando também uma proximidade tal com Deus que faz de Jesus um ser de natureza superior. Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Vangelo secondo Marco*. Roma: Città Nuova, 2002, p. 45.

⁴⁶ Cf. HEALY, Mary. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Baker, 2008, p. 46.

⁴⁷ Cf. RADERMAKERS, Jean. *La bonne nouvelle de Jésus selon Saint Marc: 2. Lecture continue*. Bruxelles: Institut D’Etudes Théologiques, 1974, p. 81. A cena recorda também as teofanias quando, diante de Deus o humano reconhece a sua condição de impuro e a distância que os separa.

⁴⁸ Cf. IWE, John Chijioko. *Jesus in the synagogue of Capernaum: the pericope and its programmatic character for the gospel of Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 1:21-28*. Roma: PUG, 1999, p. 172. O autor mostra como os espíritos impuros identificam Jesus como consagrado de Deus (1,24); Filho de Deus (3,11) e Filho do Deus Altíssimo (5,7).

Deus está agindo. A autoridade de Jesus parece ser uma *exousía* da palavra⁴⁹, retomando a originalidade da palavra divina que é poderosa e eficaz, despertando estupor na assembleia, fazendo espalhar a fama de Jesus por toda a Galileia.

O comentário da assembleia é de que estão diante de um ensinamento novo, dado com autoridade, exemplificado pela ação contra o espírito imundo. Como se vê, as ocorrências de *exousía* (vv. 22.27) dão unidade temática à perícope, colocando no centro a afirmação de que Jesus diz uma palavra de autoridade⁵⁰. E o centro da narrativa, o episódio do exorcismo, é a comprovação de que a palavra de Deus é plena de poder. Dessas duas ocorrências em Marcos pode-se concluir que a *exousía* de Jesus contrasta com o ensinamento dos escribas⁵¹, é contrária aos espíritos imundos e possui força para expulsá-los e destruí-los.

Demarca-se também que em Jesus o ser humano reencontra sua legítima vocação: a de ser imagem e semelhança de Deus. A expulsão do espírito imundo é retificação da obra começada por Deus, mas prejudicada pelas forças do mal. A liberdade humana só é possível quando o verdadeiro espírito habita no humano e o conduz. Outra é a situação de exploração e opressão quando espíritos imundos se apossam da criatura de Deus. No evangelho de Marcos também isso se revelará com frequência, pois Jesus fará diversas curas e exorcismos e por eles se explicitará a sua intimidade com Deus, objetivando conduzir à fé, pois os milagres em Marcos vão demarcando a oposição entre os que creem e os que não acreditam em Jesus⁵².

A palavra do possesso da sinagoga aponta que a autoridade de Jesus não é um dom de sua pessoa, mas, sim, encontra sua fonte na consagração ou santidade que lhe foi conferida por Deus. Isso permite a Jesus não ter que dialogar com o possesso, mas dar ordens que se cumprem imediatamente. Calar e sair serão duas ações poderosas realizadas por Jesus.

Lucas retoma as duas ocorrências de *exousía*, citadas em Mc 1,21-28, colocando-as num contexto mais amplo que é o da contraposição com a reação dos ouvintes da sinagoga de Nazaré. Lc 4,14-30 fala de uma visita de Jesus à sinagoga de sua cidade natal. Lá Jesus é

⁴⁹ Cf. DONAHUE, John R.; HARRINGTON, Daniel J. *The Gospel of Mark*. Collegeville: Liturgical Press, 2002, p. 81.

⁵⁰ Cf. SOARES; CORREIA JUNIOR. *Evangelho de Marcos*, p. 83.

⁵¹ Cf. IWE, Jesus in the synagogue, p. 59. De acordo com John Iwe, ensinar e autoridade são reservados em Marcos somente para Jesus, dessa forma no texto do possesso de Cafarnaum fica evidente a oposição entre o ensino de Jesus e o ensino dos escribas. O termo “autoridade” serve como elemento comparativo entre o ensino de Jesus e o dos escribas, sendo que aquele de Jesus se revela por palavras e atos.

⁵² Cf. WITHERINGTON, Ben. *The Gospel of Mark: a socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001, p. 92.

rejeitado e expulso. Em Lc 4,31-37, ao adaptar a narrativa marcana em sua obra, Lucas demonstra que na sinagoga de Cafarnaum sua pregação é aceita e há o reconhecimento de sua autoridade. Será a partir desse episódio que Jesus iniciará seu ministério de curas.

Lucas coloca as duas cenas lado a lado. Assim, em Lc 4,31-37 realiza-se em Cafarnaum o que Jesus proclamou ao desenrolar o livro na sinagoga de Nazaré (cf. Lc 4,18s)⁵³. Confirma-se que Jesus é acompanhado do Espírito de Deus e, por isso, pode expulsar aqueles que a ele se opõem. Como Lucas adapta a narrativa de Marcos, os elementos referentes à *exousía* de Jesus são os mesmos. A missão de Jesus é definida pelo confronto contra as forças demoníacas, contrárias ao plano de Deus⁵⁴. Pode-se acrescentar que em Lucas a resistência de Nazaré acentua o conflito permanente no evangelho em que Jesus será rejeitado, mas seguirá firme em sua missão, tornando-se um profeta poderoso em palavras e ações (cf. Lc 24,19).

Outra ênfase que parece ser particular a Lucas é a de que a autoridade de Jesus, na segunda ocorrência de *exousía*, está vinculada não ao seu ensinamento, mas sim à sua palavra (*lógos*) que ganha também o complemento de que é plena de poder (*dýnamis*) (vv. 32.36). Lucas descreve o evangelho como uma pregação da palavra⁵⁵. O milagre está vinculado ao poder escatológico da palavra de Jesus e à fé das pessoas que acreditam nesse poder⁵⁶.

Mateus demonstra que a multidão fica maravilhada após o discurso de Jesus (cf. Mt 7,29). Bonnard explica essa atitude da multidão da seguinte forma:

O que chama a atenção dos ouvintes de Jesus não é seu extenso conhecimento nem sua submissão escrupulosa à tradição dos pais (as fontes de autoridade rabínica), senão no sentido mais forte, a originalidade de sua interpretação da lei de Deus. Jesus, sem dúvida, apoiado em um extenso conhecimento do Antigo Testamento, apresenta as exigências divinas em sua radicalidade e simplicidade originárias⁵⁷.

No contexto do sermão da montanha, o reconhecimento da autoridade de Jesus, em contraposição ao ensinamento dos escribas, é caracterizado pela iniciativa do evangelista de propor a pessoa de Jesus sob os moldes de um novo Moisés⁵⁸. Assim, após apresentar a nova lei, Jesus desce da montanha e é reconhecido pela multidão. O centro da autoridade

⁵³ Cf. CASALEGNO, Lucas, p. 110.

⁵⁴ Cf. GREEN, Joel. B. *The gospel of Luke*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997, p. 221.

⁵⁵ Cf. SABOURIN, Léopold. *L'Évangile de Luc: introduction et commentaire*. Roma: PUG, 1992, p. 138.

⁵⁶ Cf. MINNERATH, Roland. *Jésus et le pouvoir*. Paris: Beauchesne, 1987, p. 45.

⁵⁷ BONNARD, Pierre. *Evangelio segun San Mateo*. Madrid: Cristiandad, 1976, p. 173.

⁵⁸ Cf. KONINGS, Sinopse dos Evangelhos, p. xiii.

permanece no ensinamento de Jesus que, conforme suas palavras, não veio para abolir a lei e os profetas, mas dar-lhes pleno cumprimento (cf. Mt 5,17). Ao determinar que Jesus leva a lei e os profetas ao pleno cumprimento, Mateus designa Jesus como enviado escatológico de Deus, que seria como Moisés e conduziria à revelação definitiva⁵⁹.

Mateus compartilha o reconhecimento da autoridade do ensinamento de Jesus, mas lhe dá um lugar mais amplo. Se em Marcos esse reconhecimento é funcional ou até mesmo programático, para Mateus ele conclui uma nova aliança e assinala que a novidade de Jesus não se encontra no rompimento, mas sim no novo significado que as orientações de Deus podem receber⁶⁰. O caráter hermenêutico da autoridade é explicitado, pois o que Jesus fez no sermão foi interpretar os mandamentos, respeitando o passado, mas apontando para o sentido pleno de cada ação, revelando até mesmo a participação do desejo humano, evitando uma casuística vazia e demonstrando que ele é o prolongamento da revelação do Antigo Testamento⁶¹.

A reinterpretação da lei segundo a vontade do Pai é também quem dá autoridade a Jesus. O hermeneuta Jesus não é apresentado como um consagrado ou um santo, mas sim como quem conhece profundamente o desejo de Deus para os seus filhos e pode ajudar a humanidade a conhecer melhor seus próprios desejos e agir coerentemente com o projeto do Pai. As afirmações de Jesus são precedidas de um solene “eu vos digo” ligado à expressão “em verdade” caracterizando a autoridade da qual Jesus foi investido⁶².

2.2.4.2 A autoridade de Jesus e seu poder de perdoar pecados (Mc 2,1-12//Mt 9,1-8//Lc 5,17-26)

Os Sinópticos apresentam outra ocorrência sobre a autoridade de Jesus. Trata-se da narrativa da cura do paralítico de Cafarnaum (cf. Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26). Distintamente da narrativa do possesso, o lugar da ação de Jesus é uma casa⁶³ onde ele ensina.

⁵⁹ Cf. MINNERATH, Jésus et le pouvoir, p. 16. – Cf. SEGALLA, Giuseppe. Redação e teologia dos evangelhos sinóticos. In: FABRIS, Rinaldo (org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 262-263.

⁶⁰ Cf. SEGUNDO, J. L. *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo-cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1994, p. 68-80.

⁶¹ Cf. MINNERATH, Jésus et le pouvoir, p. 15-16.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 17.

⁶³ Cf. GRASSO, Vangelo di Marco, p. 84. A casa em Mc é o lugar da escuta da palavra, da ação de Jesus e onde se reúne a multidão.

Sem dúvida, uma marca da complexidade do lugar religioso entre judeus da sinagoga e judeu-cristãos que se reuniam em casas de família⁶⁴.

É também no contexto de Cafarnaum que se manifesta outra faceta da autoridade de Jesus. O evangelho de Marcos narra a forma como Jesus assume a sua autoridade de perdoar pecados no episódio da cura do paralítico (cf. Mc 2,1-12). Diante da afirmação de Jesus de que os pecados do paralítico estão perdoados, os letrados ficam perturbados e interiormente questionam a autoridade de Jesus (cf. Mc 2,5-6). Novamente se apresenta o confronto entre os escribas e as ações de Jesus. Myers recorda que o argumento dos escribas “não é defesa da soberania de Javé, senão de seu próprio poder social. Como intérpretes da Torá e coguardiães da ordem simbólica, eles fiscalizam as decisões de dispensa de débito”⁶⁵.

Mc 2,8 sugere o vínculo íntimo de Jesus com Deus pela afirmação de que Jesus advinha os pensamentos dos escribas⁶⁶. De acordo com Pr 15,11, Deus, que tem toda a criação diante de si, é aquele que manifesta seu poder também no fato de conhecer os pensamentos humanos. O clímax é dado quando Jesus interroga os escribas sobre o porquê de pensarem daquela forma. E apresenta uma pergunta cuja resposta se dará na execução da cura do paralítico: “O que é mais fácil? Dizer ao paralítico que os pecados estão perdoados, ou dizer-lhe que carregue o leito e comece a andar?” (Mc 2,9).

Além da pergunta, Jesus justifica que a cura será realizada para que conheçam o poder do Filho do Homem (cf. Mc 2,10). O título designa uma dignidade transcendente e reclama para Jesus a força da autoridade nele significada⁶⁷. A ação, que é própria de Deus, foi realizada por Jesus, e a cura não tem outra finalidade senão a de confirmar que ele se encontra investido de autoridade pelo Senhor⁶⁸. A ênfase do evangelista não é colocada na cura, mas

⁶⁴ Cf. MANNS, Frédéric. *Le judéo-christianisme: mémoire ou prophétie*. Paris: Beauchesne, 2000, p. 292. A casa é a igreja onde se manifesta o perdão de Deus, rompendo com as doutrinas tradicionais que somente contemplavam o perdão vinculado ao ritualismo judaico.

⁶⁵ MYERS, O Evangelho de São Marcos, p. 197.

⁶⁶ Cf. FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002, p. 126.

⁶⁷ Cf. LANE, William L. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1995, p. 96.

⁶⁸ Cf. HOOKER, Morna D. *The Gospel according to St. Mark*. London: Continuum, 1991, p. 87. Essa autoridade exercida por Jesus não fica restrita à parusia, já na terra ela é exercida e demonstra que os atos de Jesus são representativos de Deus e carregados de divina autorização. – “É opinião praticamente unânime entre os pesquisadores que estudam o uso e o significado da expressão aramaica correspondente a Filho do Homem, que não se tratava de um título messiânico, nem tinha conotação apocalíptica; se Jesus fez uso de uma expressão idiomática aramaica, então ganha nova força a hipótese de que também a associava com as situações por ele vividas durante o seu ministério: a contestação de sua autoridade messiânica, o desprezo e a oposição das autoridades e a ameaça da morte violenta” (SCHERER, Odilo Pedro. “*Justo sofredor*”: uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo. São Paulo: Loyola, 1995, p. 146).

sim no perdão dos pecados, revelando uma resposta à fé dos que creem em Jesus⁶⁹. A autoridade de Jesus é a de quem foi enviado por Deus para executar uma obra de salvação que já não mais exige sacrifícios e cumprimento de preceitos⁷⁰. Essa obra se dá já no perdão dos pecados e na recuperação da saúde. A cura demonstra também que o desejo de Deus é o ser humano em movimento, na condição de liberdade, sem nada que o paralise. É Jesus rompendo com a ordem do mal e afirmando a plenitude do humano.

Os opositores de Jesus não têm, na narrativa, tempo para responder sobre o que seria mais fácil. A cena está montada de maneira a evidenciar que Jesus tem o domínio de toda a situação. Bovon, ao comentar a narrativa paralela em Lucas, afirma que o perdão não é mais fácil que o milagre; ao contrário, pois no perdão se revela uma dimensão mais profunda, de natureza incontrollável, o que é diferente do milagre, que parece ter uma natureza visível e controlável⁷¹.

A dimensão temporal delimita o espaço de ação do representante de Deus. É na terra que ele tem o poder de perdoar pecados. E é na condição humana que ele realiza esse perdão. O espetacular da cura parece ser, para o evangelista, o fato de que nela se confirma a autoridade de Jesus e, mais uma vez, o coloca em contraposição com os escribas. O conjunto da perícopes aproxima a pessoa de Jesus de uma representação plena de Deus, pois perdoa os pecados, conhece os pensamentos humanos e ainda liberta o paralítico da exclusão da doença. A autoridade de Jesus está radicada no seu caráter de porta-voz do próprio Deus⁷².

2.2.4.3 A autoridade de Jesus e seu poder-serviço (Mc 10,35-45//Mt 20,20-28//Lc 22,24-30)

Os sinópticos conservaram uma narrativa acerca da ambição dos discípulos, que interpretam equivocadamente o messianismo de Jesus. Por pensá-lo num plano meramente político, os filhos de Zebedeu pleiteiam os dois primeiros cargos no suposto futuro governo de Jesus. No contexto da ambição ou da busca por autoridade, a expressão *exousía* refere-se à

⁶⁹ Cf. TROCMÉ, Étienne. *L'Évangile selon saint Marc*. Genève: Labor et Fides, 2000, p. 66.

⁷⁰ Cf. NOUIS, Antoine. *L'aujourd'hui de l'Évangile: lecture actualisée de l'évangile de Marc*. Lyon: Réveil-Publications, 2003, p. 63.

⁷¹ Cf. BOVON, François. *L'évangile selon Saint Luc: 1-9*. Genève: Labor et Fides, 1991, p. 243.

⁷² Cf. FITZMYER, El Evangelio según Lucas, p. 523.

autoridade exercida pelos dominadores, os reis, os governadores. Autoridade essa que é caracterizada pela imposição de domínio sobre os súditos (cf. Mc 10,42//Mt 20,25)⁷³.

Os lugares que essas narrativas sobre a ambição ocupam no conjunto de cada evangelho têm grande significado. Marcos a coloca no movimento de subida para Jerusalém⁷⁴ e o anúncio da paixão (cf. Mc 10,32-34). O texto que então precede imediatamente a perícopes sobre a ambição é aquele que mostra Jesus como messias-servo⁷⁵. A narrativa que se segue à perícopes é a do cego Bartimeu, protótipo do verdadeiro discípulo (cf. Mc 10,46-52). Mateus também precede a narrativa contra a ambição com a cena do anúncio da paixão (cf. Mt 20,17-19). A cena seguinte é a da cura dos cegos de Jericó (cf. Mt 20,29-34). Lucas, por sua vez, encaixa a narrativa contra a ambição entre a refeição da última ceia (cf. Lc 22,7-23), com forte conotação litúrgico-eucarística, e a predição da negação de Pedro (cf. Lc 22,31-38). Apesar da mudança de contexto, observa-se em Lucas o mesmo apreço por situar a discussão no contexto da paixão e do discipulado.

Para os Sinópticos, a alusão à autoridade dos soberanos tem a finalidade de evidenciar a autoridade de Jesus. Embora não utilize o termo *exousía* nos versículos imediatamente posteriores, contrapõe-se ao modelo de autoridade humana a insistência de Jesus de que o discípulo deverá agir de forma contrária, como servo, δοῦλος (cf. Mc 10,44). “‘Escravo’ é eufemismo usado para indicar a vocação política do martírio”⁷⁶. Além dessa exortação, os evangelistas mantiveram a recordação da missão de Jesus como a de alguém que veio para servir e não para ser servido (cf. Mc 10,45//Mt 20,28). Lucas é quem, por colocar a cena na proximidade da última ceia, apresentará Jesus em meio aos discípulos como aquele que serve (cf. Lc 22,27c).

A autoridade de Jesus se fundamenta na sua capacidade de agir como servo e não como dominador; de agir distintamente dos moldes instituídos de poder, quase sempre marcados pela opressão. O poder de Jesus é o poder-serviço, é sua capacidade de servir e de

⁷³ Cf. FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Lucas: tradução e comentários. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 221. Lucas edita o final do v. aludindo ao fato de que, entre os pagãos, os que dominam sobre os povos são chamados de benfeitores (cf. Lc 22,25). O domínio realizado pelos governantes recebia respaldo ideológico através da autoproclamação de que eram “benfeitores”.

⁷⁴ Cf. MANICARDI, Il cammino di Gesù, p. 33.

⁷⁵ Cf. SCHNACKENBURG, Vangelo secondo Marco, p. 275. Jesus não é um revolucionário político, mas visa uma revolução no interior do discípulo, capaz de evidenciar uma superação do instinto de domínio. – Cf. GRASSO, Vangelo di Marco, p. 231.

⁷⁶ MYERS, O Evangelho de São Marcos, p. 338.

tornar essa atitude a referência para quem assimila o espírito do Reino. Esse poder-serviço se expressará de maneira inequívoca pela sua entrega na cruz. Contrariando as expectativas messiânico-políticas, Jesus será o servo sofredor, que se doa integralmente. A sua vida ganhará significado não pelo exercício do poder maravilhoso dos milagres, mas sim pela vitória sobre o mal pelo exercício do poder-serviço, expresso no amor e nas suas opções pelos mais humildes.

A contraposição entre as autoridades humanas e autoridade de Jesus demonstra como a comunidade cristã necessitou demarcar essa distinção, a fim de evitar que uma concepção messiânica com traços políticos sufocasse a obra realizada por Jesus. Ao transcender as expectativas políticas, os evangelistas necessitaram fundamentar e responder ao mistério da paixão e, nessa perspectiva, o serviço de Jesus tornou-se a expressão paradoxal de seu poder e autoridade.

2.2.4.4 A autoridade de Jesus e seu poder de agir em nome de Deus (Mc 11,27-33// Mt 21,23-27//Lc 20,1-8)

Numa cena bastante complexa, em que Jesus é confrontado por diversas lideranças religiosas, diante do auditório dos discípulos e do povo, os Sinópticos recriam uma atmosfera de animosidade, preparam para o relato da paixão e definem a autoridade do enviado a partir de uma discussão sobre as credenciais de Jesus. A versão lucana demonstra que o interesse não reside apenas na autoridade de Jesus, mas também numa justa explicação para sua entrada messiânica em Jerusalém, a aclamação dos discípulos e a purificação do templo⁷⁷.

A tensão inicial é marcada pelo lugar da ação: o Templo. Mateus e Lucas o apresentam como “ensinando no templo”⁷⁸. Marcos o relata como quem caminha pelo templo. Contudo, há unidade de sentido em determinar que ali se dará um confronto fundamental para o desfecho da narrativa. O templo é a sede de autoridade dos doutos da religião, dos constituídos com autoridade enquanto sacerdotes, escribas e anciãos⁷⁹.

⁷⁷ Cf. STUHLMUELLER, Evangelio según San Lucas, p. 393.

⁷⁸ Cf. TROCMÉ, L'Évangile selon saint Marc, p. 292.

⁷⁹ Cf. PEGUERO PÉREZ, Javier. *La figura de Dios en los diálogos de Jesús con las Autoridades en el Templo: lectura de Mc 11,27-12,34 a partir de su instancia comunicativa*. Roma: PUG, 2004, p. 82.

O diálogo é iniciado pelos opositores, ganhando uma tonalidade de inquérito⁸⁰ que tem como questão básica a pergunta pela autoridade de Jesus (cf. Mc 11,28//Mt 21,23//Lc 20,2), procurando determinar se se trata de uma autoridade profética, sacerdotal, régia ou messiânica e quem lha concedeu⁸¹. A postura das lideranças é compatível com o universo religioso de então em que, diante de alguém que se apresenta como enviado de Deus, se pode questionar a legitimidade de seus atos e a fonte de sua autoridade. A pergunta remete ao contexto dos envios bíblicos, pois manifesta a convicção de que Jesus não age por própria autoridade. Exigem dele a fundamentação de sua prática. Isso não significa que haja manifestação de fé por parte dos interrogadores. Eles tão somente parecem proceder de acordo com as expectativas de sua época⁸².

Essa narrativa demonstra que a fé poderia interferir nas decisões dos líderes religiosos. Caso acreditassem em Jesus, assumiriam que ele foi enviado por Deus e que em Deus reside, em última instância, a sua autoridade. Deveriam respeitá-lo como emissário que torna presente o seu outorgante. No entanto, a sua recusa, presente ao longo de todo o evangelho, ganha maior vivacidade quando Jesus toma a palavra e lhes propõe um dilema. Jesus condiciona a revelação da fonte de sua autoridade à resolução ou resposta ao dilema em torno da autoridade do batismo realizado por João Batista (cf. Mc 11,29//Mt 21,24), manifestando que ele possui autoridade e por isso pode interrogar⁸³. A pergunta feita por Jesus o recoloca no centro da narrativa e aumenta a tensão, pois ele menciona que pode revelar sua fonte de autoridade. Tanto nos versículos anteriores como agora, não se explicita o que Jesus fez.

Utilizam-se expressões genéricas: “fazes isso”, “faço essas coisas”. Os evangelistas parecem assim sugerir que a grande questão é a autoridade⁸⁴ do agir de Jesus, do conjunto de toda a sua vida. Tendo o texto como narrativa pascal, percebe-se nitidamente que o “fazes isso” refere-se não a um episódio isolado, mas ao modo de ser, agir e ensinar de

⁸⁰ Cf. GRAY, Timothy C. *The Temple in the Gospel of Mark*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 59-60. O tema da autoridade é apresentado num contexto de julgamento onde a imagem de Jesus é proposta como a do Filho do Homem que tem plena autorização para agir, inclusive para condenar o templo. Na boca de Jesus o termo *exousía* será repetido quatro vezes (cf. Mc 11,28 [2x].29.33).

⁸¹ Cf. PÉREZ, La figura de Dios, p. 163.

⁸² Cf. BOVON, L'Évangile selon Saint Luc, p. 53.

⁸³ Cf. PÉREZ, *Op.cit.*, p. 165.

⁸⁴ Cf. TAYLOR, Evangelio según San Marcos, p. 564. Principalmente, em função do lugar onde a cena se dá, a pergunta pela autoridade tem significado tanto de autoridade divina quanto de direito legal ou político.

Jesus. A pergunta proposta por Jesus remonta ao papel de João Batista como precursor e coloca as lideranças religiosas num impasse, forçando-as a assumir que não sabem se o batismo realizado por João era dos céus ou dos homens (cf. Mc 11,33//Mt 21,27//Lc 20,7).

A ignorância assumida das lideranças permite que Jesus não se revele àqueles que não têm fé, que não acreditam em suas palavras e em seu projeto. Ao mesmo tempo, reforça que Jesus é cômico de sua autoridade, pois não se intimida diante do interrogatório, inverte as posições ao colocar-se como um rabino que apresenta um enigma e é coerente ao que havia proposto. Os “sábios” de Jerusalém assumem que não conseguem discernir entre um verdadeiro e um falso profeta⁸⁵, exonerando Jesus de submeter-se aos seus julgamentos⁸⁶. Jesus evoca quem lhe concedeu autoridade porque somente os que nele acreditarem conseguirão aceitar que ela lhe foi dada pelo Pai. A narrativa se encaminha para que os discípulos e o povo assumam esse processo de ver nas ações de Jesus as ações de Deus.

O lugar dessa narrativa em cada um dos três evangelhos é significativo. Marcos a precede pelo sinal da figueira seca (cf. Mc 11,20-26), clara imagem de Israel que não produz frutos e de suas lideranças religiosas que não vivem de acordo com o projeto de Deus. Sucede a narrativa com a parábola dos vinhateiros (cf. Mc 12,1-12).

Mateus também a precede com o sinal da figueira seca (cf. Mt 21,18-22), mas a complementa com a parábola dos dois irmãos (cf. Mt 21,28-32). Nessa parábola, Jesus reafirma a sua legitimidade como enviado por Deus e mostra como aqueles que foram, inicialmente, chamados a trabalhar na vinha não cumpriram o combinado, não aceitando as exortações tanto de João Batista quanto de Jesus; enquanto que os tidos como pecadores realizam a vontade de Deus. É Jesus agindo como um legislador que determina, pelo esquema da parábola, aqueles que buscam o arrependimento e conversão.

Lucas conservou a parábola dos vinhateiros (cf. Lc 20,9-19) como texto sucessivo a essa polêmica sobre a autoridade de Jesus, contudo o precede pela purificação do templo (cf. Lc 19,45-48). O confronto estabelecido por esse ato de Jesus é apresentado como o motivo para as lideranças tramarem a sua morte. Ele, que entrou em Jerusalém como rei messiânico, age como quem zela pelo templo, correspondendo ao seu papel. Como em Marcos e Mateus, o debate sobre a autoridade de Jesus prepara para o relato da paixão.

⁸⁵ Cf. BARCLAY, William. *Mateo*. Barcelona: CLIE, 1997, v. 2, p. 300.

⁸⁶ Cf. MACKENZIE, John L. Evangelio según San Mateo. In: BROWN, Raymond E. et al. *Comentario bíblico San Jerónimo*. Madrid: Cristiandad, 1972, v. 3, p. 257.

2.2.4.5 A autoridade de Jesus e seu poder de curar pela palavra (Mt 8,5-17//Lc 7,1-10)

Mateus e Lucas narram a cura do servo do centurião. O tema da autoridade aparece na introdução ao pedido feito pelo centurião. Este evoca a sua condição de poder hierárquico para manifestar sua fé no poder de Jesus sobre a enfermidade de seu servo. O episódio se passa em Cafarnaum, porém o centurião é o personagem que representa o poder romano e a condição pagã. A fé do centurião é elogiada por Jesus e o pagão é colocado como modelo de fé.

Se o uso do termo “autoridade” fica restrito à fala do centurião, o aspecto mais amplo a que se refere está presente em toda a narrativa. O centurião manifesta que sabe que Jesus pode, tem a capacidade, de curar o seu servo. Além disso, aparece o tema da humildade quando o centurião afirma que não é necessário que Jesus vá até sua casa, pois acredita que apenas uma palavra de Jesus é eficaz para o que deseja (cf. Mt 8,8//Lc 7,7). O centurião acredita na palavra de Jesus, ele não exige nenhuma prova de sua legitimidade, nem requer um contato físico com o enviado. “A explicação (*eu também*) reconhece uma analogia com a *autoridade* de Jesus como alguém comissionado por Deus para manifestar o império de Deus sobre o pecado e a doença”⁸⁷. Possivelmente essa narrativa tinha também a intenção de demonstrar a abertura da salvação aos pagãos⁸⁸ e afirmar o poder da palavra de Jesus para aqueles aos quais não foi possível conhecê-lo.

As palavras do centurião acentuam a hierarquia de uma ação, demonstrando que em Jesus a palavra cumpre aquilo para o que foi destinada, dispensando o contato físico com o doente. Esse milagre assegura que há uma coerência entre a palavra de Jesus e a realidade por ela afirmada. Assim, o que Jesus diz se realiza. O texto de Mateus não informa que palavra Jesus teria dito, mas apenas afirma que se cumpre conforme a fé do centurião (cf. Mt 8,13). O poder de curar de Jesus fica então condicionado à fé. É graças a ela que ele pode agir e realizar a sua missão. Ao reconhecer a autoridade de Jesus é como se o centurião reconhecesse que Jesus é Deus⁸⁹.

Um elemento novo nesse caso é que Jesus, autorizado a agir pelo próprio Deus, estabelece um vínculo entre sua autoridade e a fé dos que desejam experimentar a salvação.

⁸⁷ CARTER, O Evangelho de São Mateus, p. 268-269. [grifo do autor]

⁸⁸ Cf. BOVON, L'évangile selon Saint Luc, p. 342. – Cf. L'EPLATTENIER, Charles. *Leitura do Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 78. Para o autor, a perícopes definiria os novos destinatários da salvação como os pequenos, os “sem-direito”.

⁸⁹ Cf. OVERMAN, Igreja, p. 132.

Evidencia-se que o milagre tem por objetivo afirmar a autoridade de Jesus e despertar para a inclusão dos pagãos. A salvação oferecida por Jesus é movimento dinâmico que exige uma resposta humana. O texto ainda oferece contrastes com as ocorrências em que os líderes religiosos, legítimos representantes de Israel, o rejeitam⁹⁰. O poder de Jesus contra a enfermidade é anúncio da ação transformadora de Deus que age por sua pessoa. Vencer as forças do mal é tarefa do messias.

O lugar desse relato em Mateus se contextualiza por outras curas, pois é precedido pela cura de um leproso logo quando Jesus conclui o sermão da montanha (cf. Mt 8,1-4) e sucedido pela cura da sogra de Pedro (cf. Mt 8,14-17). Lucas apresenta a narrativa da cura do servo do centurião depois do sermão da planície, que foi concluído com a exortação sobre a prática da palavra (cf. Lc 6,47-49). A narrativa é seguida pela ressurreição do filho da viúva de Naim (cf. Lc 7,11-17), colocando Jesus nos moldes dos profetas do Antigo Testamento que realizaram ressurreições (cf. 1Rs 17,17-24; 2Rs 4,32-37).

2.3 Jesus envia os discípulos

O verbo enviar, para os Sinópticos, refere-se mais aos discípulos de Jesus. Tal envio pode ser relativo à continuidade da missão de Jesus ou, simplesmente, para o desempenho de uma tarefa imediata. Em função disso, o discípulo de Jesus passa a ser chamado de “apóstolo”, enviado ou mensageiro. As ocorrências de envio que serão analisadas a seguir referem-se, pois, ao uso do verbo *apostéllō* associado aos discípulos de Jesus e suas tarefas ou mandatos.

2.3.1 E designou doze para estarem com ele e para os enviar a pregar (Mc 3,14)

Jesus subiu ao monte e chamou a si os que quis para designá-los apóstolos. “Subir ao monte” lança o leitor no ambiente do Antigo Testamento, onde as manifestações de Deus estavam associadas com montanhas sagradas. Assim, é a apresentação de Jesus como quem está no Sinai e vai formar um novo povo de Deus. Mc 3,14 fala que Jesus designou doze, número que evoca o passado tradicional de Israel, com dupla função⁹¹. Primeiramente, para estarem com ele, ou seja, para estabelecerem intimidade com Jesus, participando de sua vida, não segundo os moldes do rabinato, mas para chegar a ter a mesma autoridade de Jesus,

⁹⁰ Em Lc, só o v. 9b; em Mt os vv. 10b-12.

⁹¹ Cf. TAYLOR, Evangelio según San Marcos, p. 260.

caminho possível para a fé⁹². E, depois, para serem enviados a pregar. O v. 15 menciona o poder de expulsar demônios, portanto o agir dos enviados tem em vista a libertação do mal⁹³.

O envio dos apóstolos está diretamente associado ao próprio evangelho e, de alguma forma, reproduz aquilo que o Filho realiza: proclama a Boa-Nova. Nesse momento de formação do grupo dos doze, o envio não diz respeito à execução de tudo o que Jesus fez, mas apenas do que ele ensinou. Posteriormente, é que se concederá a capacidade de expulsar os espíritos maus. Como o evangelista narra que Jesus proclama a Boa-Nova, também o apóstolo por ele enviado deverá se deter nessa tarefa. O fato de terem estado com Jesus assegura que não ensinam a partir de outro conhecimento, mas sim porque conviveram com o mestre. Os discípulos são herdeiros da missão messiânica de proclamação e confronto instituída por Jesus⁹⁴.

No “final canônico” de Marcos, os apóstolos são exortados pelo Cristo a pregar o evangelho a toda criatura (cf. Mc 16,15). Sendo assim, o fato de caracterizar os apóstolos, já no início do Evangelho, como futuros enviados, estabelece, no plano narrativo, um domínio da parte de Jesus como quem determina a meta a ser alcançada. Além disso, colocá-los como enviados diz respeito à aceitação da pregação, no momento presente da escrita do texto, pois estão anunciando conforme lhes fora ordenado, e compete a eles assegurar a continuidade entre o tempo de Jesus e o tempo da comunidade eclesial⁹⁵.

2.3.2 O envio dos doze e a sua condição de ovelhas entre lobos (Mt 10,5// Mc 6,7//Lc 9,2)

Em Mt 10,5 os doze são enviados com instruções sobre o caminho aos destinatários prioritários, o conteúdo a proclamar e o modo de se comportar. Essas instruções combinam com o verbo “enviar”, pois demonstram que os enviados foram devidamente instruídos sobre a totalidade da missão, não se permitindo pensar que estejam procedendo por livre iniciativa ou de forma contrária ao seu emissor. É Jesus quem dá de sua autoridade aos discípulos e só depois os envia⁹⁶.

⁹² Cf. SOARES; CORREIA JUNIOR, Evangelho de Marcos, p. 171. – Cf. PESCH, Il vangelo di Marco, p. 33. Da comunhão com Jesus é que resulta o envio missionário dos doze. Desta forma, o vínculo entre a missão da comunidade e a pessoa e o anúncio do evangelho é demonstrado.

⁹³ Cf. GRASSO, Vangelo di Marco, p. 110.

⁹⁴ Cf. MYERS, O Evangelho de São Marcos, p. 207.

⁹⁵ Cf. MAZZEO, Michele. *I Vangeli sinottici: introduzione e percorsi tematici*. Milano: Paoline, 2001, p. 83.

⁹⁶ Cf. LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 8–17*. Salamanca: Sígueme, 2001, v. 2, p. 126.

O que eles são exortados a fazer parece ser uma assimilação da vida de Jesus. Segundo Mateus, as duas primeiras recomendações (cf. Mt 10,5-6) estão associadas ao privilégio salvífico de Israel, daí a recomendação de evitarem os gentios e samaritanos e procurarem as ovelhas perdidas de Israel⁹⁷. O próprio Jesus utilizou esse último argumento quando da cura da filha da mulher cananeia (cf. Mt 15,24); contudo, lá a aparente resistência de Jesus servia para mostrar a adesão dos pagãos. Jesus fora apresentado em Mt 2,6 como aquele que apascentaria o povo de Israel, mas depois da ressurreição os discípulos são enviados a todos os povos e, de alguma forma, revivem os encontros que Jesus teve também com os pagãos (cf. Mt 8,5-13 – centurião; Mt 8,28-34 – endemoninhados gadarenos; Mt 15,21-28 – mulher cananeia). Para Carter, as “ovelhas perdidas de Israel” são Israel na sua totalidade, enquanto nação desgovernada e abusada por falsos pastores⁹⁸.

Quanto ao que os enviados anunciam, a recomendação é de que proclamem que o reino dos céus está próximo e essa proximidade se vislumbra nos sinais que os apóstolos são exortados a realizar, conforme o poder que lhes foi dado em Mt 10,1 (cf. Mt 10,7-8). As credenciais dos enviados são as mesmas de Jesus. Isso demonstra como, para o evangelista, era importante associar a figura do apóstolo à do seu outorgante. Curar enfermos, ressuscitar mortos, purificar leprosos e expulsar demônios foram ações realizadas por Jesus.

Em relação à forma de proceder, o texto diz que devem se abster de posses, tendo apenas o necessário para o sustento, e que devem entrar nos povoados, permanecendo onde foram acolhidos, testemunhando contra os que não os acolherem (cf. Mt 10,9-14). Essas instruções estão relacionadas com a organização das primeiras comunidades cristãs.

Lc 9,2 apresenta o mesmo envio. O versículo precedente afirma que os doze foram convocados por Jesus e lhes foi dado poder e autoridade sobre todos os demônios e também para efetuarem curas. Após as diretrizes de Jesus, o texto diz que os doze saem percorrendo todas as aldeias, anunciando o evangelho e realizando curas (v. 6). Pelo fato de terem sido escolhidos por Jesus, os doze participam da mesma autoridade e do poder de libertar do mal e dos sofrimentos⁹⁹. Há uma ideia de completude da missão dos doze, pois se

⁹⁷ Cf. KEENER, Craig S. *The Gospel of Matthew: a socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009, p. 315.

⁹⁸ Cf. CARTER, O Evangelho de São Mateus, p. 306.

⁹⁹ Cf. FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Lucas: tradução e comentários. In: FABRIS, Rinaldo e MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 98. A *dýnamis* de Jesus se manifesta presente nos apóstolos e por meio dos gestos de salvação o reino de Deus é revelado.

refere às aldeias como a totalidade conhecida de povoados e também por mencionar que as curas eram realizadas por toda parte. Na perspectiva lucana, que depois em Atos amplia o aspecto missionário, certamente se tem a intenção de mostrar o avanço do evangelho, apesar das dificuldades e que os apóstolos são colaboradores do Messias¹⁰⁰.

Mateus e Lucas ainda complementam esses relatos de envio com uma exortação sobre a condição dos doze. São enviados como ovelhas em meio a lobos (cf. Mt 10,16a// Lc 10,1.3). A comparação feita por Jesus aponta para o conflito entre a comunidade cristã e a judaica, tendo, sem dúvida, como pano de fundo a polêmica de Jesus com as autoridades religiosas de sua época. Assim, da mesma forma como ele, uma ovelha, acabou sendo atacado pelos lobos, também os seus discípulos podem experimentar a mesma situação. Desta maneira, a recomendação de Jesus é complementada em Mateus com o “sede prudentes como as serpentes e simples como as pombas” (cf. Mt 10,16b). Lucas, além de fornecer um aspecto metodológico da missão, ao afirmar que são enviados de dois a dois (cf. Lc 10,1), opta por retomar as recomendações sobre o comportamento dos missionários, manifestando certa urgência do anúncio do Reino de Deus (cf. Lc 10,4-12). Mc 6,7 fala do envio de dois a dois, constituídos de autoridade sobre os espíritos imundos. Assim, a autoridade de Jesus, enquanto prerrogativa divina, é transmitida à comunidade na constituição dos Doze¹⁰¹.

2.3.3 Os enviados rejeitados e perseguidos (Mt 23,34//Lc 11,49)

Mateus e Lucas, partindo de uma tradição comum, após uma discussão de Jesus com os intérpretes da Lei, apresentam a crítica de Jesus às autoridades religiosas de Jerusalém. A eles são enviados, segundo Mateus, profetas, sábios e escribas (cf. Mt 23,34a), possivelmente numa coerência com a mentalidade judaica de seu auditório. Lucas menciona apóstolos no lugar de sábios e escribas (cf. Lc 11,49a), talvez em função de sua perspectiva mais universalista. A sorte desses enviados de Jesus também é apresentada com leves distinções. Mateus diz que alguns serão mortos e crucificados e outros açoitados e perseguidos nas sinagogas (cf. Mt 23,34a), ou seja, experimentarão o mesmo fim de Jesus¹⁰². Há clara influência do contexto do judaísmo formativo. Já Lucas opta por dizer que alguns serão mortos e outros perseguidos (cf. Lc 11,49a).

¹⁰⁰ Cf. ROSSÉ, Il Vangelo di Luca, p. 313.

¹⁰¹ Cf. AZEVEDO, Walmor Oliveira de. *Comunidade e missão no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 175. – Cf. SOARES; CORREIA JUNIOR. *Evangelho de Marcos*, p. 246.

¹⁰² Cf. CARTER, O Evangelho de São Mateus, p. 576. O autor menciona que a expressão “vossas sinagogas” traduz ideia de distância e hostilidade.

Os versículos seguintes, tanto em Mateus quanto em Lucas, retomam assassinatos de justos no Antigo Testamento (cf. Mt 23,35//Lc 11,50-51), criando uma conexão de rejeição aos enviados do Senhor que parte de Abel (cf. Gn 4,8-10) e chega ao sacerdote Zacarias (cf. 2Cr 24,20-22), evidenciando o comportamento resistente do povo e o agir assassínio de seus líderes diante das propostas do Senhor¹⁰³. Mateus amplia sua crítica com uma condenação à cidade de Jerusalém em que se afirma que a cidade mata os profetas e apedreja os que lhe foram enviados (cf. Mt 23,37) e revela uma assimilação de Mt 10,17-22¹⁰⁴. Em Lc 13,34 encontramos a mesma acusação contra a cidade, precedida pela afirmação de Jesus de que não convém ao profeta morrer fora de Jerusalém¹⁰⁵.

Para Mateus e Lucas, a rejeição ao evangelho é uma atitude coerente com o comportamento assassino presente na história de Israel. Sendo assim, a rejeição à pessoa de Jesus deve sinalizar também ao discípulo a sua condição de vulnerabilidade. Além disso, o fato de serem perseguidos os coloca na condição de bem-aventurados e confirma que, realmente, estão cumprindo sua missão (cf. Mt 5,11-12//Lc 6,22-23).

2.4 O envio da promessa do Pai sobre os discípulos (Lc 24,49)

Lucas, com sua obra em dois volumes, cria um nexos entre a ação de Jesus e a da comunidade cristã após a sua ressurreição. Em Lc 24,49 menciona-se que será enviada sobre os discípulos a promessa do Pai, ou seja, o Espírito. A recomendação de Jesus insiste no fato de que devem permanecer em Jerusalém até que do alto sejam revestidos de poder. Essa clara alusão a Pentecostes (cf. At 2,1-13) assegura o vínculo da missão de Jesus com a dos discípulos. A missão dos apóstolos e da Igreja se fundamenta na investidura oficial recebida do Ressuscitado¹⁰⁶. Se Jesus, em Lucas, é aquele que age porque o Espírito do Senhor o enviou a libertar (cf. Lc 4,18)¹⁰⁷, agora os discípulos são aqueles que devem receber esse

¹⁰³ Cf. OVERMAN, Igreja, p. 350. Para o autor, Mateus responsabiliza as autoridades judaicas pelo caos e pela destruição ligados à primeira revolta judaica contra Roma, em 66-67 d.C.

¹⁰⁴ Cf. TRILLING, Wolfgang. *Vangelo secondo Matteo*. Roma: Città Nuova, 2001, p. 402.

¹⁰⁵ Cf. FITZMYER, El Evangelio según Lucas, p. 580.

¹⁰⁶ Cf. FABRIS, O Evangelho de Lucas, p. 246.

¹⁰⁷ Cf. L'EPLATTENIER, Charles. *Leitura do Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 264. – O Espírito de Deus que deu poder a Jesus durante sua missão é agora prometido à comunidade e em At 2,1-21 manifestará a fidelidade de Deus ao Filho. Cf. BYRNE, Brendan. *The hospitality of God: a reading of Luke's Gospel*. Strathfield: St Pauls, 2000, p. 192.

mesmo Espírito para agir em nome de Jesus. O Senhor ressuscitado continua a sua obra na comunidade pela ação do Espírito¹⁰⁸.

O fato de Jesus enviar o Espírito demonstra sua alta posição junto do Pai. É pela pessoa de Jesus que a promessa do Pai se realiza. Jesus pode ofertar à comunidade aquele dom que recebeu do Pai. O versículo precede a narrativa da ascensão quando Jesus, tendo cumprido sua missão, é elevado ao céu enquanto é adorado pelos seus discípulos (cf. Lc 24,50-53). “A potência do Espírito é a habilitação carismática dos enviados, não como força anônima ou mágica, mas como sinal da presença permanente do Senhor ressuscitado”¹⁰⁹. Isso torna-se ponto determinante da identidade cristã, pois o Espírito Santo é aquele que manifesta a presença atualizadora de Cristo e não o contrário¹¹⁰.

2.5 Envio de anjos por parte de Deus (Lc 1,19.26)

Lucas privilegia a mediação divina pelos anjos. Deus entra em contato com o mundo através de seus anjos, designando o valor da história que o evangelista quer narrar¹¹¹. Há duas ocorrências de envio em Lucas que se referem a Gabriel, o mensageiro de Deus. A sua tarefa é anunciar os nascimentos de João e de Jesus. Os paralelismos desses anúncios são bastante evidentes. Gabriel apareceu em Dn 8–10 como o intérprete que ajuda o profeta a compreender o significado das setenta semanas de anos como o tempo que passará até cessar a transgressão do povo e ser ungido o Santo dos Santos (cf. Dn 9,24). Lucas coloca os anúncios de João e Jesus como o cumprimento desse tempo, concebendo a figura de Gabriel como de um mensageiro escatológico¹¹².

Gabriel é enviado¹¹³ a um representante das tradições de Israel, Zacarias, e a uma jovem, símbolo das esperanças de um povo. O esquema da mensagem é quase o mesmo, passando da saudação a uma exortação típica das teofanias (“não temas”) e concluindo com o

¹⁰⁸ Cf. ROSSÉ, Il Vangelo di Luca, p. 120.

¹⁰⁹ FABRIS, O Evangelho de Lucas, p. 246.

¹¹⁰ Cf. BOVON, François. *Luc le théologien*. Genève: Labor et Fides, 2006, p. 224. Bovon resume a discussão iniciada por Schweizer acerca da relação entre Jesus e o Espírito. Para Eduard Schweizer, diferente de Mateus e Marcos, em Lucas Jesus não é um submisso ao Espírito, mas sim o seu mestre. Bovon ressalta que Jesus só será mestre do Espírito na hora de sua elevação, quando o transmite a seus discípulos.

¹¹¹ Cf. CASALEGNO, Lucas, p. 77. Lucas recorre aos modelos interpretativos do Antigo Testamento, demonstrando que há continuidade entre a história da ação de Deus no passado e no presente de sua narrativa.

¹¹² Cf. ROSSÉ, Il Vangelo di Luca, p. 48. – Cf. HILL, Brennan R. *Jesus, the Christ: contemporary perspectives*. Mystic: Twenty-Third Publications, 2004, p. 95.

¹¹³ Cf. FITZMYER, El Evangelio según Lucas, p. 85. Ressalta o uso da “passiva teológica” na narrativa dos anúncios.

anúncio propriamente dito. O nome das duas crianças é acompanhado daquilo que representam e, no caso de Jesus, Lucas já o apresenta como Filho de David e Filho de Deus, colocando Maria como sua primeira discípula¹¹⁴. A missão de Gabriel na narrativa do anúncio a Maria se distingue da anterior por revelar a gratuidade de Deus. Se para Zacarias o anúncio é uma resposta de Deus às suas preces, para Maria ele é a revelação de quem é o salvador que continua agindo junto de seu povo¹¹⁵.

Interessante notar que, tão logo o anjo cumpre sua missão, realiza-se o que foi anunciado e ele desaparece da narrativa¹¹⁶. Gabriel é o enviado para comunicar os desejos de Deus, estabelecendo o intercâmbio entre as esferas celeste e terrestre. É o mensageiro que transita entre céu e terra e comunica aos humanos uma mensagem/palavra de Deus que é eficaz, pois se realiza prontamente, mesmo quando o interlocutor não acredita naquilo que ouviu, como é o caso de Zacarias (cf. Lc 1,18-20).

2.6 Envio de anjos por parte do Filho do Homem (Mt 13,41; 24,31; Mc 13,27)

Em Mt 13,41, na explicação sobre a parábola do joio, Jesus afirma que, da mesma forma como se junta o joio para queimá-lo, no fim dos tempos o Filho do Homem mandará os seus anjos para colher tudo o que causa escândalo. A imagem é de uma purificação da terra, pois os anjos extirparão todas as causas de queda e todos os que cometem iniquidades¹¹⁷. Esses não participarão do Reino do Filho do Homem. É uma imagem do triunfo de Deus sobre o mal presente no mundo¹¹⁸. Os enviados cumpririam essa missão, realçando o poderio de Deus e evitando que os discípulos sejam vencidos por algum tropeço.

¹¹⁴ Cf. BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 331-332.

¹¹⁵ Cf. GERBER, Daniel. « Il vous est né un Sauveur »: la construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes. Genève: Labor et Fides, 2008, p. 62.84.

¹¹⁶ Westermann afirma que os anjos estão ligados a um momento mais primitivo da história da humanidade, estabelecendo a relação entre Deus e história. Duas observações são importantes: a) as narrativas dos anjos são pontuais, elas não permitem por si mesmas estabelecer um contexto, daí que sua atuação junto da humanidade é sempre no momento presente, não estando vinculados nem ao passado nem ao futuro; b) os anjos pululam morbidamente em tempos de retorno ao “infantil”, ao irreal. Cf. WESTERMANN, Claus. *O anjo de Deus não precisa de asas: o que a Bíblia diz sobre os anjos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 62-65.

¹¹⁷ Cf. OVERMAN, Igreja, p. 221. Segundo Overman, iniquidade (ανομία) é todo “tipo de ação, comportamento ou atitude contrário à interpretação mateana da Lei e da natureza do seguimento ensinado por Jesus”.

¹¹⁸ Cf. CARTER, O Evangelho de São Mateus, p. 376.

Mt 24,31 e Mc 13,27 falam do envio de anjos pelo Filho do Homem com a finalidade de reunir os escolhidos dos quatro cantos da terra¹¹⁹. O envio de anjos seria uma atribuição própria de Deus, e então os evangelistas querem realçar a autoridade de Jesus enquanto Filho do Homem, pois lhe foi dado todo o poder tanto no céu como na terra (cf. Mt 28,18). Reunir os eleitos recorda a ação de Deus que promete em Dt 30,4 que, mesmo que o povo se dispersasse, ele o congregaria. Zc 2,6 fala da dispersão do povo¹²⁰.

2.7 Envio nas parábolas (Mt 21,34.36.37//Mc 12,1.2.4.5.6//Lc 20,10.11.12.13)

A parábola dos vinhateiros homicidas, narrada pelos Sinópticos, mostra a condenação das autoridades religiosas que insistem em rejeitar as propostas de Deus manifestadas pelo seu Filho Jesus¹²¹ (cf. Mt 21,34.36.37//Mc 12,1.2.4.5.6//Lc 20,10.11.12.13). A parábola funciona como uma grande recordação do comportamento hostil dos líderes religiosos. Eles são apresentados como arrendatários da vinha que se apossam dela e não aceitam os enviados que se lhe apresentam com solicitações do dono da vinha. Os enviados são maltratados, violentados, mortos. Em Mc e Lc, o último a ser enviado, numa tentativa derradeira de recolher os frutos de sua posse, é o próprio “filho amado” (cf. Mc 12,6; Lc 20,13). Reconhece-se na expressão a imagem de Jesus e se recorda por ela Isaac (Cf. Gn 22,2) e o amado dono de vinha fertilíssima (cf. Is 5,1)¹²².

É uma clara alusão à rejeição sofrida pelos profetas enviados a Israel, que se verifica também em relação a Jesus e que culminará com sua execução¹²³. Sob a perspectiva do envio o texto demonstra o quanto o enviado se dedica à sua missão, a ponto de dar a vida

¹¹⁹ Cf. SCHNACKENBURG, Vangelo secondo Marco, p. 339. O teor apocalíptico do texto esconde uma palavra de exortação e conforto para o tempo presente. Mais que influência da apocalíptica judaica, o texto demonstra coerência com o anúncio da paixão de Mc 8,31 onde o título Filho do Homem é aplicado a Jesus no sentido de que ele possui uma autoridade divina, pois é o Messias (p. 191).

¹²⁰ Myers vê na referência às extremidades de céu e da terra a aurora de um novo mundo, um universo renovado, onde permanece apenas o poder de Deus. Cf. MYERS, O Evangelho de São Marcos, p. 409. – Para Taylor, a reunião do povo disperso era uma esperança bastante familiar à tradição bíblica: Is 11,11.16; 27,12; Ez 39,27; Zc 2,6-11; Sl 105,47; 146,2. Cf. TAYLOR, Evangelio según San Marcos, p. 625-626.

¹²¹ Cf. FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 809.

¹²² Cf. JOHNSON, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. Collegeville: Liturgical Press, 1991, p. 305.

¹²³ Cf. OVERMAN, Igreja, p. 325. Overman vê, além da questão da morte dos enviados, e, particularmente, a morte de Jesus; outra relacionada à teodiceia, que é a da destruição de Israel que aconteceu na época de Mateus. Assim, o texto responderia também à pergunta: “Como e por que Jerusalém foi destruída e quem foi o responsável por isso?”.

para concretizar a tarefa que lhe foi proposta. A fidelidade do enviado o impede de qualquer negociação que seja contrária aos interesses do proprietário¹²⁴.

3 Envio nos Atos dos Apóstolos

Os Atos dos Apóstolos nos dão uma visão de como a comunidade cristã compreendeu sua tarefa de continuadora da missão de Cristo. Nessa segunda parte da obra lucana há apenas duas menções ao envio de Jesus ou da palavra de Jesus. As demais tratarão do envio de pessoas para realizar alguma obra ou tarefa ligada à expansão do Evangelho.

3.1 Jesus, o Messias enviado e portador da palavra de Deus (At 3,20; 10,36)

A primeira ocorrência de envio relacionada a Jesus se dá quando Pedro faz seu discurso no Templo. Em At 3,20, Pedro exorta os ouvintes à conversão apresentando Jesus como o Messias que é enviado da parte de Deus, ligando o momento presente à toda história da salvação¹²⁵. O verbo “enviar” está no futuro, permitindo a compreensão de que o envio já dado se repita àqueles ouvintes, não remetendo à encarnação mas sim à parusia¹²⁶. Trata-se de uma compreensão apocalíptica, expressa pelas imagens de renovação e da vinda de Jesus caracterizada como um envio¹²⁷. É preciso converter-se para que o Senhor envie o Cristo que já foi pregado, o conhecido Jesus, ou seja, converter-se para acolher aquele que vem como salvador. Para Lucas, “conversão, fé e perdão dos pecados são três momentos do processo salvífico que têm a sua iniciativa em Deus e o centro de realização em Jesus”¹²⁸.

Pedro interpreta que em Jesus se cumpriram todas as profecias e, inclusive, aproxima a pessoa de Jesus com a de Moisés¹²⁹ ao recordar, em At 3,22-23, que o grande líder

¹²⁴ Cf. ALETTI, Jean-Noel. *Jesu-Cristo: ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?*. Salamanca: Cervantes, 2000, p. 216, nota 34. Aletti, de maneira precisa, afirma que o tema do envio do Filho por Deus está presente na parábola apenas de modo indireto.

¹²⁵ Cf. BOVON, *Luc le théologien*. Genève: Labor et Fides, 2006, p. 154.

¹²⁶ Cf. MARGUERAT, Daniel. *Les Actes des Apôtres: 1-12*. Genève: Labor et Fides, 2007, p. 133. Uma tradição do retorno de Elias pode ter influenciado tal uso do envio.

¹²⁷ Cf. ROLOFF, Jürgen. *Hechos de los Apostoles*. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 107-108. – Também Bianchi concorda que a imagem de restauração presente no texto é devedora da escatologia judaica. Assim, a referência de Pedro à segunda vinda de Jesus, obedecendo a um desejo de Deus, corrobora para uma ideia de restauração da ordem primordial, inclusive, com a ideia de recondução de Israel à própria terra. Cf. BIANCHI, Francesco. *Atti degli Apostoli*. Roma: Città Nuova, 2003, p. 47.

¹²⁸ FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 90.

¹²⁹ Cf. KÜRZINGER, Josef. *Atti degli Apostoli*. 3. ed. Roma: Città Nuova, 1982, p. 103-104. Se Moisés é o salvador e guia de Israel na libertação da escravidão e da miséria, Jesus é o salvador e guia do novo povo de Deus. Em Jesus Cristo se decide tanto a salvação quanto a condenação do mundo.

havia anunciado que outro profeta semelhante a ele seria suscitado por Deus e quem não o ouvisse seria exterminado (cf. Dt 18,15.18). Moisés, o enviado, está colocado como o profeta que fala desse novo profeta messiânico, chamado por Pedro como aquele que será enviado por Deus aos que se converterem.

A segunda ocorrência de envio relacionada a Jesus encontra-se em At 10,36. Novamente será da boca de Pedro, no contexto da conversão de Cornélio, que virá a afirmação de que a palavra foi enviada por Deus por intermédio de Jesus Cristo, anunciando a paz aos filhos de Israel. Na tradição lucana não há traços de compreensão de Jesus como o *Lógos*, e, portanto, o termo palavra do v. 36 refere-se não à pessoa de Jesus, mas ao que ele manifestou da parte de Deus. A palavra é que foi enviada aos filhos de Israel, mas tal se deu através de Jesus. A finalidade dessa palavra enviada é suscitar a paz, ajudando a compreender que Deus não faz acepção de pessoas (cf. At 10,34).

3.2 Recordação de enviados bíblicos (At 7,12.34-35)

Por duas vezes o livro dos Atos dos Apóstolos recorda enviados da tradição veterotestamentária. Estêvão, em seu discurso (cf. At 7,1-53), repassa a história de Israel sob a perspectiva das constantes ações de Deus em favor de seus justos. Em At 7,12 ele menciona o fato de Jacó ter enviado seus filhos para buscar alimento no Egito. At 7,9-16 é um resumo da história de José do Egito. Sendo assim, o fato de recordar o envio dos filhos de Jacó evoca em Lucas não o seu papel de enviado para salvar o povo, mas sim a ação de Deus, que o protegeu da maldade humana e impediu que ela triunfasse nas vicissitudes do patriarca¹³⁰. Estêvão afirma que, apesar dos ciúmes dos patriarcas que venderam José aos egípcios, Deus estava com ele (v. 9).

At 7,17-51 recorda as ações de Moisés. Em At 7,34.35, o profeta é apresentado como o enviado por Deus enquanto chefe e libertador. O v. 34 é uma repetição de Ex 3,10. O v. 35 insiste que Moisés foi o enviado constituído chefe e juiz, mediante a aparição do anjo na sarça. Apesar de Ex 19 não mencionar anjo, mas o próprio Deus, o v. 35 recorda que foi no Sinai que Moisés foi comissionado para a sua missão.

Após recordar os dois enviados, Estêvão relembra que todos os profetas foram perseguidos e mortos (cf. At 7,52) e que os seus ouvintes se tornavam também homicidas e traidores por não aceitarem Jesus como o Filho do Homem, salvador da humanidade (cf.

¹³⁰ Cf. CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos: estudo da teologia lucana da missão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 166.

At 7,55-56). Colocando Estêvão na mesma condição dos profetas bíblicos, os Atos apresentam o seu apedrejamento, manifestação clara da rejeição sofrida pelos primeiros cristãos (cf. At 7,57-60).

3.3 Pessoas enviadas em missão

3.3.1 Ananias enviado a Saulo (At 9,17)

O relato do comissionamento de Ananias para visitar Saulo em nome de Deus reproduz os esquemas vocacionais. Ananias é chamado pelo nome durante uma visão e responde prontamente “Eis-me aqui, Senhor!” (cf. At 9,10). A tarefa a ser realizada é apresentada pelo Senhor com indicativos precisos, tais como o endereço onde o destinatário se encontra, o nome de Saulo, sua atividade no momento, alusão à visão que Saulo teve (cf. At 9,11-12). A reação de Ananias é parcialmente coerente com os relatos vocacionais, pois na sua recusa de ir até Saulo o que está em jogo não são as suas capacidades, mas sim a identidade do destinatário, em função das informações que possui acerca do perseguidor dos cristãos (cf. At 9,13-14)¹³¹. O v. 15 apresenta uma informação importante. Quem está comissionando Ananias é Jesus Cristo, pois ele indica que Saulo está autorizado a prender todos os que invocarem o “teu nome”, clara referência aos seguidores de Cristo.

O Senhor responde, ordena que Ananias vá e qualifica Saulo como instrumento escolhido por ele para levar o seu nome perante as nações pagãs, os reis e os israelitas (cf. At 9,15-16). Ananias faz o que lhe foi indicado, entra na casa, e ao impor as mãos sobre Saulo menciona que foi o Senhor quem o enviou para que pudesse recuperar a vista e ficar repleto do Espírito Santo (cf. At 9,17). Embora o Senhor não tenha mencionado que sua tarefa seria a de conceder o dom do Espírito a Saulo, pois apenas se sugeriu a recuperação da vista (cf. At 9,12), é evidente que a função de Ananias na narrativa é de quem parte do Senhor para conceder a Saulo o atributo necessário para a sua função de apóstolo das nações.

O relato dessa visita de Ananias ilustra como o envio se deu e como a sua ação só tem sentido se vinculada ao outorgante que o enviou. Ao mencionar que foi enviado, Ananias valida aquilo que está realizando e confere, pela autoridade de seu comissionamento, um poder a Saulo. Ananias é um enviado do Senhor, ou seja, de Cristo, porém o relato está organizado de maneira similar aos enviados de Deus. Isso aponta para a nova condição de Cristo junto do Pai.

¹³¹ Cf. MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do Cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003, p. 213.

Além disso, o relato da visão de Ananias faz paralelo com a visão que Saulo teve no caminho de Damasco. Então, a partir dessas visões se estabelece a função dos enviados e as atividades a serem realizadas por eles se vinculam a uma ação divina¹³². Ananias cumpre seu papel de enviado e somente será recordado por Paulo em At 22,12. Fica evidente que o envio de Ananias é pontual, para uma tarefa específica, tendo suprimida sua procuração, imediatamente após a realização da tarefa.

3.3.2 Solicitação de que se envie mensageiros a Jope (At 10,5.8)

Em At 10,1-8 encontramos o relato da visão de Cornélio. O centurião depara-se com um anjo, que o interpela e ordena que mande homens a Jope para buscar Simão Pedro (cf. At 10,4-5). Cornélio não é, propriamente, comissionado para a tarefa, mas deve enviar outros. O envio, nesse caso, foi de homens caracterizados como mensageiros, não instituídos de autoridade, mas apenas incumbidos de buscar Pedro. Talvez nesse relato a atenção se volte para o fato de se mencionar um anjo (enviado de Deus) que indica a necessidade do envio de mensageiros e, por fim, a ação imediata de Cornélio de enviar a Jope dois homens de sua casa acompanhados de um soldado piedoso (At 10,8). Cornélio é um personagem de segunda ordem, pois o que interessa na narrativa é a figura de Pedro. Contudo, enquanto enviado, pode-se dizer que Cornélio “não é praticamente mais que um objeto que Deus toma para convencer a Pedro da ideia fundamental de que os pagãos adeptos não profanam a comunidade salvífica de Jesus Cristo e, portanto, podem perfeitamente ser admitidos nela”¹³³. Importa ressaltar que a série de intervenções divinas apresentadas no c.10 assinala a importância do novo tempo, pois no Antigo Testamento tais intervenções não se davam com tanta frequência¹³⁴.

3.3.3 O envio de homens a Antioquia junto com Paulo e Barnabé (At 15,3.22.25.27.30.33)

Em At 11,29-30, os discípulos de Antioquia enviaram auxílio para os irmãos de Jerusalém através de Barnabé e Saulo. Novamente essa dupla, acompanhada de outros, será enviada a Jerusalém com a finalidade de discutir a questão da circuncisão (cf. At 15,3). Após

¹³² Marguerat, inspirado em Aletti, define que nos Atos dos Apóstolos “as intervenções divinas podem assumir três funções distintas. Ou elas precedem os acontecimentos, e assumem uma função *programática* (em forma de visão, sonho ou oráculo); [...]. Ou elas exercem uma função *performativa*, no momento em que Deus intervém salvando, punindo ou guiando o curso dos acontecimentos; [...]. Ou então elas cumprem um função *interpretativa*, quando se situam após os acontecimentos, para lhes indicar o sentido ou para justificá-los; [...]” (*Ibid.*, p. 98.). [grifos do autor]

¹³³ Cf. ROLOFF, Jürgen. *Hechos de los Apostoles*. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 224.

¹³⁴ Cf. MARGUERAT, A primeira história, p. 215.

a assembleia de Jerusalém e o acordo acerca dos preceitos a serem seguidos pelos cristãos (cf. At 15,5-21), é enviada uma comitiva a Antioquia, região onde surgiu o conflito, com o objetivo de esclarecer alguns pontos da vivência cristã e sua identidade (cf. At 15,1-4).

A decisão tomada pela assembleia é comunicada por escrito, mas será levada pelos membros da comunidade, acompanhados por Paulo e Barnabé. Os enviados Judas e Silas têm a tarefa de comunicar de viva voz o conteúdo da carta (cf. At 15,27), sendo, portanto, mensageiros autorizados para interpretar a mensagem apresentada, cuja reputação é afirmada como a de notáveis entre os irmãos (cf. At 15,22).

Por três vezes se utiliza o verbo enviar (cf. At 15,22.25.27), sendo que nas duas primeiras se usa *pémpō* e na última *apostéllō*. A comunidade de Jerusalém quer evidenciar que os seus representantes têm legitimidade suficiente para definir as práticas religiosas a serem assumidas em Antioquia, Síria e Cilícia (cf. At 15,23). O fato de serem acompanhados por Paulo e Barnabé corrobora tal autoridade, ainda mais por se ter mencionado que esses dois são homens que expuseram suas vidas pelo nome de Cristo (cf. At 15,26).

O resultado dessa missão é apresentado a partir do v. 30, onde novamente se menciona a condição de enviados dos mensageiros. Judas e Silas devem, além de ler a carta, referir de palavra o mesmo que os dirigentes escreveram¹³⁵. Eles leem a carta (cf. At 15,31), de alguma forma a complementam, pois consolam e fortalecem os irmãos com conselhos, pois eram também profetas (v. 32). Segundo Casalegno, Lucas evoca o sentido etimológico do termo profeta, porque devem falar em nome de Deus aos de Antioquia¹³⁶. Após essa convivência Judas retorna e Silas opta por permanecer por mais tempo junto com Paulo e Barnabé na comunidade antioquena (cf. At 15,33-35). As duas ocorrências de envio em At 15,30-35 são com o verbo *apostéllō*.

3.3.4 Paulo envia à Macedônia Timóteo e Erasto (At 19,22)

Paulo decide interiormente, sabendo que tal desejo faz parte da vontade de Deus, ir a Jerusalém e Roma (cf. At 19,21). Antes, porém, de seguir a viagem que passará pela Macedônia, Paulo para lá envia Timóteo e Erasto (cf. At 19,22). Os dois são apresentados como seus auxiliares, contudo o texto não explicita qual a missão desses dois enviados. De

¹³⁵ Cf. RIUS-CAMPS, Josep. *El camino de Pablo a la misión de los paganos: comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28*. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 81.

¹³⁶ Cf. CASALEGNO, Ler os Atos dos Apóstolos, p. 287.

acordo com Murphy-O'Connor, a viagem à Macedônia tinha por finalidade controlar os judaizantes, tarefa que será realizada posteriormente por Paulo, conforme 2Cor 1,16¹³⁷.

3.3.5 Discurso de Paulo em que afirma que foi enviado (At 26,17)

No discurso de Paulo diante do rei Agripa encontramos o uso do verbo *apostéllō*. Paulo reconta a visão que teve no caminho para Damasco e como experimentou a revelação de Cristo à sua pessoa. Em At 26,17 Paulo recorda que uma das falas do Senhor na visão era a de que ele é enviado aos gentios. No relato de At 9,15 é a Ananias que se informa sobre o envio de Paulo aos gentios. Mas na defesa diante de Agripa, Paulo apresentará sua missão como o argumento que o qualifica como enviado (cf. At 25-26). Marguerat credita isso ao futuro papel de Paulo e, citando Bechter, assinala que, diferente de At 9, o comissionamento de Paulo provém exclusivamente do Jesus celeste¹³⁸. A sua missão é clara: abrir os olhos dos gentios e convertê-los das trevas para a luz, de Satanás para Deus, a fim de santificá-los (cf. At 2,18). Paulo reconhece que, antes de lançar-se no anúncio do Evangelho junto aos gentios, permaneceu em Damasco, em Jerusalém e regiões da Judeia (cf. At 26,19-20).

Paulo é o enviado de Cristo, pois foi por ele comissionado, segundo esse relato junto de Agripa. Na verdade, importa ressaltar aqui que Lucas faz releituras da revelação do Senhor a Paulo, permitindo compor uma imagem do apóstolo que se coadune com a de um enviado. Contudo, o termo apóstolo usado por Paulo diz respeito ao seguimento de Jesus Cristo e não de um envio direto da parte de Deus ou por ele outorgado.

4 Envio nos escritos paulinos

A cristologia paulina, embora considere o envio de Jesus, geralmente, não faz uso dos verbos *apostéllō* e *pémpō* para designar sua missão. Os envios mencionados por Paulo estão mais relacionados aos colaboradores da missão do apóstolo. Existem também textos análogos em que se subentende a ideia de envio ou de uma missão do Filho (cf. Fl 2,6-11; Ef 1,3-14).

¹³⁷ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 302.

¹³⁸ MARGUERAT, A primeira história, p. 219.

4.1 Jesus, o enviado na plenitude dos tempos em carne semelhante à do pecado para tornar filhos de Deus (Gl 4,4,6; Rm 8,3)

Em Gl 4,4 Paulo menciona que Deus sempre se comunicou com a humanidade, mas na plenitude dos tempos Deus enviou¹³⁹ o seu Filho, nascido de uma mulher. Paulo quer falar da condição humana de Jesus e de sua sujeição à lei¹⁴⁰. Contudo, ao usar o verbo enviar Paulo remete o leitor à profunda convivência do Filho com Deus, distinguindo-o daqueles que serão adotados por meio dele¹⁴¹. O envio do Filho de Deus marca a transitoriedade da Lei. A Lei tem sua função apenas no tempo anterior, aquele do aprisionamento da humanidade ao pecado¹⁴². Ferreira chama a atenção para o fato de que o envio do Filho é uma intervenção divina, como o será o envio do Espírito, que rompe com o messianismo judaico e apresenta o projeto libertador do Pai¹⁴³. Enviar o Filho é promover a adoção desejada por Deus¹⁴⁴.

É em função de se terem tornado filhos no Filho, uma adoção realizada pelo Filho, que o Pai envia o Espírito Santo sobre os crédulos em Jesus (Gl 4,6)¹⁴⁵. Essa intervenção divina cria um vínculo de intimidade entre a humanidade e o Pai, passando pelo Filho. É o Espírito do filho¹⁴⁶ que então permite aos humanos redimidos chamar a Deus de Abba e agir como maduros na fé¹⁴⁷.

¹³⁹ Cf. FUNG, Ronald Y. K. *The epistle to the Galatians*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1988, p. 181. O fato de usar o verbo enviar, embora não seja uma declaração cristológica de Paulo, revela seu pensamento acerca da preexistência do Filho (cf. 1Cor 9,6; 10,4; Col 1,15-17).

¹⁴⁰ Cf. BIANCHINI, Francesco. *Lettera ai Galati*. Roma: Città Nuova, 2009, p. 104. A modalidade de envio do filho não é gloriosa, mas apresenta sim um aspecto de humilhação. Ao dizer “nascido de mulher” indica condição humana e também a sua fragilidade.

¹⁴¹ Cf. VANHOYE, Albert. *Lettera ai Galati*. Milano: Paoline, 2000, p. 107. A sugestão da preexistência do Filho funciona para distingui-lo dos outros humanos, contudo, ele permanece sujeito à lei, num claro sinal de humildade. Também a preexistência do Espírito será suposta em Gl 4,6.

¹⁴² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. Carta aos Gálatas. In: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (II)*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 79.

¹⁴³ Cf. FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 130. – Matera também concorda que as menções ao envio em Gl 4,4,6 expressam a iniciativa do Pai. Cf. MATERA, Frank J. *Galatians*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 150.

¹⁴⁴ Cf. REUMANN, John. Adopt, Adoption. In: GOWAN, Donald E. *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*. Louisville: Westminster John Knox, 2003, p. 4.

¹⁴⁵ Cf. TARAZI, Paul Nadim. *Galatians: a commentary*. New York: St. Valdimir's Seminary, 1994, p. 200.

¹⁴⁶ Cf. ZORZOLI, Ruben O. *Gálatas, Efésios, Filipenses, Colosenses y Filemón*. El Paso: Mundo Hispano, 2001, p. 69. Embora existam expressões similares (Fl 1,19; Rm 8,9), “espírito do Filho” ocorre somente em Gl 4,6.

¹⁴⁷ Cf. BARCLAY, William. *Gálatas e Efésios*. Barcelona: CLIE, 1995, p. 58. – Cf. VANHOYE, *Lettera ai Galati*, p. 110.

Em meio à distinção entre espírito e carne, Paulo, em Rm 8,3, afirma que Deus enviou o Filho à semelhança da carne do pecado, condenando por ele, na carne, o pecado¹⁴⁸. No caso de Romanos tal uso ajuda a compreender a condição espiritual de Jesus, não em oposição à condição humana, mas como fundamento necessário para que o pecado seja destruído. Rm 8,3 pode ser melhor compreendido se aproximado de Gl 4,4, trata-se do envio do Filho na condição humana¹⁴⁹.

Ao dizer que o Filho foi enviado numa carne semelhante à do pecado, Paulo expõe sua compreensão da encarnação. O Filho de Deus vem ao mundo por ação de Deus. Em Jesus os dois mundos antagônicos, o do Espírito e o do carne se encontram e este, marcado pelo pecado, é redimido. Para Pitta, o uso do verbo “enviar” evoca a Sabedoria e o Espírito de Deus de Sb 9,10.17¹⁵⁰. A encarnação enquadra-se num amplo desejo de Deus de comunicar-se e o Filho cumpre sua parte nesse desígnio ao abandonar sua condição divina e fazer-se humano servidor (cf. Fil 2,6-7).

4.2 Paulo como enviado (1Cor 1,17)

Em 1Cor 1,17 encontramos a afirmação de Paulo de que não foi enviado para batizar, mas para pregar o evangelho da cruz de Cristo. Considerando-se “apóstolo”, Paulo tem como referência de sua missão a pregação. À comunidade de Corinto dividida, Paulo demonstra que sua tarefa como enviado não é a de um ministro religioso, vinculado a um rito, mas sim a de quem assumiu a sabedoria da cruz. Se nos sinóticos a tarefa de pregar o evangelho é típica dos enviados, também aqui Paulo se associa ao grupo dos apóstolos de Jesus e entende-se essencialmente como pregador do evangelho¹⁵¹.

Tal entendimento de sua missão se deve, acima de tudo, ao fato de que Paulo se compreende como “apóstolo” de Cristo, chamado para uma missão específica (cf. Rm 1,1;

¹⁴⁸ Cf. LYONNET, Stanislas. *Etudes sur l'Épître aux Romains*. Roma: PIB, 2003, p. 240. O autor interpreta Rm 8,2-4 à luz de Jr 31,31-37 e Ez 35-39. Realça que, segundo a compreensão judaica, a aliança proposta em Jr 31,31-37 indicaria um tempo messiânico marcado pelo fiel cumprimento da lei. O que Jesus faz é libertar o fiel da lei, manifestando o seu julgamento contra o pecado.

¹⁴⁹ Cf. BYRNE, Brendan. *Romans*. Collegeville: Liturgical Press, 1996, p. 243. – Cf. RITT, pempô enviar, p. 874. Para Ritt, Rm 8,3 interpreta soteriologicamente o envio do Filho de Deus ao mundo da existência humana, criada e mortal, pressupondo a preexistência do Filho de Deus e prevendo a entrega do Filho à morte.

¹⁵⁰ Cf. PITTA, Antonio. *Lettera ai Romani*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2001, p. 289.

¹⁵¹ Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. *A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto*: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008, p. 28.

1Cor 1,1; 2Cor 1,1 e Gl 1,1¹⁵²). O substantivo originado de enviar traduz a condição daqueles que experimentaram uma convivência com o Senhor (no caso de Paulo, com o Ressuscitado). Acerca do termo “apóstolo” usado em Rm 1,1, Rodrigues descreve como nessa atribuição se explicita a condição de enviado, enquanto chamado para uma missão:

Utilizando o vocábulo *chamado* (κλητὸς), uma transcrição da fórmula de Ex 12,16; Lv 23,44;28,25, Paulo expressa a consciência profunda do seu apostolado como cumprimento do Evangelho, pois encontrando-se na linha do profetismo, realiza a sua missão apostólica pelo anúncio, evidenciando o Evangelho como força de Deus para a salvação de todos os que crêem (Rm 1,16)¹⁵³.

Kühscelm considera que Paulo introduz três características essenciais ao conceito de apostolado: fundamentação cristológica, serviço do Evangelho e direcionamento para a Igreja/comunidade¹⁵⁴.

4.3 Deus que envia o erro (2Ts 2,11)

Paulo faz um uso do verbo *pémpō* em 2Ts 2,11 parecido com o uso de enviar no Antigo Testamento. Ele menciona que Deus envia a operação do erro para darem crédito à mentira. O Evangelho é a verdade de Deus revelada à humanidade; contudo, ao contrapor a vinda de Jesus com a do ímpio, Paulo demonstra que Satanás se manifesta de forma portentosa, com milagres e prodígios enganosos (cf. 2Ts 2,8ss). Realçando o poder de Deus e seu pleno domínio do mundo¹⁵⁵, Paulo demonstra que os prodígios realizados por Satanás são críveis apenas pelos que se perdem no pecado e preferem viver na mentira. Sendo assim, a “operação de erro” ou desnorteamento que os faz acreditar na mentira, torna-os culpados no tribunal do fim dos tempos (cf. 2Ts 2,12). O mal chega à sua plenitude, porém isso faz parte do plano de Deus para o julgamento e só acontece para que possa ser definitivamente destruído por Cristo¹⁵⁶.

¹⁵² Cf. FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 34. Paulo se nomeia apóstolo enviado por Jesus Cristo e Deus Pai, frisando que sua missão não nasce de uma pessoa humana, sendo portanto autorizado, apesar de não pertencer ao grupo dos Doze.

¹⁵³ RODRIGUES, Antonio M. A. *Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado a ser apóstolo (Rm 1,1): a autocompreensão da missão apostólica de Paulo na introdução das maiores epístolas*. Belo Horizonte: CES, 2001. Dissertação de Mestrado, p. 65. [grifo do autor]

¹⁵⁴ Cf. KÜHSCHELM, R. Apóstolo. In: *DBT*, p. 26-27.

¹⁵⁵ Cf. RICHARD, Earl J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995, p. 335. Em outras passagens bíblicas pode-se ver atuação de Deus semelhante à proposta em 2Ts. Nelas Deus permite que determinados eventos aconteçam, apesar da natureza deles ser contrária ao jeito e agir de Deus (cf. 1Rs 22,23; Sl 81,12; Ez 14,9; Rm 11,25; Mc 4,11-12).

¹⁵⁶ Cf. SIMPSON, J.W. Jr. Tessalonicenses, Cartas aos. In: HAWTHORNE, G. et al. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2008, p. 1198.

5 Pedro como enviado e o Espírito Santo enviado (1Pd 1,1.12)

O autor da 1Pd se apresenta como “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo”. O vocábulo “apóstolo” significa o envio para pregar o evangelho e estabelece um vínculo entre o emissor, Jesus, e o enviado, Pedro¹⁵⁷, mas não é ainda uma ocorrência do verbo enviar. Em 1Pd 1,12 se afirma que o Espírito Santo é enviado do céu. Tal afirmação está inserida numa ação de graças de Pedro em que, num determinado ponto, recorda que os profetas vaticinaram a respeito do Cristo e de seus sofrimentos (cf. 1Pd 1,10ss). O Espírito fora mencionado no v. 11b numa forma bastante nova, pois se diz que aquele que revelava aos profetas as coisas futuras era o Espírito de Cristo. Sobre a condição de enviado desse Espírito, a afirmação remete as palavras de Pedro ao episódio de Pentecostes e confirma a autoridade e autenticidade de sua pregação. O Espírito foi enviado para que os discípulos pudessem proclamar o cumprimento das profecias em Jesus, tornando a comunidade partícipe dessa realização¹⁵⁸.

E mais, o Espírito concede à comunidade uma experiência que até os anjos desejam perscrutar. Cothenet, de maneira segura, nota que:

No AT, sobretudo no livro de Daniel, os anjos, enquanto mensageiros de Deus, apareciam como mediadores da revelação. Agora que Cristo está assentado à direita de Deus, os papéis estão invertidos. É o desenvolvimento da Igreja que se torna objeto de contemplação¹⁵⁹.

6 Os espíritos enviados (Hb 1,14)

Uma derradeira ocorrência de envio, apresentada em Hb 1,14, fala de espíritos enviados para serviço dos que se salvarão. Hebreus descreve a glória de Cristo em conformidade com o messianismo real veterotestamentário¹⁶⁰. Após apresentar a superioridade de Cristo em relação aos anjos¹⁶¹, o autor afirma que esses espíritos são cumpridores de funções e enviados para colaborar com aqueles que acolhem a salvação em Jesus Cristo. Em conformidade com Vanhoye, pode-se afirmar que os anjos estão a serviço da humanidade porque agora uma nova hierarquia foi definida:

¹⁵⁷ Cf. MAZZEO, Michele. *Lettere di Pietro, Lettera di Giuda*. Milano: Paoline, 2002, p. 52.

¹⁵⁸ Cf. THEVISSEN, G. A Primeira Carta de Pedro. In: THEVISSEN, G. *et al.* *As Cartas de Pedro, João e Judas*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 32.

¹⁵⁹ COTHENET, Edouard. *As Epístolas de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 22.

¹⁶⁰ Cf. VANHOYE, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 53.

¹⁶¹ A superioridade de Cristo sobre os anjos aparece também em Ef 1,20-21; Cl 1,16; 2,10.15; 1Pd 3,22.

Os anjos, certamente, têm o seu lugar na realização do desígnio de Deus, mas é um lugar subordinado. Cristo glorificado é incomparavelmente mais importante que eles. Ele é, para nós, mais que um simples intermediário, pois é no nível mais profundo de seu ser que ele se tornou para nós, por sua paixão, o mediador entre Deus e a humanidade¹⁶².

Desta forma, os anjos estão a serviço de Jesus Cristo e obedecem às suas ordens. Eles, que sempre foram considerados como enviados da parte de Deus, são também, na perspectiva cristã, enviados da parte do Filho de Deus. A tarefa que devem realizar diz respeito não a um anúncio do Evangelho, mas sim à cooperação dos crédulos para que alcancem a salvação.

7 Sistematização bíblico-teológica

Após essa amostra de ocorrências de envio no Novo Testamento pretende-se esboçar os elementos que sobressaem desse conjunto e suas incidências para a compreensão da cristologia e do agir cristão.

7.1 Deus como o sujeito dos envios

Os escritos neotestamentários manifestam viva fé e esperança em intervenções divinas no mundo. Acredita-se que Deus deseja comunicar-se em favor de seu povo e isso funciona como chave teológica para os autores bíblicos, expressando em seus escritos a convicção de uma comunidade religiosa que se alicerçou sobre eventos fundantes de intervenção divina. A esperança se explicita nos textos pela constante referência ao passado de Israel e sua condição de povo eleito e designado para estender aos outros povos a salvação de Deus¹⁶³. Sensíveis à mística judaica de que Deus defenderia o seu povo em qualquer circunstância e que enviaria um messias régio, os autores do Novo Testamento puderam retomar o passado de Israel e ressignificá-lo por uma releitura cristã¹⁶⁴.

É comum no Antigo Testamento a recordação de que Deus enviou profetas ao seu povo, também isso é resgatado no Novo Testamento e serve como garantia de que Jesus realmente se enquadra dentre os enviados rejeitados por Israel, podendo ser considerado um

¹⁶² VANHOYE, Albert. *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*. Roma: PIB, 1989, p. 49.

¹⁶³ Cf. KRINETZKI, Leo. A relação do Antigo Testamento com o Novo. In: SCHREINER, J. *Palavra e mensagem: introdução teológica e crítica aos problemas do AT*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 483.

¹⁶⁴ Cf. MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005, p. 232.

verdadeiro profeta¹⁶⁵. Assim, ter fé é também acreditar em Jesus e ter esperança é participar de seu projeto, confiando na plena realização do que ele anunciou.

Os envios no Novo Testamento funcionam como continuidade das Escrituras. O mesmo Deus que outrora se comunicou por intervenções e pelo envio de patriarcas e profetas, de sua palavra, espírito e sabedoria, permanece atuante, cumprindo sua promessa e confirmando o seu nome e modo de agir. Não há ruptura, nesse ponto, em relação ao que é professado no judaísmo. Deus é o emissor. Ele tem o pleno domínio sobre a história e por mais que as forças humanas, impulsionadas pelo pecado, tentem desvencilhar o desfecho dessa história, ele tudo encaminha para a salvação dos que o temem. Deus mesmo não age no mundo a não ser pelos seus enviados¹⁶⁶. Porém, ao fazê-lo revela-se extremamente atento às necessidades dos seus amados.

Uma característica linguística peculiar é o uso do passivo teológico¹⁶⁷ para se referir aos enviados. Mesmo quando não se designa que Deus é o emissor, pressupõe isso pelo fato de que a voz passiva afirma a condição do enviado como dependente, não autônomo, nem agindo por influência meramente humana. Isso fica ainda mais evidente quando o enviado é Gabriel (cf. Lc 1,19.26), mas principalmente quando se refere à pessoa de Jesus e seu ministério. Dizer que Jesus é enviado afirma que sua missão se define em conformidade com o passado de Israel, sob os moldes do profetismo e destinada a manifestar a salvação de Deus. O passo extraordinário dado pelo Novo Testamento foi elevar essa continuidade do profetismo ao grau de plena realização e revelação total do amor de Deus numa pessoa.

O fato de Deus enviar seu Filho é indissociado do envio do Espírito ao Filho e permite à humanidade encontrá-lo. Novamente há uma relação prenunciada pelo Antigo Testamento onde a palavra e o espírito de Deus agem em harmonia¹⁶⁸. A composição da

¹⁶⁵ Cf. FREYNE, A Galiléia, p. 94. – Cf. PESTANA, Álvaro César. *Provérbios de Jesus: frases poderosas de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Vida Cristã, 2002, p. 171.

¹⁶⁶ “A história é distinta de Deus, mas permanece sempre intimamente relacionada com Ele porquanto teve sua origem em Deus, desenvolve-se sob o impulso da força e da promessa dele e se ordena para Ele, sem que por isso dependa de Deus” (RUIZ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 63).

¹⁶⁷ Sobre o passivo teológico, Barbaglio comenta que “permitia à língua bíblica evitar habilmente a menção explícita de Javé, nome sagrado e impronunciável pelo judaísmo pós-exílico. A construção tornou-se, depois, uma constante literária, não alterada no NT” (BARBAGLIO, Giuseppe. À comunidade de Corinto: Primeira Carta. In: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 169). – Também: ZERWICK, Max. *Biblical Greek: illustrated by examples*. Roma: PIB, 1963, p. 76.

¹⁶⁸ Cf. DURRWELL, F. X. Lo Spirito Santo. Apud: GAŠPAR, Veronika. *Cristologia pneumatologica: in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*. Roma: PUG, 2000, p. 260.

pessoa de Jesus nos evangelhos não se afasta nunca do fato de que ele é o Cristo, ungido com o Espírito de Deus. As narrativas sobre o batismo de Jesus o projetam como quem está cumulado do Espírito de Deus, a exemplo dos profetas bíblicos, e que se deixa guiar por ele no exercício de sua tarefa de inaugurar uma nova era¹⁶⁹.

7.2 Jesus como enviado

Os evangelistas tinham farto material para elaboração de uma cristologia baseada no envio. Com muita liberdade eles reinterpretaram as Escrituras em chave cristológica. Assim, os enviados prometidos no Antigo Testamento aparecem como realizados em Jesus de Nazaré¹⁷⁰. Deus cumpre suas promessas na pessoa daquele que morreu na cruz e ressuscitou ao terceiro dia. Colocadas no início dos evangelhos as “citações” dos enviados antecipam qual será a missão de Jesus. O texto de Mt 3,1, foi fundamental para se compreender Jesus como o enviado da parte de Deus. Is 61,1 permitiu ver Jesus na sua intimidade com o Espírito. A recordação de Elias e Eliseu fazem de Jesus o novo enviado aos pagãos. Os sinópticos conheciam bem seus auditórios e puderam configurar uma imagem de Jesus a ser assimilada não como rompimento, mas sim enquanto continuidade do agir salvífico de Deus¹⁷¹.

Mas, junto dos evangelistas, pode-se considerar uma autocompreensão de Jesus como enviado (cf. Mt 15,24; Lc 4,43; Mc 1,38; 10,40). Jesus não compreende sua missão sem a referência ao envio¹⁷². O impulso de sua missão não é fomentado pelo simples desejo de anunciar o Reino de Deus (dos Céus, para Mateus), mas pela obrigação mesma de cumprir a sua tarefa. Por isso, tem claro os seus destinatários (pobres, ovelhas perdidas, as outras cidades) e a mensagem a ser proclamada tanto pela sua palavra como pela sua ação. A pregação feita por Jesus não se dissocia dos milagres por ele realizados, contudo, as duas se orientam para a chegada do Reino¹⁷³, para o despertar da fé, para a conversão.

¹⁶⁹ Cf. DUNN, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970, p. 32.

¹⁷⁰ Cf. FISICHELLA, Rino. *Gesù di Nazaret profezia del Padre*. Milano: Paoline, 2000, p. 138.

¹⁷¹ Cf. GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Liberationis mysterium: o Projeto sistemático da teologia da libertação*. Um estudo teológico na perspectiva da *regula fidei*. Roma: PUG, 1997, p. 54.

¹⁷² Cf. SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 57.

¹⁷³ Cf. LORIZIO, Giuseppe. Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale. In: LORIZIO, Giuseppe (org). *Teologia fondamentale: fondamenti*. Roma: Città Nuova, 2005, p. 84. – “Os milagres fazem parte integrante do anúncio do Reino. Jesus inaugura o Reino não apenas na Palavra, mas também no combate contra as potências do mal, ‘vivificando’, seja corporal como espiritualmente” (Cf. DUQUOC, Ch. *Cristologia: ensaio dogmático I – o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 80).

Os relatos em que aparece o termo *exousía* evidenciaram a melhor forma de compreender os milagres de Jesus. Eles são atos de *dynamis* que revelam a autorização de Jesus para agir em nome de Deus¹⁷⁴. Eles não o colocam imediatamente como Deus, mas como um agente, alguém a quem foi dado um poder destinado a manifestar a salvação. Não se trata de um exibicionismo do poder de Deus, mas sim um anúncio claro de que era chegada a hora da conversão, pois o *autorizado* demonstrava o momento oportuno de se voltar para Deus. Nesses relatos de *exousía* se evidencia a dependência de Jesus em relação a Deus. As perguntas sobre sua autorização conduzem o leitor à única resposta possível: Jesus pode agir como Deus porque ele foi constituído legitimamente para isso. O reconhecimento de que Jesus é o “Santo de Deus” (cf. Mc 1,24) indica que a comunidade cristã só pode compreender sua *exousía* numa relação de proximidade com o Pai¹⁷⁵. A consagração de Jesus não se destina também a uma autosuficiência, mas se dá para que o mundo reconheça no enviado aquilo que é característico de seu emissor.

Paulo compreende Jesus como o enviado, ressaltando sobremaneira sua condição humana e de submissão à lei¹⁷⁶. Se a preexistência é dado inquestionável para o Apóstolo, por outro lado, ele reconhece que a dimensão humana do Filho demonstra que na história Deus se revela por meio de Jesus. A condição de enviado de Jesus é ainda demarcada por Paulo pela ideia que na plenitude dos tempos ou no período oportuno para o julgamento, Deus se revela no Filho, tendo-lhe concedido todo o poder para julgar, condenar e destruir definitivamente o pecado. A morte de cruz será para Paulo o argumento decisivo de que em Jesus foram rompidas todas as barreiras que separavam a humanidade de Deus. À semelhança de carne (cf. Rm 8,3), Jesus é o enviado que restaura a legítima imagem de Deus no humano¹⁷⁷. Paulo também oferece uma preciosa compreensão de que Deus envia à comunidade crente o Espírito do Filho. O envio do Espírito designa a plena restauração, pois por ele os fiéis podem chamar a Deus de *Abba*¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 113.

¹⁷⁵ Cf. HASENHÜTTL, G. *Carisma*: principio fondamentale per l'ordinamento della chiesa. Bologna: EDB, 1973, p. 9.

¹⁷⁶ Cf. SCHERER, “Justo sofredor”, p. 203.

¹⁷⁷ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. À comunidade de Filipos, p. 378.

¹⁷⁸ Cf. GORMAN, Michael J. *Apostle of the Crucified Lord*: a theological introduction to Paul & his letters. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2004, p. 211.

Percebe-se que, embora o Novo Testamento tenha feito uso do verbo “enviar” para designar a missão de Jesus, não se pode construir por ele uma cristologia do envio. Não há dúvida de que num título como “Filho do Homem” há nítida revelação de envio. Em Marcos, por exemplo, o Filho do Homem¹⁷⁹ é aquele que vem da parte de Deus para realizar a consumação da obra de salvação. Ainda em Marcos, é perceptível que “Filho do Homem” é a autodesignação de Jesus¹⁸⁰. Em Atos dos Apóstolos Jesus é chamado de enviado enquanto consumação da parusia. Compilado sob os moldes de um novo Moisés¹⁸¹, Jesus é o enviado de Deus para conduzir o povo à plena libertação, extrapolando as esferas materiais com uma salvação que é integral.

7.3 Os enviados de Jesus

O envio do Espírito Santo sobre os apóstolos aparece como tarefa de Jesus e funciona na narrativa de Lucas como uma dobradiça que aproxima as missões de Cristo e de seus apóstolos (cf. Lc 24,49)¹⁸². Jesus envia o Espírito porque está junto de Deus. Tal concepção só é possível por uma evolução na compreensão de Cristo, considerando-o como quem foi glorificado após a ressurreição¹⁸³. Isso também se demonstra nos textos em que compete a Jesus, como o Filho do Homem que retorna para o julgamento, enviar os anjos que anunciam o seu triunfo (cf. Mt 13,41; 24,31; Mc 13,27).

Se o verbo enviar não foi tão utilizado para designar a ação de Jesus, seu uso será privilegiado para definir a ação dos apóstolos como mensageiros de salvação¹⁸⁴. Também é em função de uma concepção da glorificação de Jesus que os autores neotestamentários apresentam o Cristo como quem envia os seus discípulos e lhes concede a sua *exousía*. Há uma constante preocupação dos sinópticos em propor que o envio dos apóstolos está em conformidade com o que o Mestre faz. Cria-se então uma referência de envio sob os moldes

¹⁷⁹ Cf. DUNN, James D. G. *Jesus y el Espiritu*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981, p. 139.

¹⁸⁰ Cf. KIM, Seyoon. “The ‘Son of Man’” as the Son of God. Tübingen: Mohr, 1983, p. 1-3. O título “Filho do Homem” (cf. Mc 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.41.62) funciona como uma afirmação de “Filho de Deus”. A forma de ação do “Filho do Homem” revela algo mais de sua pessoa, que ultrapassa a condição humana e o caráter meramente apocalíptico, demonstrando aquilo que será a profissão de fé do centurião em Mc 15,39 junto da cruz: “Verdadeiramente, este homem era o filho de Deus”.

¹⁸¹ Cf. FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 141-142.

¹⁸² Cf. ALONSO SCHÖKEL, A palavra inspirada, p. 69. “Para que sua palavra – e ele mesmo enquanto Palavra – continue ressoando, Cristo envia os apóstolos, em continuidade sem termo, e envia-lhes o Espírito Santo. Os apóstolos são ‘enviados’ por nome, *apóstolos*, e por tarefa: não é jogo de palavras dizer que a sua missão é *missão*.” [grifo do autor].

¹⁸³ Cf. LADARIA, O Deus vivo e verdadeiro, p. 102.

¹⁸⁴ Cf. ZILLES, Urbano. *Profetas, apóstolos e evangelistas*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992, p. 10.

de Cristo, no sentido de que o apóstolo deve realizar o que Jesus fez. Desta forma, curar os enfermos, expulsar os demônios, são ações próprias da missão dos apóstolos. Mas, acima de tudo, isso faz parte da tarefa deles de anunciar o reino de Deus¹⁸⁵. Inclusive, o fato de poderem realizar as mesmas ações milagrosas de Jesus só pode ser compreendido porque isso faz parte do anúncio do Reino. As ações *dinâmicas* de Jesus expressam seu poderio contra o mal. As ações dos apóstolos demonstram que a força de Jesus, por intermédio do Espírito, permanece na comunidade para que possam continuar no mundo a vencer o império do mal.

No livro de Atos dos Apóstolos os enviados estão em dependência da presença do Espírito em suas vidas¹⁸⁶. A compreensão lucana foi imprescindível para compor um tipo de cristianismo em que a presença do Espírito Santo designa uma continuidade da obra de Jesus. Só pode ser enviado em Lucas quem já foi cumulado pelo Espírito. Os envios não são ações indeterminadas, mas sempre com destinatários concretos. A presença do Espírito é perene, contudo o envio em missão aparece demarcado e os sinais extraordinários não são propostos como credenciais dos enviados¹⁸⁷. Note-se o fato de que Paulo, embora se considere um “enviado” não se apega aos milagres realizados por Jesus, nem tampouco relata ter feito sinais a não ser quando reivindica a sua condição de apóstolo (cf. 2Cor 12,12; At 19,11-12)¹⁸⁸, pois, para ele, a maior autoridade para suscitar a fé é o próprio evangelho. A tarefa do envio é primordialmente a de comunicar, pregar o reino. O envio fica vinculado à palavra e explicita uma relação de intimidade do enviado com Cristo. Tal intimidade progressivamente se revela como comunhão no Espírito que culmina na plena adoção pelo Pai.

8 Conclusão

Como vimos, sob a perspectiva sinóptica, o verbo “enviar” não tem grande relevância para afirmar a autoridade de Jesus. Não há uma cristologia do envio nos sinóticos, mas sim uma cristologia da *exousía*. O poder e autoridade de Jesus são demonstrados não pela

¹⁸⁵ Cf. BARBAGLIO, G. O Evangelho de Mateus. In: Cf. BARBAGLIO, G. et al. *Os Evangelhos (I)*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 178.

¹⁸⁶ Cf. MARGUERAT, A primeira história, p. 61. A expressão usada em Lc 24,49, “revestidos de poder do alto”, é metáfora do Espírito Santo. O evangelista fez uso deste septuagintismo também em Lc 1,17.35; 4,14; At 8,10; 10,38.

¹⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 123. Lucas evita relacionar a atividade taumatúrgica de Jesus com o *pneuma*. Também os milagres realizados pelos apóstolos e discípulos são atribuídos à uma força (*dynamis*). Sugere-se, pois, que a obra do Espírito é exclusivamente a de uma pregação profética. Marguerat segue aqui o pensamento de Schweizer.

¹⁸⁸ Cf. THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 323.

afirmação de uma outorga ou mandato de Deus, mas sim pela realização de ações que são próprias e características de Deus, tais como perdoar pecados, curar enfermos, expulsar demônios. Além disso, o uso do verbo enviar, poucas vezes, aplicado a Jesus, não tem valor de comissionamento. Por outro lado, no que diz respeito ao envio dos discípulos, os Sinópticos asseguram que eles são “apóstolos” porque foram comissionados por Cristo para anunciar o Reino, sendo-lhes concedidos os mesmos poderes sobre os espíritos impuros e sobre as doenças. Desta maneira, a condição de enviados dos discípulos está intimamente associada à pessoa de Jesus e, por ele, a Deus. Os apóstolos são enviados de Jesus, não se podendo afirmar diretamente que sejam enviados de Deus. Nas parábolas é clara a alusão ao envio do Filho de Deus como derradeiro dos enviados, colocando-o na linhagem dos outros enviados bíblicos, vislumbrando que a sorte de Jesus é a mesma que a eles foi dada: perseguição e morte.

Na leitura dos Atos dos Apóstolos o envio de Jesus não é apresentado como uma categoria teológica relevante. Enquanto continuadora da missão de Jesus, a comunidade cristã é uma comunidade de enviados de Jesus. A preocupação de Lucas é a de apresentar a expansão da Boa Nova através dos diversos envios relatados. As missões são realizadas quase sempre em parcerias, de maneira coerente com o princípio comunitário lucano de que viviam em comum e que a unidade era um designativo dos cristãos.

A cristologia paulina não enfatizou a condição de enviado de Jesus pelo uso dos verbos relacionados à missão (*apostéllō* e *pémpō*). Não há dúvida de que a compreensão paulina da encarnação tem como referência certa ideia de envio, pois o Filho se encarna para realizar a vontade do Pai e manifestar a salvação. A *kénosis* do Filho aponta para o seu movimento de saída de junto de Deus, abandono da condição divina e vitória sobre o pecado a partir da carne. Nas ocorrências de envio, no contexto paulino, demarca-se o papel de mensageiros do apóstolo que, num determinado ambiente, devem manifestar o seu posicionamento.

Nas Cartas de Pedro e em Hebreus as ocorrências de envio referem-se ao Espírito Santo e aos anjos. Embora não sejam aplicadas à pessoa de Jesus elas contribuem para compreender o seu lugar na concessão do Espírito, pois é por meio dele que a promessa de Deus é enviada aos cristãos. É também por intermédio de Jesus que os anjos exercem suas atividades, contribuindo para a salvação dos que creem em seu nome.

A amostra de “enviados” desse capítulo sugere também uma necessária correção em alguns pontos da cristologia popular apresentada pela RCC. Apesar do acento dado ao papel do Espírito na vida dos enviados de Jesus, eles continuam anunciando Jesus e o Reino. A revelação do Espírito Santo só foi possível pelo Cristo e é ele quem autentica a atuação de seu espírito na comunidade. O poder de Jesus concedido aos seus discípulos é para que com ele estejam configurados. A santidade se expressa pela fidelidade ao anúncio do evangelho.

Com essa visão do envio no Novo Testamento desejamos evidenciar o quanto a cristologia do enviado apresentada no Evangelho segundo João tem características muito específicas e se traduz num esquema teológico importante para a compreensão desse evangelho. O capítulo seguinte apresenta as ocorrências de envio no Evangelho segundo João e nos outros escritos joaninos.

CAPÍTULO IV

A CRISTOLOGIA DO ENVIADO NOS ESCRITOS JOANINOS

A paz esteja convosco! Assim como o Pai me enviou, eu vos envio.

Jo 20,21

Após ter apresentado como o envio é compreendido nos outros escritos neotestamentários, procurando traçar qual o significado do envio e sua aplicação à pessoa de Jesus, propomos neste capítulo repassar as ocorrências de envio em João com a finalidade de, a partir delas, vislumbrar a estruturação de uma cristologia do enviado e sua incidência sobre o modelo cristológico.

A concentração cristológica presente no Evangelho segundo João aponta não para a pessoa de Jesus, mas para o Pai e a Vida que ele inaugura com o envio de seu Filho¹. Assim, o Evangelho segundo João possibilita diversas reflexões cristológicas, permitindo, inclusive, que a partir de um título, palavra, ato, festa ou topografia, dentre outros, se desenvolva um dos aspectos de sua ampla cristologia.

O presente capítulo inicialmente retoma o sentido dos verbos *pémpō* e *apostéllō* no uso joanino. Considerando que tomamos o Evangelho segundo João na sua atual organização e que, para a Língua Portuguesa, os dois verbos são traduzidos como “enviar”, propomos uma compreensão de *pémpō* e *apostéllō* como sinônimos. Nas análises das ocorrências são contempladas possíveis nuances distintivas.

Como o verbo “enviar” é também aplicado à pessoa de João e, no contexto dessa testemunha, ainda a outros personagens, uma primeira reflexão se destina a perceber como nessa ocorrência se delineia o papel do enviado. Possivelmente tal apresentação contribui para a distinção da aplicação do verbo “enviar” à pessoa de Jesus e sua autocompreensão como

¹ Cf. BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João, 1ª parte B*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 37.

enviado de Deus. João, o “Batista”, é enviado na condição de testemunha de Jesus. Será dele a proclamação que lança Jesus na vida pública como “Filho de Deus” (cf. Jo 1,34).

Como objetivo principal do capítulo reflete-se sobre o significado teológico de cada uma das ocorrências de *pémpō* e *apostéllō* aplicadas à pessoa de Jesus pela narrativa evangélica. Na verdade, são afirmações de Jesus sobre o sentido de sua missão, pois, como se verá, o evangelista João não se refere a Jesus com o termo “enviado” mas, sim, o apresenta dizendo-se enviado de Deus. Qualificar a missão de Jesus como uma ação de um enviado é colocar-se na continuidade do Antigo Testamento e por uma assimilação dos seus envios determinar que em Jesus se dá algo de definitivo, pois é o enviado plenipotenciário do Pai.

As ocorrências de envio no Evangelho de João apontam para uma íntima relação entre Jesus e seu outorgante, qualificando-o como um enviado em tarefa de salvar a humanidade. Jesus, a “carne de Deus”, é quem assume o papel de intermediário entre o Criador e a humanidade que vive num mundo que se opõe ao Senhor. Jesus recebe sua legitimidade da tradição bíblica e jurídica judaica de que o enviado deve ser respeitado, pois nele se presentifica o outorgante. Portanto, Jesus é o revelador do Pai.

A relação de Jesus com seu Pai será marcada pela concessão do Espírito Santo como aquele dom de Deus que consagra o Filho para a sua missão. O poder e a santidade de Jesus não são oriundos de seus méritos pessoais, mas são manifestações da predileção e capacitação de Deus em relação ao seu enviado. Ao final de sua missão Jesus retornará ao Pai e concederá à comunidade o Espírito para que os seus discípulos continuem a obra que ele consumou com sua entrega na cruz e que se atualiza na manifestação do amor aos irmãos.

Além das ocorrências de envio no Evangelho segundo João são apresentadas aquelas que se encontram na Primeira Carta Joanina e no Apocalipse. As da Carta apontam para a pessoa de Jesus como o enviado que é a manifestação da natureza própria de Deus, ou seja, amor. Por isso, ele vem por amor e para salvar, manifestando o amor do Pai. As do Apocalipse referem-se ao anjo do Senhor enviado a João e, possivelmente, se justificam no escrito por seu gênero literário.

1 O uso de *pémpō* e *apostéllō* como sinônimos²

Ao longo do trabalho queremos perceber a incidência dos significados e sentidos dos verbos *pémpō* e *apostéllō* na cristologia joanina. Partimos do pressuposto que, apesar de autores sugerirem uma sutil distinção entre esses dois verbos³, – *apostéllō* sublinharia a representação autorizada de Jesus como enviado do Pai e *pémpō*⁴ distinguiria a participação de Deus no agir de Cristo – João os utiliza de maneira sinonímica.

Létourneau, em sua tese, distingue dois grupos de textos onde o verbo *apostéllō* é apresentado tendo Deus como sujeito e Jesus como o objeto: a) o que o uso constitui uma designação de Jesus como enviado; b) aquele em que se acentua o envio como tal de Jesus, geralmente aproximados da ideia de que Jesus deve ser o objeto da fé por ser o enviado. Complementa esse quadro o fato de que 18 das 28 ocorrências de *apostéllō* se vinculam ao tema teológico do envio⁵. Quanto a *pémpō*, caracterizado pela fórmula *ho pempsas me*⁶, em 26 de suas 32 ocorrências, designa o Pai como autor e origem da missão de Jesus⁷. Contudo, essa fórmula também é utilizada em relação a outros personagens, como os diversos emissários (Jo 1,22); João “Batista” (Jo 1,33)⁸.

Recorrendo ao bilinguismo joanino pode-se compreender que o evangelista tem como principal objetivo, ao usar os verbos de envio, vincular as ações de seu texto com o passado escriturístico. Embora escrevendo em grego, João propõe categorias hebraicas. Ele sabe da aceitação de *apostéllō* pela LXX como tradução para *šlh*. O uso de *pémpō* se dá em

² Cf. SEYNAEVE, J. Les verbes ἀποστέλλω et πέμπω. In: JONGE, M. de. *L'Évangile de Jean: sources, rédaction, théologie*. Louvain: Leuven University Press, 1977, p. 386.

³ Cf. ABBOTT, E. A. *Johannine vocabulary: a comparison of the words of the Fourth Gospel with those of the Three*. London: Adam and Charles Black, 1905, p. 226-227.

⁴ Cf. RENGSTORF, K. H. *Apostéllō (pémpō)*. In: *TDNT*, p. 73.

⁵ Cf. TUÑI-VANCELLS, José O. *O testemunho do Evangelho de João: introdução ao estudo do quarto Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 103.

⁶ Cf. RITT, H. *pémpō* enviar. In: *DENT*, v. 1, p. 874. Segundo Ritt essa construção permite reconhecer o teocentrismo cristológico da relação entre Pai e Filho.

⁷ Cf. LÉTOURNEAU, Jésus, Fils de l'homme, p. 233-235. O autor parece seguir o mesmo esquema de Rengstorf. – Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 136. Bühner considera a fórmula como uma intencional expressão do papel de Jesus como embaixador de Deus. – Paschetto demonstra que a associação de *pempein* com *pisteuein* (Jo 5,24. 6,39; 12,44); *he didakhé* (Jo 7,16); *martyrein* (Jo 8,18); *lalein* (Jo 8,26;12,49); *ergázestai* – *érge* (Jo 9,4;cf. 9,3,5); *theōrein* (Jo 12,45); *ho lógos* (Jo 14,24); *akouein* (Jo 14,24), fazem de *pempein* um vocábulo relacionado à revelação que se dá pela pessoa de Jesus. Segundo o autor, também o verbo *apostéllō* teria esse aspecto revelatório. Cf. PASQUETTO, Virgilio. *Incarnazione e comunione con Dio: la venuta di Gesù nel mondo e il suo ritorno al luogo d'origine secondo il IV vangelo*. Roma: Teresianum, 1982, p. 94-97.

⁸ Cf. PAINTER, J. *The quest for the Messiah: the history, literature and theology of the Johannine Community*. Nashville: Abingdon, 1993, p. 247.

alguns lugares joaninos como simples alternância estilística, como por exemplo, em Jo 1,19.22.24; 7,28.29.33; 13,16; 20,21⁹. Devillers, baseado em Painter, pondera que o uso de *pémpō* se concentra nos capítulos 5-12, onde se dá claramente o conflito com as autoridades religiosas judaicas¹⁰. Waldstein classifica o uso dos dois verbos em relação à pessoa de Jesus, da seguinte forma:

Sempre na boca de Jesus como proposição relativa, com “apostello” como verbo no infinitivo: 3,34; 5,38; 6,29;10,36; 17,3. Sempre na boca de Jesus com “pempo”, na frase principal: 4,34; 5,23,24,37; 5,30; 6,38,39,44; 7,16,18,28,33; 8,16,18,29; 9,4; 12,44,45,49; 13,20;14,24; 15,21; 16,5¹¹.

É importante, por fim, notar aqui que não se encontra no Evangelho segundo João nenhuma ocorrência em que Jesus seja chamado de “enviado” com o verbo *apostéllō* particípio perfeito passivo. Possivelmente, isso manifesta que sua cristologia não se constrói a partir de Jesus (o passivo), mas a partir do Pai que o envia¹².

Com o objetivo de se delinear o significado e incidência da compreensão de Jesus como enviado, segue-se uma retomada das ocorrências teológicas de *apostéllō* e *pémpō*. Conserva-se dessa forma o ritmo próprio da narrativa joanina e permite-se refazer com o texto evangélico os movimentos de elaboração da pessoa de Jesus como enviado do Pai.

2 Houve um homem enviado de Deus, seu nome era João (Jo 1,6; 3,28)

João Batista é definido no Prólogo como um homem enviado de Deus (cf. Jo 1,6). Se os vv. anteriores falavam da Palavra, o v. 6 afirma a existência de um ser humano que foi enviado por Deus. O uso de *egéneto* (aoristo) assegura que se trata de uma realidade palpável, histórica, visível, realizada plenamente. A condição humana mencionada pelo uso de *ánthrōpos* reforça a condição de ser criado¹³, mortal. A humanidade do enviado distingue-o dos mensageiros angélicos. Essa distinção propõe João Batista como um dos profetas.

O Batista deve ser compreendido como a continuidade e a consumação da

⁹ Cf. PACK, Frank. *O Evangelho segundo João*. São Paulo: Vida Cristã, 1983, p. 320. Pack ao comentar Jo 20,21 assegura que ao longo do evangelho os dois verbos foram usados como sinônimos.

¹⁰ Cf. DEVILLERS, Luc. *La fête de l'envoyé: la section johannique de la fête des tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie*. Paris: Gabalda, 2002, p. 456.

¹¹ WALDSTEIN, Michael. A missão de Jesus e os discípulos no Evangelho de João. *Communio*. Rio de Janeiro, Ano 7, n. 3, 1990, p. 217.

¹² Cf. DEVILLERS, La fête de l'envoyé, p. 457-458. – Cf. LA POTTERIE, Ignace de. *Studi di cristologia giovannea*. Genova: Marietti, 1992, p. 38.

¹³ Cf. BROWN, Raymond E. *El Evangelio según Juan I-XII: introducción, traducción y notas*. Madrid: Cristiandad, 1999, p. 200.

profecia veterotestamentária. Nisso há similaridade com os sinópticos, que também o apresentam como um dos profetas. A afirmação de que fora enviado¹⁴ por Deus define o ser e a missão do Batista. Ele foi comissionado para uma tarefa, portanto sua ação só poderá ser assimilada enquanto ação de seu outorgante. A condição de enviado do Batista se configura ao longo da narrativa do evangelho enquanto testemunha a ser ouvida. Sua missão é ser testemunha¹⁵. O enviado do Pai, Jesus, recebe o testemunho do enviado chamado João¹⁶.

Não se menciona como se deu o seu comissionamento, mas se afirma que foi Deus quem o enviou (*apestalménos para Theou*), curiosamente contrastando com a menção ao Verbo que está junto de Deus (*prós ton Theon*)¹⁷. A coesão textual é perfeita se tomarmos em consideração que os vv. 4-5 mencionam a luz e ela é, dentre tantas caracterizações divinas, uma das mais valorizadas pelo evangelista e aplicada a Jesus. O enviado, o Batista, veio para dar testemunho da luz (cf. Jo 1,8)¹⁸.

Dessa ocorrência de envio é preciso ainda sinalizar que, para o Evangelho segundo João, Deus sempre age e se antecipa em seus movimentos de salvação. É o Pai quem tem o pleno domínio e controle de todas as coisas. Mantém-se viva a imagem do Deus do Antigo Testamento. Sendo assim, ao enviar João o Pai prepara a humanidade para acolher o seu Filho, mostra-se fiel às suas promessas, manifesta-se próximo de seu povo. Recuperar a expressão do envio é fundamental para aquilo que o evangelista deseja com toda a sua obra. Em Jo 3,28 é o próprio João Batista, após ter testemunhado o Cordeiro (cf. Jo 1,29.36) e o

¹⁴ Cf. WENGST, Klaus. *Il Vangelo di Giovanni*. Brescia: Queriniana, 2005, p. 53. Dizer que João foi enviado por Deus pode, a princípio, causar estranheza, pois no Evangelho segundo João essa designação será usada para se referir a Jesus e ao Paráclito.

¹⁵ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 90-91. – A ideia de testemunho em João tem um caráter jurídico vinculado a uma linguagem do Antigo Testamento. Ela denuncia também a hostilidade e debate que caracterizarão o conflito de Jesus com os judeus. Cf. TRITES, Allison A. *The New Testament concept of witness*. Cambridge: University Press, 1977, p. 80.

¹⁶ Cf. GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2008, p. 47. – O Evangelho segundo João não denomina o precursor como João Batista. Ele é apenas João. O nome João explicita a ação misericordiosa de Deus: João = “Deus fez a graça”. Cf. BRUCE, F. F. *The Gospel of John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1983, p. 34-35.

¹⁷ Cf. LA POTTERIE, Ignace de. *Studi di cristologia giovannea*. Genova: Marietti, 1992, p. 38.

¹⁸ As pesquisas sobre o fundo histórico de Jo 1,6-8 sugerem o processo de assimilação da pessoa de João em sintonia com a pessoa de Jesus. Possivelmente, um confronto inicial teria existido entre posturas distintas de um grupo que via no Batista a luz (cf. Jo 5,35) da realização messiânica e outro que vislumbrava em Jesus a resposta plena de Deus aos seus filhos. Jesus será insistentemente evocado como luz no Evangelho segundo João (cf. referências a Jesus como luz: Jo 1,8.9; 3,19; 12,35.36; autoproclamação de Jesus como luz: Jo 8,12; 9,5). Cf. WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 54. – Cf. PHILLIPS, Peter M. *The Prologue of the Fourth Gospel: a sequential reading*. London: T&T Clark, 2006, p. 179.

Espírito que paira sobre Jesus (cf. Jo 1,32), quem se define como enviado de Deus, dando testemunho de que não é o Cristo.

Do ponto de vista do espaço e do tempo, a condição de enviado de João é a junção do passado ao presente, daquele passado onde as intervenções de Deus se mostravam frequentes e se apresentavam pelas palavras e ações dos profetas. Do presente da comunidade judeu-cristã que necessita ressignificar a pessoa de Jesus, sem perder as tradições de seu povo. Acontece um processamento hermenêutico, em que a expressão tão comum do Antigo Testamento será apropriada e ganhará nova relevância.

Quanto à dimensão espacial, a ação do Batista é destinada à esfera humana, à terra, ao espaço dos mortais¹⁹. Na sua implícita procuração, o Batista deve agir junto dos seus, sendo testemunha. Um humano que testemunha a intervenção de Deus na forma humana. Se a encarnação une esses espaços, a tarefa do Batista está delimitada para o espaço onde se decidem os destinos de todos os humanos. É na existência terrena que se pode escolher ou não a luz. É na dura realidade humana que se pode optar por aquele Deus que se revela humano. Não se trata de uma imanência, mas de uma compreensão do mundo em que a experiência de Deus só é possível na realidade histórica em que o Batista pode existir e onde a Palavra se encarnou.

3 Jesus, o enviado do Pai e sua missão no Evangelho segundo João

3.1 Jesus, o enviado para salvar (Jo 3,17)

É no contexto do c. 3, no diálogo entre Jesus e Nicodemos, que aparece a primeira ocorrência de envio associada à pessoa do Cristo. O ponto de partida para a questão do envio parece se encontrar no incômodo da afirmação “nascer de novo” (cf. Jo 3,3) como condição para se ver o reino de Deus²⁰. A pergunta de Nicodemos em Jo 3,9 dá início a uma explanação sobre o sentido desse nascimento espiritual.

Em Jo 3,16 se insiste no amor de Deus que é capaz de dar seu Filho unigênito para que os que nele crerem tenham a vida. Não se trata de um ato de satisfação a uma ofensa

¹⁹ Cf. WINK, Walter. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, p. 111. O autor compreende a representação de João Batista no Evangelho segundo João como uma tipologia do cristão: testemunha Cristo, o indica a outros, reconhece nele o Cordeiro ungido com o Espírito, sabe desaparecer para que ele, o Cristo, apareça.

²⁰ Cf. PASQUETTO, Incarnazione e comunione con Dio, p. 67-68. Jesus é o lugar privilegiado da presença do reino.

recebida, mas de realização e cumprimento da obra começada de tornar a humanidade participante plena do amor de Deus. A expressão “não pereça” demonstra que o amor de Deus é de um nível cuidadoso, pois não quer um simples julgamento baseado na ira²¹ e na punição. Além disso, que o enviado é aquele que demonstra esse zelo da parte de Deus. A relação do tema do envio com o título “Filho de Deus”²² reforça a característica decisiva da missão de Jesus como Filho único que vem para salvar²³.

É no v. 17 que se encontra a menção ao envio do Filho. Ele não foi dado (*didomi*) ao mundo, mas sim *enviado*, atestando seu estatuto de enviado, segundo o qual em tudo representa o seu outorgante²⁴. A missão de Jesus é expressa como destinada à salvação do mundo. Há um universalismo de salvação e clara prevalência da salvação em relação à condenação²⁵. De acordo com Konings, João conhece a associação da morte de Jesus aos sacrifícios de expiação (1Jo 2,2), mas não explica a morte de Jesus assim:

A verdade é que Jesus é um “dom” de Deus para manifestar o seu amor e sua graça. Decerto, isso o levará a ser fiel até a morte, quando tiver que enfrentar a oposição mortal, mas quem quis essa morte não foi Deus, e sim, os homens. Deus e Jesus só quiseram mostrar amor e fidelidade (cf. 1,14)²⁶.

Diz-se explicitamente que Jesus não veio para julgar, mas sim salvar do pecado e da desordem que fez com que a humanidade se afastasse de seu Criador e não mais reconhecesse o seu amor. Por que não vem para julgar?²⁷ Diferente dos profetas do Antigo Testamento que pregavam sobre o dia do Senhor como ocasião de um julgamento de restabelecimento da justiça sobre a terra, o enviado vem para conduzir à vida.

Os vv. 14-17 foram organizados em torno do tema do envio, mais precisamente sobre o esquema de descida e elevação/subida. De acordo com Wengst o movimento de elevação é apresentado por primeiro (v. 14) porque na cruz se expressa que todo o itinerário

²¹ Cf. STÖGER, A.; BAUER, J. B. Ira. In: *DBT*, p. 198. João utiliza a palavra ira apenas uma vez (3,36), demarcando que ter ou não ter fé em Jesus é o que decide se a pessoa está sujeita à ira de Deus. A aceitação de Jesus já é estar livre da ira. No c. 6, no contexto do sinal dos pães, novamente se mencionará que não se deseja perder nenhum daqueles que foram dados ao Filho pelo Pai (cf. Jo 6,39).

²² Cf. DUNN, James D. G. *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*. 2. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989, p. 213-214. – Cf. SMITH, D. Moody. *The theology of the Gospel of John*. Cambridge: University Press, 1995, p. 127-131.

²³ Cf. LÉTOURNEAU, Jésus, Fils de l’homme, p. 235.

²⁴ Cf. GRASSO, Il Vangelo di Giovanni, p. 164-165.

²⁵ Cf. BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João, 1ª parte A*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 276-277.

²⁶ KONINGS, Evangelho segundo João, p. 132.

²⁷ Não é possível fazer aqui a exegese de Jo 5,19-30, mas veja adiante o comentário relacionado ao “enviado” nessa perícopa.

feito por Jesus foi um caminho de encontro de Deus com o mundo, fundamentado na pessoa do enviado; ali se explicita a sua vontade salvífica em relação ao mundo²⁸. Morgen, seguindo o esquema de Miranda e Schweizer, vê no v. 17 uma fórmula de envio com quatro membros: a) um sujeito: Deus; b) um objeto: seu Filho; c) um termo técnico de envio: *apostéllō, pémphō*; d) uma expressão soteriológica *hina*²⁹. Léon-Dufour sublinha essa vontade ao assinalar que nos vv. 16-17 Deus é o sujeito da frase, evidenciando que é nele que se encontra a origem da salvação, motivada por seu extremo amor³⁰. Ao olhar o Filho do Homem elevado na cruz o crente vê Deus que ama o mundo.

Mas o tema do julgamento serve de cenário para se propor a ação de Jesus. O v. 18 estabelece que o não crer no nome do Filho de Deus já é condenar-se. Dessa forma, o evangelista define que o julgamento não se dá a partir da exterioridade, mas se constitui como escolha livre e pessoal que tem suas consequências na vida. De acordo com uma escatologia realizada, “a própria presença de Jesus no mundo já é juízo, no sentido de que obriga os humanos a julgarem a si mesmos, a se decidirem a favor ou contra Jesus”³¹.

O pecado, na concepção joanina, não é uma abstração ou descumprimento de um preceito legal. A obra má é não acreditar no Filho e no que ele revela enquanto enviado de Deus, ou seja, a rejeição ao amor de Deus, é recusar a luz, o enviado³². Essa rejeição se concretiza na forma como se age no mundo e não diz respeito apenas a uma resposta religiosa. Os vv. 20-21 apresentam a oposição entre os praticantes do mal e os praticantes da verdade³³.

3.2 Jesus, o enviado que fala as palavras de Deus (Jo 3,34)

Partindo da oposição entre terra e céu, o evangelista define em Jo 3,31 uma hierarquia entre essas esferas, similar ao paralelo carne e espírito de Jo 3,6. O que veio do céu se sobrepõe a todos. Vir do céu é retomada da condição de enviado, pois ele esteve junto do

²⁸ Cf. WENGST, Klaus. *Interpretación del evangelio de Juan*. Salamanca: Sigueme, 1988, p. 139-140.

²⁹ Morgen compreende o v. 17 com três matizes: teocêntrico, cristocêntrico e soteriocêntrico, p. 109-111. Cf. MORGEN, Michèle. *Afin que le monde soit sauvé: Jésus révèle sa mission de salut dans l'évangile de Jean*. Paris: Cerf, 1993, p. 106.

³⁰ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João (I): capítulos 1-4*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 235.

³¹ BROWN, El Evangelio según Juan I-XII, p. 384. A ética joanina propõe o amor como ação decisiva para a salvação, e escolher Jesus é escolher amar, servindo aos irmãos (cf. Jo 13,17).

³² Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João (II): capítulos 5-12*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 242.

³³ Cf. LA POTTERIE, Ignace de. *La vérité dans saint Jean: le croyant et la vérité*. Roma: PIB, 1977, v. 2, p. 514. “Fazer a verdade” descreve o papel do humano na sua adesão à fé.

seu outorgante e o prólogo menciona que o único a ver a Deus foi o seu Filho unigênito (cf. Jo 1,18). É nessa condição de quem pertence às alturas que Jesus é apresentado como superior.

Enquanto enviado, ele afirma que dá testemunho do que viu e ouviu da parte de Deus (cf. Jo 3,32). O verbo “ver” (*horáō*)³⁴, diversas vezes usado em João, estabelece que Jesus teve uma convivência com o seu emissor, habitou junto dele por um período, conheceu-o em profundidade³⁵. Lembre-se aqui o fato de Moisés pedir para ver a Deus. O “vinde e vede” de Jo 1,39 sugere essa familiaridade. O verbo ouvir (*akóuō*)³⁶, por sua vez, dá a Jesus a autoridade necessária para ensinar. Ele é o porta-voz autorizado de Deus.

Quando ele fala é o próprio Deus quem fala por ele. Não fala o que aprendeu por si mesmo ou por sua formação religiosa, mas tão somente apresenta aquilo que ouviu daquele que o enviou. A sua palavra tem, portanto, o mesmo valor da palavra de Deus. Note-se que João Batista ocupou esse lugar de palavra de Deus enquanto referência ao Antigo Testamento, sendo associado aos profetas, mas recusando a condição de profeta messiânico³⁷. Jesus torna-se a palavra de Deus em complemento ao Antigo Testamento. Deus não fala mais apenas na Torah, mas Jesus é a Torah expandida, é a personificação da voz de Deus na terra³⁸.

O problema apresentado pelo evangelista é que, apesar de Jesus comunicar apenas o que viu e ouviu na sua convivência com Deus, há aqueles que não aceitam o seu testemunho. Não o aceitam, porque nele os limites religiosos estão levados à máxima crise. Um humano apresenta-se como embaixador de Deus e age com tal autoridade que pode, inclusive, romper com determinados preceitos religiosos de sua época. O tema da rejeição a Jesus permanece como fio subliminar da narrativa, dando-se nessa oposição entre acolhida e rejeição a escolha pessoal e o julgamento de cada um.

³⁴ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 289. O verbo *horao* é usado 75 vezes em João.

³⁵ Cf. LIMA, João Tavares de. “*Tu serás chamado ΚΗΦΑΣ*”: estudo exegético sobre Pedro no Quarto Evangelho. Roma: PUG, 1994, p. 229. O verbo *horáō* traduz uma experiência ou visão profunda, que deixa impressão durável.

³⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, Leitura do Evangelho segundo João (I), p. 253. O verbo encontra-se no aoristo, diferente de *horáō*, que está no perfeito. Contudo, a junção dos dois verbos coloca Jesus na condição de testemunha imediata de Deus.

³⁷ Cf. DUQUOC, Ch. *Cristologia: ensaio dogmático I – o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 120.

³⁸ Cf. BRAUN, F-M. *Jean le théologien: les grandes traditions d’Israel et l’accord des écritures selon le Quatrième Évangile*. Paris: J. Gabalda, 1964, p. 145-146.

Aqueles que aceitam o enviado reconhecem nele que Deus é verdadeiro. A verdade de Deus assegura também a autenticidade do enviado. Para o evangelista João, verdade sempre se relaciona com a realidade própria de Deus³⁹. Acolher a verdade no enviado, no entanto, exige fé, pois ele não se apresenta com provas indubitáveis. “Aceitar o testemunho de Deus significa reconhecer a Deus e com ele operar, ao mesmo tempo, a própria salvação”⁴⁰. Quem rejeita o enviado está rejeitando Deus e impedindo a si mesmo de conhecer que Deus é verdadeiro e seu desejo de salvação torna-se realidade nas palavras e ações do enviado⁴¹.

Apesar de os vv. precedentes serem todos contextualizados na temática do envio, é só no v. 34 que ocorre o verbo enviar. O objetivo do v. parece ser o de reforçar o já afirmado no v. 32: o enviado fala as palavras de Deus, porque recebe dele o Espírito em plenitude⁴². Schnackenburg recorda que, na tradição rabínica, havia uma concepção de que o Espírito fora dado aos profetas em diferentes medidas⁴³. Para Bühner, o quarto evangelho combina a posse do Espírito e a posse da sabedoria do entendimento com a doutrina da emissão, do envio. Então, o fato de conceder o Espírito a Jesus o colocaria na condição de possuidor dos segredos celestes, possibilitando uma interpretação do envio de Jesus sob a

³⁹ Cf. GRASSO, Il Vangelo di Giovanni, p. 181. – Cf. SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: version y comentario: capítulos 5-12*. Barcelona: Herder, 1980, v. 2, p. 269. Schnackenburg conclui que a afirmação de Jo 3,33 coloca Deus em estreita relação com a verdade. É mediante o envio do Filho que Deus se revela como verdade. Jesus encarna em sua pessoa a verdade de Deus, realidade divina que se manifesta nele, com uma força e vontade salvadoras.

⁴⁰ SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: version y comentario: introducción e capítulos 1-4*. Barcelona: Herder, 1980, v. 1, p. 436.

⁴¹ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte A, p. 260. Qualquer ação de repúdio, humilhação ou desacato ao enviado, pode desencadear sérias consequências contra o agressor, pois no enviado encontra-se pessoalmente o emissor.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 261. “Deus não mandou o Cristo com uma missão restrita *ad hoc*, mas com poderes irrestritos e absolutos. Mediante uma concessão irrestrita de superabundância de Espírito, portanto por seu ‘carisma messiânico’, a autoridade de Jesus como enviado e porta-voz de Deus está mais do que legitimada e assegurada”. Pode-se concluir daí que, segundo Blank, João constitui o poder revelador de Jesus carismaticamente e não metafisicamente. – Sobre as controvérsias acerca do sujeito que dá o Espírito veja: BROWN, *op.cit.*, p. 404. Brown ainda recorda que João prefere dizer que os dons dados pelo Pai ao Filho são plenos, por isso usa os verbos no perfeito (17 vezes) e no aoristo (8 vezes) e só uma vez no presente (Jo 6,37). Cf. BROWN, *op.cit.*, p. 400. – Mateos e Barreto traduzem o v. 34 da seguinte forma: “é que o enviado de Deus propõe as exigências de Deus, uma vez que comunicam o Espírito sem medida”. Assim, seriam “exigências de Deus” o sujeito que dá o Espírito. Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 209.

⁴³ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan, introducción*, p. 437-438. Em função do envio e do já mencionado em Jo 3,32, o fato de Jesus ter visto e ouvido de junto do Pai, a afirmação da doação do Espírito sem reservas demonstra que em Jesus acontece algo extraordinário, muito distinto do que ocorreu com os outros profetas. Outorgar ao enviado a plenitude do Espírito é conceder que por ele se manifeste a salvação de forma que aos humanos compete crer em Jesus.

imagem anabática-pneumática comum nas anábases proféticas⁴⁴. Contudo, Jesus inaugura um novo estilo de enviado ao possuir a plenitude do Espírito de Deus⁴⁵.

Pode-se interpretar que, como João tem o plano completo do seu evangelho, o estabelecimento da relação do enviado com o Pai é mediado pelo Espírito de Deus. Isso é possível porque esse enviado distingue-se também de todos os antecessores por uma relação filial com Deus. Assim, será ele também quem batiza com o Espírito Santo (cf. Jo 1,34) e quem doa o Espírito à comunidade (cf. Jo 20,22). Léon-Dufour e La Potterie preferem interpretar Jesus como o sujeito da frase de Jo 3,34b⁴⁶. Contudo, acreditamos que, ao se afirmar que é o Pai quem concede o Espírito com largueza a Jesus, não se impede de compreender que, para a comunidade, é Jesus quem o concederá. Essa relação com o Pai, mediada pela ação do Espírito, confere a Jesus um grau de autoridade superior aos enviados do Antigo Testamento.

Confirma essa autoridade de Jesus o fato de no v. 35 encontrarmos a afirmação de que o Pai confiou tudo a ele, tratando-o como um “filho da casa”, condição de quem age como procurador geral⁴⁷. “Esse representante, dotado de plenos poderes de ‘mestre da casa’ [...], é normalmente designado como ‘filho da casa’ e é munido de um mandato geral, sem restrição temporal, sobre a inteira propriedade do ‘chefe de família’”⁴⁸. O amor do Pai para com o Filho, sem dúvida, interpretado sob a ótica pascal, é o de uma relação de plena confiança em que Deus pode conceder ao seu Filho todas as coisas⁴⁹. Portanto, Jesus fala as palavras de Deus também porque tudo a ele foi confiado. E o fez porque deseja tudo comunicar à humanidade com vistas a salvá-la do fechamento do pecado.

⁴⁴ Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 304. O ato de delegar os empossados com o Espírito faz parte das anábases proféticas.

⁴⁵ Cf. FERRARO, Giuseppe. *Lo Spirito Santo nel quarto vangelo*. Roma: Borla, 1981, p. 82. Há uma dependência e intimidade grandiosas entre Pai e Filho ordenadas para a salvação e mediadas pelo Espírito. É isso que permite a Jesus dizer as palavras do Pai.

⁴⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João (I)*, p. 254. – Cf. LA POTTERIE, *Studi di cristologia*, p. 282-283.

⁴⁷ Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 298.

⁴⁸ LÉTOURNEAU, Jésus, Fils de l’homme, p. 238. – Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 195-196. De acordo com Bühner, o termo “casa” designa a família instituída segundo o modelo jurídico judaico, desta forma, o “filho” é aquele que tem pertença total ao grupo familiar, que deve ser tratado como o filho real ou outro membro da família. Pode ainda designar o príncipe herdeiro da casa real.

⁴⁹ Cf. ASHTON, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 318. Pai é o nome de Deus no Evangelho segundo João. O outro nome é “aquele que me enviou”. Essa forma de se referir a Deus explicita a condição de Jesus como o Filho enviado.

A repercussão da afirmação é claramente sentida na afirmação seguinte sobre quem crê e quem rejeita o enviado (v. 36). Os destinos de ambos são distintos, pois suas escolhas foram divergentes, conferindo então, ao crente, a vida eterna, e, ao rebelde, a ira de Deus. Como se viu, todo o texto está marcado pela ideia de julgamento⁵⁰; contudo, João fará referência à punição de Deus somente nesse versículo, pois importa mostrar que é a salvação que o Pai quer oferecer ao seu povo através do enviado, mediado pelo Espírito.

Essa visão “trinitária” demonstra o quanto a cristologia do enviado em João não concebe a pessoa de Jesus como o centro de sua doutrina mas, sim, o coloca como intermediário e em constante relação⁵¹. A soteriologia que o orienta exige que o Filho mova-se em constante ação para o Pai, conduzindo a ele os que lhe foram confiados, permitindo-lhes conhecer a verdade⁵² e a vida, tornando-os partícipes da ação do Espírito.

3.3 Jesus, o enviado que se alimenta da vontade do Pai (Jo 4,34.38)

No contexto do diálogo com a mulher samaritana, Jesus diz que seu alimento consiste em fazer a vontade daquele que o enviou e realizar a sua obra (Jo 4,34)⁵³. Essa menção a envio contribui para a caracterização e confirmação da legitimidade do agir de Jesus. Serve ainda para definir a atitude básica do enviado durante a execução de sua tarefa, manifestando que entre Jesus e o Pai há uma unidade inquebrantável de vontade⁵⁴. É uma descrição joanina acerca do ministério de Jesus em conformidade com Dt 8,3⁵⁵ (“o humano não vive somente de pão...”).

Após iniciar sua missão o enviado não tem outra preocupação senão cumprir o que lhe fora ordenado. Dizer que seu alimento é realizar a vontade de Deus significa que todo

⁵⁰ Cf. MOLONEY, Francis J. *The Gospel of John*. Collegeville: Liturgical Press, 1989, p.107.

⁵¹ Cf. QUAST, Kevin. *Reading the Gospel of John: an introduction*. Mahwah: Paulist Press, 1991, p. 3.

⁵² Cf. LA POTTERIE, Ignacio de. *La verdad de Jesús: estudios de cristología joanea*. Madrid: Editorial Católica, 1979, p. 308.311. Verdade tem o sentido judaico de comunicação e transmissão dos segredos divinos, enquanto revelação dos mistérios. Jesus é a verdade porque tem uma função reveladora.

⁵³ Cf. BEIRNE, Margaret. *Women and men in the Fourth Gospel*. New York: Sheffield Academic Press, 2004, p. 67-104. A mulher samaritana participa ativamente da obra de Jesus ao se colocar como missionária. Ela e Nicodemos são apresentados como modelos de discípulos. Beirne analisa os diversos elementos comuns nas duas narrativas, como por exemplo, a questão da vida eterna e do nascer de novo, o símbolo da água e do nascimento espiritual, as ironias contidas nas narrativas, o reconhecimento de Jesus como mestre e profeta.

⁵⁴ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte A, p. 324-325.

⁵⁵ Cf. CRAIGIE, Peter C. *The book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 186. Dt 8,3 recorda o agir providente de Deus que sacia a fome do seu povo, mas espera dele uma obediência filial que se demonstra pela vivência do que lhe foi comunicado na Escritura. Em Jesus essa obediência torna-se protótipo de todo o humano. O texto de Dt 8,3 faz parte da resposta de Jesus a uma das sugestões do tentador (cf. Mt 4,11).

o seu ser, a sua pessoa como um todo, está envolvido em profunda comunhão com o projeto que está sendo executado, aceitando tal vontade e cooperando para a sua realização⁵⁶. Ele, realmente humano, porque encarnado, tem como prioridade para a sua vida a realização do plano do Pai. Trata-se de um anulamento radical nascido da obediência do homem Jesus, que não possui nada de si e se considera “somente” enviado de Deus⁵⁷.

Jesus se alimenta dessa realização porque ali se encontra o motivo de sua existência. Na íntima comunhão que vive com o Pai, comunhão de projetos, de ideais, de realizações, ele se regozija e se satisfaz plenamente. Para a comunidade joanina, a relação de Jesus com o seu Pai é tão profunda e íntima que ele pode penetrar nos planos de Deus⁵⁸. A princípio, isso não significa que ele goze dos mesmos atributos de Deus, mas que, claramente, ele conhece e partilha dos projetos de Deus. Jesus e Deus estão numa sintonia tão forte que o que é desejado por Jesus é aquilo que o Pai deseja. É isso que motiva Jesus no seu agir e falar. O evangelista evidencia que em Jesus não há contradição alguma entre o que é humano e o que é divino: nele se conjugam afirmativamente a realização humana na consecução do plano divino.

O enviado tem consciência de que sua tarefa não é a realização de *sua* vontade⁵⁹, e que deve mover todos os esforços para que sua missão obtenha sucesso. O verdadeiro enviado não se descuida de sua tarefa: no caso de Jesus, a de salvar a humanidade; para tanto, cada instante torna-se precioso nesse processo e os encontros de Jesus com os que se decidem pela fé no enviado despertam, outrossim, novas conversões. O enviado está à disposição do seu emissor, não lhe competindo uma preocupação consigo senão a da boa execução de sua missão.

O alimento foi apresentado como dividido em duas ações. Se a primeira é fazer a vontade do Pai, a segunda é realizar a sua obra, e complementa o que foi mencionado pela anterior. Realizar a obra é colocar em prática o que está esboçado na vontade e no desejo de

⁵⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João (I)*, p. 291.

⁵⁷ Cf. LA POTTERIE, *Studi di cristologia*, p. 77.

⁵⁸ Cf. THOMPSON, Marianne Meye. *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001, p. 95.

⁵⁹ Cf. LA POTTERIE, *La verdad de Jesús*, p. 49.

Deus. Assim, em Jesus, a vontade de Deus é acima de tudo atuação⁶⁰. Jesus, enquanto enviado, é quem faz a obra de Deus. Em Jo 6,29 se afirmará que a obra de Deus é crer naquele que foi enviado. Sendo assim, parte da missão que Jesus veio realizar corresponde a que a humanidade faça a sua opção pelo enviado, assumindo-o na fé.

Mas a obra de Jesus é aquela confiada a ele pelo Pai (cf. Jo 17,4), sendo, novamente, fruto de sua inteira intimidade com o outorgante. Desta feita, Jesus aparece como aquele que age junto com o Pai. No Prólogo já se fez menção ao Logos como palavra criadora e sabedoria ordenadora do cosmos (cf. Jo 1,2.3.10). Jesus é o parceiro de Deus na terra, sua ação é a ação de Deus nele. Pelo agir de Jesus se revelam as obras do Pai, porque são feitas em Deus (cf. Jo 3,21), como por exemplo, a cura do cego de nascença (cf. Jo 9,3)⁶¹.

De acordo com a compreensão do evangelista, a obra de Jesus se equipara à do Pai, permitindo-lhe interpretar a ação de Jesus como a da sabedoria que acompanha o criador na sua obra⁶². Sendo assim, Jesus é apresentado como aquele que veio no tempo escatológico para levar à plenitude a obra começada. Por ser da família de Deus, por sondar constantemente o seu coração, ele pode agora, na terra, conduzir a humanidade à plenitude de vida e verdade. A obra de Deus foi iniciada na criação e será levada à sua conclusão com a entrega do Filho⁶³. Na cura do paralisado Jesus dirá que trabalha junto com o Pai (cf. Jo 5,17). A sua glorificação aparece como finalização da obra, permitindo que o Jesus joanino afirme na cruz: “tudo está consumado!” (Jo 19,30). Somente após cumprir a sua missão ele poderá inclinar a cabeça.

⁶⁰ O termo *érgon* (27x) adquire sentido cristológico em João que, diferente de Mateus, Lucas e Atos, não utiliza *ergasia*. Usado no singular sintetiza a complexidade do mandato de Jesus. A obra alude à vontade salvífica de Deus para com a humanidade. A realização da obra mostra o seu caráter de completa dependência a Deus, pois João utiliza *teleiôō*. Cf. GRASSO, Il Vangelo di Giovanni, p. 211. – A criação é a obra por excelência de Deus. (Gn 2,2). Jesus incluirá sua atividade, pelo argumento da delegação recebida, na grande corrente da atividade do Pai. Cf. ALETTI, Jean-Noël; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1979, p. 268.

⁶¹ Cf. MATEOS; BARRETO, O Evangelho de São João, p. 234. Os autores consideram um esquema interpretativo do Evangelho segundo João em que o dia do Messias é o sexto dia da criação, concluindo que se trata do término da obra da criação do humano.

⁶² Cf. BENNEMA, Cornelis. *The power of saving wisdom: an investigation of Spirit and Wisdom in relation to the soteriology of the Fourth Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 115. Jesus não recebe um título relacionado à *sofia*, porém, é perceptível como o evangelista o apresenta como quem oferece água e pão que são símbolos da sabedoria (cf. Pr 9; Sr 24).

⁶³ Cf. KELLY, Anthony J.; MOLONEY, Francis J. *Experiencing God in the Gospel of John*. Mahwah: Paulist Press, 2003, p. 108.

A missão de Jesus, enquanto seu alimento, pode ser comparada a uma ceifa, onde o fruto é representado pelos samaritanos que o acolhem⁶⁴. Os vv. 35-38 permitem que a reflexão iniciada, que tem Jesus como enviado, se abra para o envio dos discípulos. Diz o v. 38: “Eu vos enviei a ceifar onde vós não trabalhastes; outros trabalharam, e vós entrastes no seu trabalho”⁶⁵. A imagem dos campos maduros, prontos para a ceifa, simboliza o tempo da plenitude que se dá com a missão de Jesus. Ele é o ceifeiro que completa a obra do semeador, alegrando-se conjuntamente com ele. Daí parte para a aplicação de que os discípulos são enviados quais ceifeiros, para colher aquilo que não semearam, tornando-se parte ativa do trabalho iniciado por outros⁶⁶.

Fica evidente que, para a comunidade joanina, a obra iniciada por Jesus deve ser continuada pelos seus seguidores. Assim, eles também, como o enviado, participam da obra de Deus, podendo fazer as obras que ele faz e outras ainda maiores (cf. Jo 14,12). Potterie considera que o v. 38 sublinha o contraste entre a pregação cristã e a abundância de seus frutos na Igreja, e, ainda, uma passagem do tempo de Jesus para o tempo da Igreja⁶⁷. “Assim como Jesus é o enviado do Pai, os discípulos são enviados de Jesus. Doravante, se eles existem, é por ele. Mas a sua atividade só prolonga um aspecto da dele: a colheita”⁶⁸.

3.4 Jesus, o enviado a ser honrado (Jo 5,23.24.30.36.37.38)

Há seis ocorrências de envio associadas a Jesus no c. 5. Elas estão colocadas num discurso de Jesus após a cura de um paralisado. A perícopes que trata da cura se encerra com a revolta dos judeus que procuram matar Jesus por ele agir no dia de sábado e por se apresentar como Filho de Deus, fazendo-se, segundo os judeus, igual a Deus (cf. Jo 5,18). Como o

⁶⁴ Cf. BROWN, El Evangelio según Juan I-XII, p. 428.

⁶⁵ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte A, p. 330-331. Blank recorda que a linguagem presente no texto, com expressões “trabalho”, “trabalhar”, “esforçar-se” pertencem à linguagem missionária da Igreja Primitiva. Cf. LA POTTERIE, Studi di cristologia, p. 79. Em João, diferente dos Sinópticos, não há nenhum envio missionário dos discípulos durante a vida terrena de Jesus, pois o envio se dá no domingo da ressurreição.

⁶⁶ Cf. CARSON, D. A. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991, p. 231. Carson interpreta a expressão “outros” como referência aos que evangelizaram a Samaria (cf. At 8,14-17) antes da chegada dos apóstolos.

⁶⁷ Cf. LA POTTERIE, Studi di cristologia, p. 80. Potterie recorda que a exegese tradicional interpreta “os outros” como os Patriarcas e Profetas.

⁶⁸ LÉON-DUFOUR, Leitura do Evangelho segundo João (I), p. 296. – Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 146. O autor realça o aspecto da alegria contido no v. 38. Tanto quem semeia quanto quem ceifa, os que se cansaram e os que não se cansaram se alegram juntos, sinal da realidade do tempo final.

Evangelho segundo João é extremamente bem concatenado, essa indisposição torna-se oportunidade para o evangelista apresentar uma explicação sobre a missão de Jesus.

Jo 5,19 confirma o que foi apresentado em Jo 3,32; 4,34: ele age conforme o agir do Pai porque o vê agir daquela forma e só o faz porque o Pai o autoriza. O vínculo de unidade da vontade de Jesus com a do Pai expressa-se por essa simetria de ação. O Filho age de maneira semelhante ao Pai, ou seja, o evangelista resguarda a autonomia do Pai sobre o Filho, ao mesmo tempo em que demonstra que no agir do Filho se realiza mais que o meramente visível: ali se dá por extensão o agir do próprio Pai. Chamando atenção para o uso de *blepe*, Nicolaci afirma que:

O filho vê o fazer-agir no pai-agente e vice-versa: a ação e o agente não são divisíveis. Assim a capacidade de ver e assimilar do filho é tão intensa e pessoal que a sua própria ação coincide coextensiva com a de seu pai: qualquer coisa em que o pai trabalha, que o pai faz, essa mesma coisa, nem menos e nem mais, a faz também o filho da mesma maneira⁶⁹.

O tema do julgamento é retomado, mostrando que o Pai confiou ao Filho a tarefa de julgar como sua obra maior⁷⁰. Porém, seu julgamento não tem por objetivo condenar, mas sim salvar (cf. Jo 3,17). A tarefa de julgar o mundo é de Deus⁷¹, pertence à sua alçada; contudo, o enviado, enquanto seu legítimo representante, está autorizado a executá-la. Além disso, assim se explicita mais uma vez o vínculo entre Jesus e Deus no realizar as obras (cf. Jo 4,34).

O evangelista justifica o comissionamento do Filho para julgar no lugar de Deus com um argumento típico da jurisprudência do envio. Jo 5,23 diz que isso se dá para que “todos honrem o Filho da mesma forma como honram o Pai”. Honrar o Pai não é mais simplesmente cumprir a Lei⁷², mas sim reconhecer sua soberania amorosa e fecunda, tornando-se dócil aos seus propósitos, confiando-lhe a própria história. Não honrar o enviado do Pai é não honrar o próprio Pai (cf. Jo 5,23)⁷³.

⁶⁹ NICOLACI, Marida. *Egli diceva loro il Padre: i discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 162.

⁷⁰ Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 157.

⁷¹ Cf. ANDRZEJEWSKI, Januz Maria. *La cristologia di Gv 5,16-30: studio di teologia biblica*. Roma: Angelicum, 2005, p. 135.

⁷² Cf. MATEOS; BARRETO, O Evangelho de São João, p. 277.

⁷³ Cf. SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: versión y comentario: capítulos 5-12*. Barcelona: Herder, 1980, v. 2, p. 145-146. – Cf. BULTMANN, R. *The Gospel of John: a commentary*. Oxford: Basil Blackwell, 1971, p. 256. “Não podemos prescindir do Filho querendo honrar o Pai, pois a honra do Pai e do Filho é uma só e idêntica. No Filho se encontra o Pai, e o Pai só é acessível no Filho”.

Afirma-se em Jo 5,24, de forma solene e com característica de autoridade, que quem ouve e crê no emissor de Jesus possui a vida eterna e não será condenado, pois sua palavra é vivificadora⁷⁴. O enviado, além de ser porta-voz de Deus e conduzir à realização de sua obra, que é que todos creiam nele (cf. Jo 6,29), é também o dispensador do dom supremo próprio de Deus, que é a vida eterna. Crer no enviado assegura a plena libertação e a passagem da morte para a vida. Se é Deus quem pode vivificar os mortos (cf. Jo 5,21), aquele que por ele foi enviado tem agora o mesmo poder. O enviado é o Filho do Homem constituído com *exousía* para julgar (cf. Jo 5,27)⁷⁵.

Em Jo 5,30 reafirma-se a incapacidade de o enviado agir por si mesmo e se define sua perfeita sintonia de comunicação e desejos com o Pai⁷⁶. “Ouvir” o Pai significa ter com ele um conhecimento imediato; portanto, por detrás da palavra de Jesus está a palavra do Pai⁷⁷. O final do versículo realça a disposição do enviado em cumprir sua missão, pois se retoma a afirmação de Jo 4,34, de que não procura a sua própria vontade, mas a daquele que o enviou sendo, então, a sexta ocorrência de envio relacionada à pessoa de Jesus no c. 5.

Jo 5,31-47 tem como temática os testemunhos⁷⁸ que confirmam a autenticidade do enviado. Jesus afirma que seu testemunho sobre si próprio pode ser considerado falso

⁷⁴ Cf. BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João, 1ª parte B*. Petrópolis, Vozes, 1990, p. 31. – Cf. GRASSO, Il Vangelo di Giovanni, p. 247. A escuta da palavra de Jesus conduz à fé em Deus.

⁷⁵ Cf. REYNOLDS, Benjamin E. *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 134.139. João toma a figura apocalíptica de Dn 7, que a princípio não tinha o encargo de julgar, pois essa tarefa competia ao rei; e a associa ao tema do messianismo e do julgamento. O tema do julgamento já estava presente em Dn 7, afinal o Filho do Homem foi constituído com uma autoridade plena. O título “Filho do Homem” em Jo 5,27 corrobora a imagem de Jesus como juiz apocalíptico.

⁷⁶ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 39. “Na obra de Jesus nada acontece por arrogância ou capricho. Jesus age muito mais como delegado de Deus. Em virtude do consenso absoluto do julgamento de Cristo como o julgamento de Deus, o julgamento de Jesus participa da particularidade específica do julgamento de Deus. Isto quer dizer que, em todo caso, o ‘julgamento é justo’ e portanto também verdadeiro. Consequentemente, nesta crise, os homens se revelam como na verdade são. E nisto precisamente se realiza a ‘vontade daquele que me enviou’.

⁷⁷ Cf. SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, v. 2, p. 157. – Cf. GONZÁLEZ MORFÍN, Adalberto. *Jesucristo-Palavra y palabra de Jesucristo: algunos elementos para la teología de la palabra en el Evangelio de San Juan*. México: Jus, 1962, p. 53-54. Propõe que ouvir o que Cristo diz é sempre ação que envolve a totalidade do humano, não se limitando ao sentido físico da audição, tendo claros reflexos na vida do ouvinte.

⁷⁸ Vários são os testemunhos a favor de Jesus ao longo do Evangelho segundo João, porém no c. 5 privilegiam-se: a) João Batista (cf. 5,33-35); b) as obras do Pai realizadas por Jesus (cf. Jo 5,36); o Pai (cf. Jo 5,37). Acerca das obras do Pai, observa Riedl: “As obras que Jesus realiza como enviado do Pai, para levar a termo a obra salvífica sua e do Pai, nada mais são do que o cumprimento obediente da missão que Jesus recebeu do Pai como seu Filho. Como as obras atestam que Jesus é o enviado, remetem consequentemente à própria pessoa de Jesus que as leva a cabo. Por isso podemos deduzir do seu testemunho quem e o que é Jesus: o enviado de Deus, o revelador, o salvador e juiz” (RIEDL, J. *Das Heilswerk Jesu nach Johannes*. Freiburg, 1973, p. 246; *apud* BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 48).

(cf. Jo 5,31) porém, é outro quem dá testemunho dele e, apesar disso, há incredulidade entre os seus ouvintes. O testemunho desse outro é verdadeiro (cf. Jo 5,32).

As obras dão testemunho de que Jesus é o enviado do Pai. As obras são sinais evidentes de que em Jesus o poder de Deus se faz presente, operando no mundo. As obras foram dadas ao Filho para que as leve a termo (*teleiōō*)⁷⁹, ou seja, nessa entrega e plena realização é que elas encontram o seu significado. Sendo assim, o leitor atento a Jo 1,3 recorda-se que tudo foi feito pelo Logos e nada foi feito sem ele. A participação do Logos na criação estende-se pela participação de Jesus na consumação da obra. Jesus é aquele que por seu agir sinaliza, aponta para o Pai. Como para o enviado Moisés os sinais serviram como testemunhas de que seu envio era legítimo, também em Jesus eles têm esse significado⁸⁰.

Não reconhecer as obras de Jesus como coerentes com a de Deus é agir de má fé, pois o testemunho visível das obras é testemunho de Deus⁸¹. O Pai, que o enviou, cuja forma jamais foi vista (cf. Jo 1,18; Dt 4,12), é colocado como testemunha. De acordo com a dinâmica do envio, o emissor testemunha a favor de seu enviado, sendo capaz de, inclusive, intervir para defendê-lo ou, caso seja necessário, aceitar e configurar em seu plano uma ação do enviado que não fora solicitada.

A despeito de um auditório que poderia reivindicar em seu favor o fato de conhecer a Torah, Jesus afirma que neles a palavra de Deus não permanece, pois não acreditaram no enviado (cf. Jo 5,38). Jesus, como enviado, nessa ocorrência, reivindica para si a condição de palavra de Deus, pois ele fala o que ouviu e viu de junto de Deus⁸². Ele insiste que um exame das escrituras comprovará que elas falam a respeito dele (cf. Jo 5,39). Se elas

⁷⁹ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. 2, p. 180.

⁸⁰ Morujão comenta acerca dos sinais em João: “Em São João, os milagres de Jesus jamais aparecem, segundo sublinham os Sinópticos, como um acto de compaixão do coração de Cristo para com os necessitados, ou como manifestação da sua força e onipotência. Eles são designados habitualmente por dois termos que põem em relevo o seu valor simbólico e profundo significado teológico: ‘obras’ e ‘sinais’” (MORUJÃO, *Geraldo. Relações Pai-Filho em S. João: subsídios para a teologia trinitária a partir do estudo de sintagmas verbais gregos: Jo 5 e 17*. Viseu: Instituto Superior Politécnico, 1989, p. 68).

⁸¹ Cf. MATEOS; BARRETO, *O Evangelho de São João*, p. 286.

⁸² É preciso notar que Jesus não se autodefine como a “Palavra do Pai” em nenhum lugar no Evangelho segundo João. Cf. LA POTTERIE, *Studi di cristologia*, p. 273.

significavam o caminho para a vida eterna, em Jesus já se encontra a vida eterna. O que elas anunciam se concretiza na pessoa do enviado⁸³.

Jesus é identificado como aquele que dá a vida (cf. Jo 5,40), da mesma forma como a Torah era compreendida como lugar da vida (cf. Dt 32,45). Porém, é frisada aqui a resistência dos incrédulos, pois a vida (Jesus) é oferecida, mas eles não a procuram. A escolha feita pelos incrédulos demonstra que têm, por vezes, um pretenso conhecimento das escrituras, mas não são capazes de reconhecer a voz de Deus no enviado. O enviado poderia impor-se pelo poder de Deus que nele se faz presente ou pelo seu direito de mensageiro qualificado⁸⁴, contudo Jesus revelará seu poder na cruz. No encarnado, a glória de Deus revela-se por sua extrema humanidade e afinidade com o projeto do Pai.

Como os temas do testemunho e do julgamento estão presentes ao longo do discurso, evoca-se Moisés como o acusador (cf. Jo 5,45)⁸⁵. A polêmica subjacente é a rejeição de Jesus pelos líderes religiosos judaicos. O clima fica ainda mais tenso quando Jesus afirma que eles não creem nos escritos de Moisés e, por isso, não podem crer nas palavras do novo enviado (cf. Jo 5,47). O evangelista resguarda que Jesus não acusa ninguém e, portanto, a sua atitude não é reação de punição aos incrédulos. Jesus permanece querendo salvar, cumprir sua missão, mas outro os acusará, pois deveriam ver em Jesus o que as escrituras afirmam sobre o enviado de Deus⁸⁶.

3.5 Jesus, o enviado que é o pão descido do céu para alimento do povo (Jo 6,29.38.39.44.57)

Por cinco vezes Jesus se apresentará como o enviado do Pai ao longo de Jo 6. A narrativa do sinal dos pães tem profundas associações com o passado do povo de Deus,

⁸³ “[A] descrença do Deus que fala e atua em Jesus é a prova de que, em todo caso, não perceberam na Escritura as exigências do Deus vivo, pois de outro modo, através de ambas as fontes – a Escritura e Jesus – deveriam ter ouvido o próprio Deus que falava” (BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 49).

⁸⁴ Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 286.

⁸⁵ Cf. PANCARO, Severino. *The Law in the Fourth Gospel*. Leiden: E. J. Brill, 1975, p. 258. Moisés não é nomeado como testemunha a favor de Jesus.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 258. Moisés passa de intercessor a acusador, enquanto que Jesus é apresentado como o novo Paráclito para o novo povo de Deus.

particularmente o êxodo⁸⁷, diferencia-se das narrativas sinópticas das multiplicação dos pães⁸⁸ (Mt 14,13-21. 15,32-39; Mc 6,30-44. 8,1-10; Lc 9,10-17) e tem características de uma liturgia eucarística⁸⁹.

O realismo paralisante dos discípulos contrasta com a iniciativa de Jesus que revela ter pleno domínio da situação (Jo 6,5-8). Os dois discípulos, diferentemente de Jesus, não sabem o que fazer diante da multidão supostamente faminta. As ações de Jesus, doravante, serão de coordenação sobre como o povo deve se portar⁹⁰, ação de graças pelos pães e peixes, partilha, orientação sobre as sobras. Essa administração da situação revela que realmente Jesus sabia como agir naquele momento, reforçando a imagem do seu conhecimento a partir da comunhão com o Pai.

Os títulos que Jesus receberá ao longo do c. 6, não somente as opiniões que sobre ele vão se formando, criam uma sequência em que se apresenta Jesus como o profeta messiânico⁹¹ que ensina o caminho para a vida eterna. Os saciados pelos pães o consideram um profeta (cf. Jo 6,14b) e querem proclamá-lo rei (cf. Jo 6, 15), fazendo com que Jesus se afaste da multidão, e só o encontrarão do outro lado do lago, atribuindo-lhe o título de Rabi (cf. Jo 6,25b). Jesus percebe as intenções da multidão que o procura apenas em função da saciedade e não busca o verdadeiro alimento que dá vida eterna (cf. Jo 6,27b). Jesus é quem pode dar o sustento duradouro, pois nele Deus pôs o seu selo (cf. Jo 6,27d). O título real confirma a identidade de Jesus como enviado, pois ele traz consigo o selo de Deus. Trata-se aqui de um reconhecimento oficial, como o selo que autentica e valida um documento. Portanto, rejeitar o que Jesus diz e faz é considerar Deus como um mentiroso⁹². Tal selo

⁸⁷ Acerca da relação de êxodo com Jo 6: HYLEN, Susan. *Alusion and meaning in John 6*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005, p. 119-156. Jesus é apresentado como enviado de Deus, da mesma forma que Moisés, e comparado ao maná. Após situar a cena na outra margem do lago da Galileia (cf. Jo 6,1), o evangelista fala de uma multidão que segue Jesus (v. 2). A menção à festa da Páscoa (v. 4) reforça a característica exodal do relato e demonstra que a popularidade de Jesus concorre com uma festividade judaica.

⁸⁸ Cf. SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, v. 2, p. 43-45. João elabora um relato independente que, apesar de algumas coincidências com os sinópticos (Jesus toma a iniciativa; acomoda o povo; faz a oração; cinco pães e dois peixes; cinco mil pessoas; o afastamento de Jesus para o monte), está organizado teologicamente sob a perspectiva do “sinal”.

⁸⁹ Cf. VERDIERE, Eugene Ia. *The Eucharist in the New Testament and the early church*. Collegeville: The Liturgical Press, 1996, p. 112-116. O ato de Jesus de levantar os olhos é litúrgico e se repete em Jo 11,41 (ressurreição de lázaro) e Jo 17,1 (oração sacerdotal).

⁹⁰ Jo 6,10b menciona que havia grama no lugar, imagem contrastante com a do maná no deserto, mas claramente orientada pelo Sl 23,2.

⁹¹ Cf. VOORWINDE, Stephen. *Jesus' emotions in the Fourth Gospel: human or divine?* New York: Clark, 2005, p. 71. nota 11.

⁹² Cf. LÉTOURNEAU, Jésus, Fils de l'homme, p. 216.

demonstra a legitimidade de sua tarefa, preparando para a explícita afirmação de seu envio no v. 29.

O evangelista conjuga a afirmação anterior de Jesus sobre o alimento com a temática da obra de Deus, possibilitando ainda a retomada de Jo 4,34. Jesus, como enviado, mais que ninguém, pode dizer qual é a obra de Deus: “consiste em que creiais naquele que ele enviou” (Jo 6,29b). Crer⁹³ é assumir-se como de Jesus, posicionar-se ao seu lado, decidir-se por ele, portanto a obra de Deus, a fé no enviado, “é produzida tanto pelo próprio Deus quanto pelo homem que acolhe”⁹⁴. Schnackenburg a define assim: “‘Obra de Deus’ é a fé no enviado divino [...] como conduta humana querida por Deus e que responde à sua atuação; tampouco como ‘realização’, mas sim qual resposta que nunca é possível sem o chamado de Deus”⁹⁵.

Se Moisés era considerado como o enviado que alimentou o povo, agora Jesus é o enviado que é alimento do povo⁹⁶, pois afirma que o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá a vida ao mundo (cf. Jo 6,32s). Dentro da leitura contínua do evangelho, o prólogo já anunciara quem estava ao lado do Pai (cf. Jo 1,18)⁹⁷; no discurso com Nicodemos, Jesus se referiu a subir e descer do céu (cf. Jo 3,13); o Filho vê o que Pai faz (cf. Jo 5,19d). Em Jo 6,51.58 Jesus afirma ser o pão descido do céu.

A autorrevelação de Jesus de que é o pão da vida (cf. Jo 6,35) o coloca como alimento que sacia o povo. A ação dominante do Pai na vida do Filho é evidente na afirmação de que só poderão crer em Jesus aqueles que a ele foram confiados (cf. Jo 6,37.65). Jesus diz que desceu do céu para realizar a vontade do Pai que o enviou, ou seja, não deixar perder

⁹³ Cf. RAMOS PÉREZ, Fernando. *Ver a Jesús y sus signos, y creer en él*: estudio exegético-teológico de la relación “ver y creer” en el evangelio según san Juan. Roma: PUG, 2004, p. 53-56. A estrutura *pisteuo + eis* com acusativo se encontra 36x em João e pode ser traduzida como “crer em”. Tal estrutura ocorre apenas 9x nos outros escritos do NT. A preposição *eis* indica sempre um verdadeiro movimento que enfatiza a adesão à pessoa que diz ou manifesta algo verdadeiro, não se limitando a ser uma simples acolhida da verdade proclamada.

⁹⁴ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João (II)*, p. 99.

⁹⁵ SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. 2, p. 66.

⁹⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *La fracción del pan*: culto y existencia en el Nuevo Testamento. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 325. Jesus afirma que sua palavra é o alimento a ser aceito pela fé, da mesma forma como se aceitou no passado que o maná foi uma intervenção de Deus. Traz ainda eco das profecias de Am 8,11 e Ez 3,3. E a fartura dos pães recorda o banquete de Is 55,1. Também apresenta características sapiencias como o banquete da sabedoria (Pr 9,1-5).

⁹⁷ Cf. WAETJEN, Herman C. *The Gospel of the Beloved Disciple: a work in two editions*. New York: Clark, [2005], p. 212. A identificação de Jesus com o Logos que desceu do céu e que viu a Deus é imediata e indica parte do conflito com as autoridades judaicas que não suportarão aceitar que Jesus é o pão que dá a vida para a humanidade.

nenhum dos que lhe foram confiados (cf. Jo 6,38-39)⁹⁸. Essas ocorrências do verbo enviar atribuídas a Jesus mostram mais um elemento da cristologia do envio. Jesus, como enviado, é aquele que administra em nome do Pai. As pessoas são confiadas a ele pelo Pai e compete a ele, o Filho, zelar por elas, evitando que se percam e concedendo-lhes a ressurreição no último dia (cf. Jo 6,39)⁹⁹. Conceder a ressurreição é atributo de Deus, mas, como enviado, é Jesus que compete fazer essa concessão. Ainda mais, a vontade do Pai, desejada por Jesus, é de que aqueles que veem o Filho e nele crerem tenham a vida eterna (cf. Jo 6,40).

As afirmações de Jesus despertam murmúrios entre os ouvintes que recordam a sua condição humana, seus laços familiares, o ser “filho de José” (cf. Jo 6,42)¹⁰⁰. Essas críticas permitem a Jesus intensificar sua identificação como enviado (cf. Jo 6,44), demonstrando que o Pai é quem atrai os discípulos para Jesus (cf. Jo 6, 44). Demonstra-se a relevância da intervenção do Pai no processo da fé¹⁰¹. Ao reconhecer o enviado, penetra-se no mistério divino, mas isso só é possível se o Pai abrir tal acesso, atraindo a si (cf. Os 2,14)¹⁰². A atração divina não consiste em algo etéreo ou abstrato: ela se dá para quem escuta o Pai, aprende e vai até Jesus (cf. Jo 6,45); quem come o pão descido do céu e, assim, tem a vida eterna (cf. Jo 6, 48ss), associando a pessoa de Jesus com a Torah¹⁰³. Os murmúrios continuam porque Jesus se afirma como carne a ser consumida pelos seus ouvintes (cf. Jo 6,52).

Jesus é o alimento enviado por Deus para o seu povo, mas isso exige compromisso dos ouvintes e decisão por ele, pois consumir a carne e o sangue de Jesus

⁹⁸ Cf. SEGALLA, Giuseppe. *Volontà de Dio e dell'uomo in Giovanni (Vangelo e Lettere)*. Brescia: Paideia, 1974, p. 126. O Pai é chamado de emissor e a condição de outorgante é determinante na relação entre ele e o Filho. – “Jesus não pode deixar que ninguém se perca, não pode entregar ninguém à desgraça eterna, mas há de conduzir a todos à meta suprema e definitiva da salvação, isto é, à ‘ressurreição no último dia’. A realização total da vontade salvífica de Deus, desde o começo até o fim, esta é a vontade divina que Jesus deve cumprir até o fim, como enviado ao mundo” (BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 394).

⁹⁹ Também em Jo 5,21 Jesus é apresentado como o Filho de Deus que pode conceder a ressurreição.

¹⁰⁰ A afirmação, já apresentada em Jo 1,45, na voz dos incrédulos judeus tem por finalidade desacreditar a pretensão de Jesus como enviado. É clara a ironia de João ao permitir que os personagens vejam Jesus apenas como o “filho de José”, pois o evangelista não menciona o pai de Jesus segundo a carne. Cf. BARRET, Charles K. *El evangelio según San Juan: una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*. Madrid: Cristiandad, 2003, p. 446. – Acerca da interpretação do título “Filho de José” nos círculos de Enoque e no Talmud babilônico, onde é apresentado como o “ungido para a guerra”: ANDRADE, Aíla L. P. de. *À maneira de Melquisedeque: o Messias segundo o Judaísmo e os desafios da Cristologia no contexto neotestamentário e hoje*. Belo Horizonte: FAJE, 2008. Tese de Doutorado, p. 81-85.

¹⁰¹ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 399.

¹⁰² Cf. LÉON-DUFOUR, Leitura do Evangelho segundo João (II), p. 113-114. Jr 38,3 e Os 11,4 falam desse amor que atrai a si.

¹⁰³ Cf. BORG, Peder. *Bread from heaven*. Leiden: E. J. Brill, 1965, p. 152. O pão descido do céu alude à função vivificadora da Torah. A alusão à teofania do Sinai também estaria no fundo da narrativa de Jo 5,27-47.

significa identificar-se com sua causa. A verdadeira comida (carne) e a verdadeira bebida (sangue) quando consumidas permitem uma associação vital com o enviado, pois se trata de comer a totalidade da personalidade e do destino de Jesus (cf. Jo 6,53-58)¹⁰⁴. Estabelece-se uma lógica em que da mesma forma como o Pai vive naquele que ele enviou, o enviado vive pelo Pai e essa comunhão se abre para que os que creem possam viver por Jesus (cf. Jo 6,57)¹⁰⁵. Soteriologia e eclesiologia são enraizadas na cristologia a partir do esquema do envio¹⁰⁶.

O discurso de Jesus sobre o pão da vida gera murmurações também entre os discípulos. E Jesus, que tudo conhece e, desde o princípio¹⁰⁷, sabia os que nele creram (cf. Jo 6,61.64), ou seja, possui um atributo próprio de Deus, sugere que ficarão escandalizados quando ele retornar ao lugar onde antes estava (cf. Jo 6,62). A deserção de discípulos (cf. Jo 6,66) abre espaço para um diálogo com o grupo menor dos apóstolos sobre a sua escolha e uma confissão de Pedro de que Jesus tem palavras de vida eterna (cf. Jo 6,68) e é um Consagrado de Deus (cf. Jo 6,69)¹⁰⁸. A oposição de Judas Iscariotes (cf. Jo 6,70-71), compõe num personagem a dificuldade de todos os desertores que não conseguiram assimilar a pessoa de Jesus¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Cf. WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 277.

¹⁰⁵ “O Filho é a figura central em torno da qual gira a imanência e em quem tem seu fundamento. Nele se revela o essencial *princípio cristológico* da imanência; sempre se trata de um entrelaçamento no Filho e com o Filho; e só pelo Filho e no Filho podem os discípulos chegar à comunhão com Deus, como também Deus só se comunica aos discípulos no Filho, a fim de permanecer com (em) ele neles” (BORIG, R. *Der Wahre Weinstock*. Munique, 1967, p. 217; *apud* BLANK, O Evangelho segundo João: 1ª parte B, p. 409).

¹⁰⁶ Cf. LÉTOURNEAU, Jésus, Fils de l’homme, p. 252.

¹⁰⁷ Barret, ainda que não descarte a possibilidade de associação com o prólogo, acredita que o termo “princípio” se refere mais ao início do ministério de Jesus. Em 8,25 o termo faz parte da resposta de Jesus sobre sua identidade; em 8,44 realça a constante oposição entre ele e o diabo; em 15,27 refere-se ao testemunho dos discípulos, demonstrando que o início da missão de Jesus ultrapassa o limite histórico; em 16,4 aponta para o início da convivência com os discípulos e tem o mesmo caráter de lançá-la alhures no tempo. Cf. BARRET, El evangelio según San Juan, p. 461.

¹⁰⁸ Cf. SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, v. 2, p. 123.

¹⁰⁹ Cf. FARELLY, Nicolas. *The disciples in the Fourth Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 107-108.

3.6 Jesus, o enviado que ensina a doutrina daquele que o enviou (Jo 7,16.18.28.29.33)

Outras cinco menções ao envio de Jesus se encontram no c. 7. Durante a festa dos Tabernáculos¹¹⁰, no Templo, Jesus se autointitulará como enviado e se revelará como mestre que ensina a doutrina do Pai (cf. Jo 7,14-44). A admiração que esse ensino desperta não tem sentido positivo, pois denuncia o escândalo e a má vontade diante da afirmação de Cristo¹¹¹. Enquanto mestre que ensina num lugar sagrado, Jesus deveria apresentar suas credenciais, sua autorização, a sua formação escolar rabínica. Contudo, o evangelista lança o conhecimento de Jesus em outra esfera (cf. Jo 7,15).

De onde advém o seu conhecimento? Para o leitor do evangelho fica evidente que o enviado recebeu do seu emissor uma mensagem a ser transmitida e, como se demonstra ser fiel à missão, não ousaria apresentar outro ensino senão aquele que lhe foi solicitado. A resposta de Jesus fala da origem e posse do conhecimento: “O meu ensino não é meu, e sim daquele que me enviou” (Jo 7,16). Logo, o que ele expressa no templo não é sua opinião, mas a vontade de seu outorgante¹¹².

No v. 17 retoma-se o tema da realização da vontade de Deus, e Jesus ensina que os verdadeiramente interessados em cumpri-la saberão discernir se o que ele fala é de Deus ou meramente seu¹¹³. Ele mesmo coloca-se como voz de Deus que proclama um ensinamento (*didaqué*), confirmando o já anunciado em Jo 3,34. Glória e vontade são coordenadas com fim último e imediato¹¹⁴. Jesus afirma que ensina não procurando a sua própria glória, mas a de quem o enviou (cf. Jo 7,18). De acordo com a concepção jurídica do enviado, a sua missão deve conduzir à honra do outorgante, mas Jesus ultrapassa esse nível e fala da glória (*doxa*),

¹¹⁰ Cf. MAGGIONI, Bruno. O evangelho de João. In: FABRIS, Rinaldo e MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 357. A festa originariamente de caráter agrícola pela colheita dos frutos no outono ganhou posteriormente um significado histórico, recordando os quarenta anos que o povo de Israel passou no deserto. Um dos momentos culminantes da festa era a expectativa do libertador enviado por Deus.

¹¹¹ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 63.

¹¹² Anterior a Bühner, Meeks apontava para o paralelismo de ação entre Moisés e Jesus. Para Meeks, o comissionamento caracteriza o verdadeiro profeta. Cf. MEEKS, Wayne A. *The prophet-king: Moses traditions and the Johannine Christology*. Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 301-305. – Bühner acredita que a tradição samaritana de Moisés oferece interessante paralelo porque nela se apresenta um fundo cósmico, onde o profeta valia por ser uma encarnação do Logos preexistente. João consegue ultrapassar o nível jurídico do envio e propor o enviado com características além dos limites terrenos. Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 305-306.

¹¹³ González Morfín afirma que o uso de *lalein* em Jo 7,17; 8,26.28.38.40 revela que no evangelho segundo João esse verbo indica a linguagem de Jesus enquanto enviado, enquanto mediador e transmissor. Cf. GONZÁLEZ MORFÍN, Jesucristo-Palavra, p. 55. – Pasquetto também considera o sentido revelatório de *lalein* em João. Cf. PASQUETTO, Incarnazione e comunione con Dio, p. 38.

¹¹⁴ Cf. SEGALLA, Volontà de Dio, p. 200.

termo que retoma o hebraico *kbd*, riqueza, esplendor de Deus que irradia amor¹¹⁵. No caso joanino, essa glória será progressivamente apresentada como amor.

O que caracteriza Jesus como verdadeiro¹¹⁶ e justo é que sua doutrina tem origem no seu outorgante (cf. Jo 7,18)¹¹⁷. Também 1Rs 17,24 nos ajuda a compreender o versículo joanino na sua relação com o envio. Pela boca do profeta a mulher acessa a verdade de Deus e, portanto, seria possível ao auditório de Jesus alcançar por seu ensinamento o próprio Deus que o enviou. Essa recordação põe ainda mais em questão a incredulidade dos ouvintes de Jesus e sua resistência em assumir o que ele ensina. Em uma lógica bastante simples: eles não querem fazer a vontade do Pai, por isso não conhecem/aceitam a doutrina de Jesus e não reconhecem nele a verdade, a justiça e a consequente glória do Senhor¹¹⁸.

Jesus faz uma pergunta retórica sobre a lei dada por Moisés¹¹⁹ e afirma que ninguém a segue, pois procuram, inclusive, matá-lo (cf. Jo 7,19). A reação da multidão diante da acusação feita por Jesus é vê-lo como um possesso e mentiroso (cf. Jo 7,20), características contrárias aos atributos divinos. A discussão em torno do que é lícito no dia de sábado manifesta o desejo de Jesus de curar o homem na sua totalidade (cf. Jo 7,21-23)¹²⁰. O v. 24 é uma sentença de Jesus, na condição de enviado: “não julgueis segundo a aparência, e sim pela reta justiça”.

¹¹⁵ O tema da glória recorda Jo 5,41-44. Mais uma vez Jesus não pode apresentar provas externas, senão somente testemunhar com sua consciência de enviado. Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. 2, p. 192.

¹¹⁶ Cf. LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean: le croyant*, p. 514. Jesus é verdadeiro porque proclama a verdade, ou seja, a revela.

¹¹⁷ Para o leitor judeu, as duas atribuições são facilmente assimiladas como referências ao Altíssimo, particularmente nos salmos (cf. Ex 34,6; 2Sm 7,28; Sl 24,5; 25,5; 31,5; 35,24; 45,7; 48,10; 50,6; 57,3; 61,7; 69,13; 71,19.22; 86,15; Is 41,10; 65,16). A verdade e a justiça de Deus são ainda explicitamente mencionadas numa simetria muito próxima de Jo 7,18 com as seguintes passagens: a) Dt 32,4 (“Ele é a Rocha cuja obra é perfeita, porque todos os seus caminhos são justos; Deus é a verdade, e não há nele injustiça; justo e reto é”); b) Jr 10,10 (“Mas o Senhor Deus é a verdade; ele mesmo é o Deus vivo e o Rei eterno; do seu furor treme a terra, e as nações não podem suportar a sua indignação”); c) Zc 8,8 (“eu os trarei, e habitarão no meio de Jerusalém; e serão o meu povo, e eu serei o seu Deus em verdade e em justiça”).

¹¹⁸ AGOSTINHO, Santo. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35). Madrid: Editorial Catolica, 1955, p. 713. Agostinho propõe que Jesus é a doutrina do Pai encarnada. Recorre ao Prólogo e sua menção de que no princípio o Verbo estava com Deus para dizer: “Qual é, pois, a doutrina do Pai, senão o Verbo do Pai? Cristo é, pois a doutrina do Pai se é o Verbo do Pai. É impossível que a palavra não seja de ninguém, senão que tem de ser de alguém, e digo que Ele é sua doutrina e que não é sua doutrina, porque é o Verbo do Pai. Que coisa é tão tua como tu mesmo? E que coisa é tão não tua como tu se o que és é de alguém?”.

¹¹⁹ Cf. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 334. Moisés é apresentado como a síntese da tradição legal do AT.

¹²⁰ Cf. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 307. Curar o homem “todo” contrapõem-se ao apego à lei da circuncisão. O oitavo dia do nascimento de um menino, quando caía num sábado, tornava-se superior à prescrição do sábado.

Jesus aceita que o conheçam, que saibam de onde ele é. O evangelista estabelece uma tensão entre o verdadeiro conhecimento, aquele dos discípulos, e o pretense conhecimento que só vê a condição humana de Jesus e suas origens terrenas. Jesus proclama, ao estilo profético¹²¹, que não veio porque quis, mas sim por ter sido enviado por aquele que é verdadeiro e que não é conhecido por seus interlocutores (cf. Jo 7,28). Eles têm a pretensão de conhecer não só a Jesus, mas também a Deus, pois se dizem seus seguidores; contudo, ao desconhecer o enviado, desconhecem também o seu outorgante, demonstram que não têm familiaridade com Deus, pois não compreendem nas palavras de Jesus o ensinamento divino.

O tema do conhecimento de Deus permitirá ainda outro ensinamento. Distinguindo-se de correntes esotéricas, que sugeriam um conhecimento mistérico, caracterizado por manifestações extraordinárias, Jesus afirma que conhece quem o enviou porque vem da parte dele e por ele foi enviado, ou seja, porque conviveu, esteve junto do seu outorgante (cf. Jo 7,29)¹²². O evangelista prefere usar *oïda* a *ghinôskō*¹²³. Assim, o conhecimento é pessoal, gradativo, marcado pela relação, concretizado na convivência, pelo amar e ser amado por Deus, a ponto de pertencer à sua casa.

No v. 33, Jesus fala do seu retorno a quem o enviou. Uma das características finais da missão do enviado é o retorno ao emissor com o objetivo de prestar contas da missão realizada. Jesus tem sempre à sua frente a meta a ser alcançada, pois sabe para o que foi enviado¹²⁴. Numa linguagem que evoca por contraste Is 55,6, Jesus diz que haverão de procurá-lo, mas não o encontrarão (cf. Jo 7,34), pois onde ele estará, eles não poderão ir.

3.7 Jesus, o enviado livre e unido ao seu outorgante (Jo 8,16.18.26.29.42)

Novas ocorrências acerca do envio de Jesus são apresentadas no c. 8. O contexto amplo é o da festa das luzes¹²⁵, e o evangelista compõe o crescente confronto entre

¹²¹ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª Parte B, p. 88. – Cf. WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 70.

¹²² Acerca da expressão “porque dele provenho”, Blank afirma: “Desta declaração podemos deduzir que a ‘função’ de Jesus, de ‘ser enviado’ por Deus, se reduz evidentemente a uma *afirmação ontológica* que a fundamenta e de certo modo a consolida. O ‘ser enviado’ de Jesus tem o seu fundamento em sua comunhão de essência com Deus. Portanto, o *envio se identifica com toda a sua existência*” (BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª Parte B, p. 88-89).

¹²³ Cf. ZEVINI, Giorgio. *Vangelo secondo Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2009, p. 240. *Oïda* indica um conhecimento pleno oriundo de uma visão direta, enquanto *ghinôskō* se refere a um conhecimento obtido por experiência ou através do outro.

¹²⁴ Cf. WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 313-314.

¹²⁵ A festa das luzes comemora a inauguração do templo de Jerusalém reconstruído pelos Macabeus em 164 a.C. e celebra-se logo a seguir à festa dos Tabernáculos. Cf. DIAS, Geraldo J. A. Coelho. *Bíblia e Natureza. As religiões de nossa vizinhança: história, crença e espiritualidade*. Porto: FLUP, 2006, p. 33.

Jesus e seus adversários a partir do momento em que o enviado se diz “luz do mundo” (cf. Jo 8,12). Retoma-se a temática do testemunho, proposta em Jo 5,31-47; contudo, agora o argumento de Jesus de que dar testemunho de si mesmo é inválido é colocado na boca dos seus oponentes (cf. Jo 8,13). Inversamente será a resposta de Jesus, assumindo que seu testemunho é válido em função de sua condição de enviado, pois conhece sua origem e seu destino, ou seja, sabe do seu caminho de mensageiro (cf. Jo 8,14).

Jesus contrapõe o seu conhecimento à ignorância dos seus adversários, demonstrando que eles se colocam como seus juízes e não compreendem sua missão que não é a de julgar, pois foi enviado para revelar o amor de Deus pela humanidade (cf. Jo 8,15)¹²⁶. Não saber de onde Jesus veio e para onde vai é dizer que os adversários não compreenderam a mensagem que ele trouxe e comunicou. Ao discípulo o convite é feito para que, na leitura contínua da narrativa, comprometa-se com Jesus e trilhe com ele um caminho que passa pela morte e chega à glória.

Jesus estabelece uma condição para sua possibilidade de julgar: ele não está sozinho (cf. Jo 8,16). A revelação de Jesus é, por natureza, salvífica, porém, para os que não creem, ela se transforma em motivo de juízo¹²⁷. Ele e o Pai são um único juiz nessa disputa entre os que creem no seu nome como enviado e os que o rejeitam. A unidade permite ainda que Jesus invoque como sua testemunha o próprio emissor, Deus (cf. Jo 8,18). A recordação de que, de acordo com a lei, somente o testemunho de duas pessoas é válido, reforça a oposição entre Jesus e os chefes judaicos. Embora conheçam a lei, não conhecem aquele que vem em nome de quem outorgou a lei. Ao invocar Deus como sua testemunha Jesus cria um paradoxo, pois o Pai se revela por ele e somente os que creem em sua palavra compreenderão que por ele o Pai está falando e testemunhando. “O Deus presente em Jesus não pode ser constatado externamente de modo objetivo”¹²⁸.

Jesus diz que é o Pai quem testemunha com ele, afirmando uma relação de plena intimidade com o outorgante e colocando-se numa categoria de enviado em que sua vida está entrelaçada com a do emissor¹²⁹. Jesus não é um simples representante de Deus; vive com ele

¹²⁶ Em Jo 3,17 e 12,47 Jesus manifesta que sua missão não é de julgar nem condenar, contudo “a sua presença no mundo fez com que os homens se julgassem a si mesmos”. Cf. PACK, Frank. *O evangelho segundo João*. São Paulo: Vida Cristã, 1983, p. 138.

¹²⁷ Cf. SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, v. 2, p. 245.

¹²⁸ WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 345.

¹²⁹ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 138-139.

uma relação amorosa e fecunda a ponto de conhecê-lo e ser por ele conhecido com intimidade, como um membro da família. Evocar o testemunho do Pai lança o tema do juízo na sua dimensão escatológica. Jesus não entra num juízo humano como querem os seus oponentes, mas realiza o juízo desejado por Deus que tem por finalidade levar à plenitude a obra começada.

A oposição entre alto e baixo deixa claro que Jesus sabe de onde vem, e que não pertence a este mundo enquanto esfera limitada e fadada à morte (cf. Jo 8,23). Ele vem de cima, pertence ao mundo de Deus. Os incrédulos indagam: “Quem és tu?” (Jo 8,25). É como se perguntassem: “Como te atreves a te atribuir tais coisas?”¹³⁰. Jesus não responde à questão senão retomando o caminho do ensinamento apresentado no decorrer do evangelho. Ao devolver a questão aos interlocutores, Jesus os obriga a rever aquilo que ele dissera desde o início, pois só comunicou o que ouviu do Pai (cf. Jo 8,26.40). O outorgante de Jesus é verdadeiro e o que dele o enviado ouviu foi comunicado com fidelidade. O lugar de ação de Jesus é o mundo¹³¹, pois esse é marcado pela mentira e carece da verdade, que é Deus. Em nota do evangelista percebe-se que, apesar de toda a argumentação de Jesus, os incrédulos judeus não atinam de que o Filho fala sobre o Pai (cf. Jo 8,27), demonstrando que não reconhecem no enviado o emissor.

Mas haverá um momento em que os incrédulos poderão ainda crer que Jesus é o enviado? Jo 8,28 sugere que sim. Paradoxalmente, quando o Filho for levantado poderão saber que o que ele falava aprendeu do Pai. Letourneau vê uma relação de causa e efeito entre a elevação/glorificação do Filho e o reconhecimento de seu envio¹³². O enviado é apresentado aqui como um discípulo do Pai. Jesus transmitiu o que lhe foi ensinado pelo Pai. A tarefa de Jesus como mestre é tão somente a realização daquilo que o Pai já vivenciou com ele. Jesus faz o que o Pai faz (cf. Jo 5,19). Diante da cruz a decisão pela fé ou rejeição é determinante, pois por ela se define a salvação ou condenação eterna.

O discipulado de Jesus e a sua convivência filial com o Pai não são um acontecimento já dado, algo do passado. Jesus afirma que quem o enviou está com ele, não o deixa só, pois sempre faz o que agrada ao outorgante (cf. Jo 8,29). Jesus como “Filho do

¹³⁰ SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, v. 2, p. 253.

¹³¹ Cf. WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 352. Jesus age como um embaixador. O destinatário é o mundo. Esse termo pode expressar o “mundo judaico” como também a abertura do Deus de Israel para todo o mundo na pessoa de Jesus.

¹³² Cf. LÉTOURNEAU, Jésus, Fils de l’homme, p. 301.

Homem” é o “enviado de Deus que executa o projeto de Deus e realiza a vitória sobre os poderes do mundo”¹³³. Jesus vive constantemente na presença do Pai, pois sua fidelidade à sua vontade paterna faz com que Deus nele habite de um modo extraordinário, possibilitando que, em Jesus, ele se deixe encontrar e conhecer. Da mesma forma, o discípulo fiel a Jesus contará com sua presença constante, viverá por ele, como ele vive pelo Pai (cf. Jo 6,57).

Como todo o clima dessa sequência é o de um tribunal, as partes vão se alternando em argumentos e questões. Os adversários evocam sua descendência abraâmica e questionam sobre que liberdade Jesus propõe (cf. Jo 8,33), ao que Jesus responde com o argumento da escravidão do pecado e do diabo (cf. Jo 8,34). A oposição entre filho e escravo é útil na argumentação para estabelecer o nível de conhecimento e intimidade, contrastante, entre Jesus e o Pai e entre os judeus e Deus (cf. Jo 8,35). Jesus ainda propõe que quem liberta é o Filho e que, embora pertençam à descendência de Abraão, procuram matá-lo, pois a palavra de Jesus não permanece neles (cf. Jo 8,36-37). Assim, fica evidente que pela palavra de Jesus a verdade é acessível a todos, e quem a encontra descobre a vida em plenitude, não compactuando com o desejo de matar. Mais uma vez Jesus argumenta dizendo que falou o que viu junto ao Pai, criando aqui uma oposição em que os incrédulos fazem o que viram de seu pai (cf. Jo 8,38).

Enquanto os judeus replicam serem filhos de Abraão, Jesus argumenta que devem agir como Abraão (cf. Jo 8,39). Tal personagem bíblico, exemplo de fé judaica, recupera a fidelidade divina que nunca se ausentou da vida do povo judeu. Agir como Abraão significaria colocar-se docilmente ao serviço do Senhor, dispondo-se a acolher sua vontade até em situações extremas. Se desejam a morte do enviado de Deus, comportam-se não como filhos de Abraão, mas sim como cúmplices daquele que é opositor do Pai, ou seja, o pai das trevas, o diabo (cf. Jo 8,44).

O quadro de oposições é bastante complexo. Se Jesus faz as obras do Pai, os incrédulos fazem as obras de seu pai, o diabo (cf. Jo 8,41). Se Jesus fala do que ouviu do Pai, os incrédulos estão surdos à sua voz. Se Jesus foi discípulo do Pai, os incrédulos encontram-se em outro discipulado. Se Jesus liberta, o pecado, motivado pelo diabo, escraviza. Se Jesus oferece a verdade¹³⁴ (cf. Jo 8,45), o diabo, que é mentiroso, ensina a mentira (cf. Jo 8,44).

¹³³ Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 210.

¹³⁴ Cf. LA POTTERIE, Ignace de la. *La vérité dans saint Jean: le Christ et la vérité. L' Esprit et la vérité*. Roma: PIB, 1977, v. 1, p. 63-64. Pois Jesus é a revelação de Deus; ação impossível ao diabo.

Quem é de Deus acredita em Jesus, quem é do diabo rejeita o enviado (cf. Jo 8,45-47). Embora digam ser filhos de Deus, os incrédulos não amam o enviado (cf. Jo 8,41-42). Se desde o princípio Jesus esteve com o Pai e quis realizar a sua vontade, o diabo desde o princípio foi homicida, por isso seus filhos são incapazes também de ouvir o que Jesus lhes ensina (cf. Jo 8,43-44).

Seguindo o pensamento de Bühner, podemos aproximar, em Jo 8, os vv. 16 e 54. Jesus e o Pai estão juntos, contudo Deus não está visível (v. 16). A glória do enviado está baseada na glória de Deus, presente mas oculto. É ele quem autoriza e protege o seu enviado prejudicado. O evangelista conectou o tema da proteção e glória do enviado com o da preexistência: o enviado está associado à eternidade de Deus através da glória que se junta e se manifesta em sua missão¹³⁵.

Assim, o evangelista confronta as autoridades judaicas com a idolatria tão criticada e temida por eles¹³⁶. O confronto ficará ainda mais acirrado quando Jesus mencionar que Abraão ansiou por ver o seu dia, pois Jesus, antes mesmo que o Patriarca, já existia (cf. Jo 8,56-58). A cena se encerra com os incrédulos pegando pedras para atirar em Jesus, contudo ele se ocultou e saiu do templo (cf. Jo 8,59), pois é ele quem sabe o momento oportuno de se entregar.

Unido ao seu outorgante o enviado tem plena liberdade para agir em seu nome. A certeza de que é acompanhado incessantemente pela presença do Pai permite a Jesus agir de maneira nova, dando testemunho da verdade e sendo por ela testemunhado. Embora não mencione, João, como bom leitor do Antigo Testamento, sabe que é a presença do Espírito de Deus junto ao enviado que o faz sentir a própria presença do outorgante. Como nos profetas ou como em Moisés, Jesus é acompanhado de forma grandiosa pelo Espírito de Deus que sobre ele repousa. Por esse Espírito vincula-se ao Pai intimamente e tem em sua vida a presença daquele que o enviou, dando-lhe total autonomia.

3.8 Jesus, o enviado santificado como Filho de Deus (Jo 10,36)

Ao final da alegoria do Bom Pastor, Jesus fala que o Pai o ama porque ele doa a sua vida para reassumi-la, que tem uma autoridade (*exousía*) para entregá-la e também para reavê-la, pois recebeu este mandado do Pai (cf. Jo 10,17-18). Essas palavras de Jesus são

¹³⁵ Cf. BÜHNER, Der Gesandte, p. 294.

¹³⁶ MATEOS; BARRETO, O Evangelho de São João, p. 409.

colocadas pelo evangelista como a motivação imediata de uma nova controvérsia com os judeus incrédulos. Segue-se uma nova acusação de possessão demoníaca e loucura¹³⁷ (cf. Jo 10,20) que, imediatamente, é rejeitada por outros, que creem e que acham as palavras e o gesto de Jesus incompatíveis com o diabo (cf. Jo 10,21).

Durante a festa da Dedicção, Jesus, ameaçado de morte, passeia livremente pelo templo e é coagido a assumir se realmente é o Cristo (cf. Jo 10,22-24). A resposta de Jesus recoloca a questão no contexto do envio, pois recorda que as obras do Pai por ele realizadas dão testemunho a seu respeito (cf. Jo 10,25). Contudo, tal testemunho não é reconhecido porque, na verdade, os incrédulos não são ovelhas do seu rebanho e não reconhecem a sua voz de pastor (cf. Jo 10,26-28).

A dissensão chega a um momento delicado em que Jesus afirma que ele e o Pai são um (cf. Jo 10,30). Os judeus novamente querem apedrejá-lo e o clima de tribunal é mais uma vez instalado (cf. Jo 10,31). Jesus argui por qual obra realizada querem apedrejá-lo (cf. Jo 10,32). A resposta dos incrédulos gira o foco da questão para a acusação de blasfêmia (cf. Jo 10,33).

Ao estilo de uma discussão rabínica, Jesus propõe a lei como argumento decisivo. A menção à lei significa o conjunto das Escrituras, ultrapassando a Torah, inclusive, porque o versículo citado será dos Salmos. Ali está dito: “Eu disse: sois deuses” (Jo 10,34), referência ao Sl 82,6a. Para Bühner é importante definir se as palavras do salmo, no seu sentido histórico, se referem a Israel ou à corte celeste, contudo nas duas hipóteses aplicá-las a Jesus é extremamente justificável, pois ele é o santificado e enviado ao mundo. O Cristo é aquele que foi escolhido antes de todos os outros “deuses”, no sentido dos participantes da corte celeste, para ser enviado ao mundo¹³⁸. Jo 10,34, aproximando-se de Jo 3,13, sugere novamente o esquema cósmico da missão.

A ocorrência do substantivo enviado se dá em Jo 10,36, quando, nesse contexto argumentativo, Jesus afirma que não pode ser considerado blasfemo por dizer-se Filho de

¹³⁷ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. 2, p. 377.598. Schnackenburg explica que a frase de Jo 10,20 traduz a seguinte ideia: “sua linguagem é tão estranha e incompreensível (cf. 8,43) que não vale a pena continuar a escutá-lo”. E, em nota, o autor afirma que ἀκούειν com genitivo dificilmente significa algo mais que audição externa.

¹³⁸ Cf. BÜHNER, *Der Gesandte*, 393-394. Moisés ocupou o lugar de Deus tanto para Aarão (cf. Ex 4,16) quanto para o Faraó (cf. Ex 7,1); Zc 12,8 menciona a casa de Davi como ocupante do lugar de Deus.

Deus, pois ele foi santificado e enviado pelo Pai¹³⁹. Os incrédulos deveriam reconhecer a autoridade de Jesus, pois ele se apresenta em nome de outro e foi para isso enviado e consagrado. O termo *hagiázō* demonstra que Jesus veio constituído com o selo de seu outorgante¹⁴⁰. Não é um simples santificado, mas alguém que foi comissionado para uma missão e, por isso, recebeu todos os atributos necessários para desenvolvê-la em plenitude, conduzindo a bom termo sua tarefa. Assim, ser santificado e chamado de Filho de Deus se equivalem na argumentação como condição de enviado legitimamente instituído. Deus está presente nele, mas isso só é perceptível pela fé¹⁴¹.

As obras (cf. Jo 10,37-38) são o sinal que assegura que o Pai está em Jesus, ou seja, age por ele. Por sua vez, Jesus está no Pai, pois realiza o que lhe foi solicitado. O argumento da Escritura evoca o passado religioso, mas o argumento das obras exige o discernimento do momento presente que só é possível àqueles que vivem em fidelidade às palavras da Escritura. As informações de Jo 10,40-42 indicam um retorno de Jesus ao além-Jordão, evocando mais uma vez o testemunho de João (o Batista) e servem também para estabelecer uma hierarquia entre os dois. O evangelista fecha essa sessão com a afirmação de que, naquele lugar, longe de Jerusalém, muitos creram em Jesus.

3.9 Jesus, o enviado que conduz ao Pai (Jo 12,44-45.49)

O chamado “Livro da Glória” (Jo 1-12) é concluído com um resumo do ensino e missão de Jesus (cf. Jo 12,44-50). Essa peça é importante por mais uma vez evidenciar características de Jesus como enviado. Seu tom, distinto de outros ensinamentos, é propositalmente de discurso público de revelação¹⁴².

Crer em Jesus não é o fim da fé a que o discípulo é convidado; é apenas um passo em direção ao Pai. Crer em Jesus é crer naquele que o enviou, ou seja, por ele se aproxima do

¹³⁹ “Não seria blasfêmia dizer que Jesus é ‘deus’ (cf. 1,1.18).[...] Não dizemos que Jesus tem as atribuições de Deus, que nem sequer conhecemos; dizemos que Deus é como Jesus e se dá a conhecer no modo de agir de Jesus. Ora, seria blasfêmia dizer que Jesus *se faz* Deus, como acusam os adversários (5,18; 10,33). Pois Jesus não se faz Deus, mas é Filho obediente que recebe sua missão e a cumpre” (KONINGS, Evangelho segundo João, p. 243). [grifo do autor]

¹⁴⁰ O fundo espiritual e religioso do uso de “santificar” é aquele veterotestamentário das vocações profética e sacerdotal. Cf. GRASSO, Il Vangelo di Giovanni, p. 456. – Algumas pesquisas sugerem que o tema da consagração em Jo 10,36 estaria vinculado à reconstrução do templo, assim Jesus seria o novo templo. Cf. ENSOR, Peter W. *Jesus and his ‘works’: the johannine sayings in historical perspective*. Tübingen: Mohr, 1996, p. 233. nota 25.

¹⁴¹ Cf. WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 431.

¹⁴² Cf. BROWN, El Evangelio según Juan I-XII, p. 755-756. – Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 345.

seu outorgante (cf. Jo 12,44)¹⁴³. A cristologia do envio é coerente com o princípio de que o mensageiro apresenta a sua mensagem para que o emissor seja reconhecido por ela. Desta forma, quem acredita em Jesus, em suas palavras e obras, está acreditando no Pai de Jesus que com ele vive em profunda intimidade.

Segundo Bühner, João serve-se do dogma da representação, em que pela revelação foi transmitida ao profeta visionário a tarefa de representar Deus, que foi visto por ele¹⁴⁴. Conforme Traets, “o homem vê o Pai, precisamente ao olhar Jesus – sua pessoa e sua ação, objetos de percepção visual –, e ao percebê-lo como enviado do Pai, que está presente como Filho na execução de sua missão – realização final da percepção – transforma-se em visão de fê”¹⁴⁵.

Ver Jesus como um enviado de Deus significa decidir-se por ele¹⁴⁶. Isso é possível porque o Pai, na condição de mandante, faz-se presente no seu enviado. Mas ver o Pai em Jesus só é possível pela fé. Não se trata de uma manifestação objetiva, mas sim de uma experiência de discernimento em que o encontro com Jesus desperta e encaminha para o encontro com o Pai. Esse encontro a partir de Jo 13,1 terá como único sinal a cruz, pois Jesus não realiza nenhum sinal na segunda parte do Evangelho segundo João. Isso significa que “não há, nenhuma visão ou intuição de Deus (1,18; 5,37; 6,46) à margem da visão de Jesus, cujo caminho leva à cruz”¹⁴⁷.

Jesus é luz para iluminar as trevas, mas não se estabelece como juiz. Esse lugar é de Deus. Ele é o enviado para salvar, não para condenar. Sendo assim, reconhece também certa distinção de lugares entre sua ação e a de Deus, contudo, as suas palavras ganham poder de julgar, pois por elas ele expressou não os seus pensamentos e vontade, mas sim comunicou o que ouviu do Pai (cf. Jo 12,47-50).

¹⁴³ Cf. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 512. – Cf. BLANK, *O Evangelho segundo João*, 1ª parte B, p. 345.

¹⁴⁴ Cf. BÜHNER, *Der Gesandte*, p. 383.

¹⁴⁵ TRAETS, C. *Voir Jésus et le père en lui selon l'évangile de Saint Jean*. Roma: PUG, 1967, p. 204.

¹⁴⁶ Cf. MORGEN, *Afin que le monde soit sauvé*, p. 356.

¹⁴⁷ WENGST, *Interpretación del evangelio de Juan*, p. 127.

A referência ao último dia (v. 48) causa estranheza, pois a escatologia joanina é do presente e personificada em Jesus¹⁴⁸. Contudo ela pode ser compreendida se vinculada à ideia de que é no presente que se decide o futuro. Nas escolhas realizadas diante de Jesus se decide o futuro de perenidade ou não¹⁴⁹. Explicitamente diz que o Pai é quem prescreve o que ele deve dizer e anunciar (v. 49), da mesma forma que, no passado, colocou suas palavras na boca de seu enviado (cf. Dt 18,18-19)¹⁵⁰. As palavras de Jesus e o seu ensinamento se assimilam a um mandamento que conduz à vida eterna, sendo esta o conteúdo total da revelação¹⁵¹. Como a Torah foi dada para assegurar a vida, a palavra de Jesus conduz a ela (cf. Dt 32,47). As palavras de Jesus não se perdem no tempo e no espaço: elas são acolhidas por Deus porque cumpriram sua missão e estabelecidas para julgar devido à sua plena retidão e coerência com o projeto do Pai. Jesus, enquanto palavra, torna-se juiz na plenitude, porque participa da intimidade do Pai e a ele é comunicado tal direito.

Nessa conclusão, Jesus é esboçado segundo o modelo de envio de Moisés, mas no conjunto do evangelho, como vimos até agora, ele usufrui de um conhecimento e intimidades inusitados com o Pai, estranhos ao profeta bíblico. Jesus é o enviado revelador do Pai, aquele que dele veio, com ele vive, porta-voz de suas palavras, executor de sua obra, verdadeiro caminho luminoso para a vida.

3.10 Jesus, o enviado humilde do lava-pés (Jo 13,16.20)

O termo enviado, implicitamente ligado a Jesus, aparece em um de seus ditos no contexto do lava-pés (cf. Jo 13,16): “o enviado não é maior que aquele que o enviou”. Naquela cena esse dito tem a finalidade de confirmar que o servo não é maior que seu senhor. A base jurídica do envio se repete, pois o enviado deve ser acolhido como o próprio emissor,

¹⁴⁸ “A escatologia joanina é uma escatologia ‘personalizada’ no sentido de que o tempo da Encarnação no fim é dominado por Cristo, o qual incorpora o *eschaton*, encerra-o em si e o introduz na história. O advento de Jesus na carne é definitivo, como também definitiva é a sua volta no Espírito” (GRECH, Prosper. Escatologia e história no Novo Testamento. In: FABRIS, Rinaldo (org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 352).

¹⁴⁹ Pasquetto fala de um juízo prevalentemente interior e coerente com o princípio de Jo 3,18 (“quem não crê já está condenado”). Cf. PASQUETTO, Incarnazione e comunione con Dio, p. 67-68.118. – Para Morgen, a vinda do *eschaton* se confunde com a vinda mesma de Cristo. Cf. MORGEN, Afin que le monde soit sauvé, p. 88.

¹⁵⁰ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. 2, p. 521. Schnackenburg credita a citação do “último dia” a uma acomodação ao pensamento tradicional do cristianismo primitivo.

¹⁵¹ Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 348.

mas nunca numa situação que seja superior a este. A autoridade de Jesus fundamenta-se no amor¹⁵².

Embora, conforme Brown, João não pense nos discípulos como “apóstolos”, mas sim como os enviados a pregar a ressurreição¹⁵³, pode-se compreender que eles são exortados a se colocarem como enviados, legitimamente constituídos, plenos de autoridade, mas constantemente referenciados na pessoa do outorgante (no caso, na pessoa de Jesus). Ele dá um exemplo de humildade que confirma sua autoridade. Ao lavar os pés dos discípulos o Senhor se faz servo, o mestre porta-se como discípulo, o enviado demonstra sua natureza de serviço. Praticar o que foi visto e ouvido é a tarefa do discípulo que surge como novo enviado.

Em Jo 13,20 Jesus estabelece uma comunhão entre a sua pessoa e a do discípulo por ele enviado. Quem recebe o enviado (discípulo) recebe o próprio Jesus. E quem recebe Jesus recebe o Pai que o enviou. O vínculo existente entre o Pai e seu enviado é comunicado aos discípulos. Receber Jesus significa estabelecer com ele moradia, convivência, contato pessoal íntimo. A experiência de fé vivida pelos discípulos é fundamental para que possam portar-se como enviados de Jesus.

As semelhanças dos dois ditos (Jo 13,16.20) com os sinópticos é evidente, revelando que são inserções no Evangelho segundo João¹⁵⁴. Porém, é preciso ressaltar que em Mt 10,24, comparado com Jo 13,16, não se faz menção ao *enviado*, reduzindo-se a assertiva à comparação do discípulo com o mestre, do servo com o senhor. Também Lc 6,40 não menciona o enviado, mas afirma o possível nivelamento do discípulo com o mestre caso aquele se torne perfeito. Para João, de acordo com sua cristologia do envio, utilizar-se de um dito já conhecido permitiu aplicar ao discípulo uma categoria chave para a compreensão da pessoa e missão de Jesus, assegurando, portanto, uma continuidade dela na missão dos discípulos.

3.11 Jesus, o enviado que revela o rosto do Pai (Jo 14,24.26)

A tensão causada pela cena do traidor em Jo 13,21-30, brevemente suspensa pela apresentação do mandamento novo (cf. Jo 13,31-35), é retomada com o aviso da negação de

¹⁵² Cf. BLANK, O Evangelho segundo João, 1ª parte B, p. 50.

¹⁵³ Cf. BROWN, Raymond E. *El Evangelio según Juan XIII-XXI: introducción, traducción y notas*. Madrid: Cristiandad, 2000, p. 856.

¹⁵⁴ Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 299. – BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João*, 2ª Parte. Petrópolis, Vozes, 1988, p. 51.

Pedro (cf. Jo 13,36-38). Em Jo 14, Jesus conforta os discípulos e se afirma como caminho, verdade e vida (v. 6). O axioma jurídico do envio aparece na afirmação de Jesus de que se os discípulos o tivessem conhecido, conheceriam também o Pai (cf. Jo 14,7), pois no enviado está o Pai e no Pai está o enviado; por isso é caminho para o Pai enquanto revelação da própria pessoa de Deus¹⁵⁵. Quem pode conviver com Jesus pode ver revelar-se diante de si o rosto do Pai. Não o rosto físico, mas a fisionomia, a identidade, o jeito de agir do Pai. A sua face benévola.

Apesar do convívio, Filipe pede a Jesus que lhes mostre o Pai e isso lhes bastaria (cf. Jo 14,8). Tal pedido serve para introduzir a afirmação de Jesus de que quem o viu, viu o Pai (cf. Jo 14,9). Conhecer e ver formam uma ação de intimidade pela qual se tem acesso para além da condição terrena de Jesus ao coração eterno do Pai¹⁵⁶. Jesus reafirma sua unidade com o Pai, o que manifesta constantemente pelas obras, e exorta a que creiam nele (cf. Jo 14,10s). Fala de como os discípulos são associados à sua missão e podem realizar as suas obras e outras maiores que as feitas por ele (cf. Jo 14,12). Schnackenburg esclarece que, para o evangelista,

“maior” não é a expansão exterior nem os numerosos êxitos, senão o amplo transbordamento das forças vivificadoras de Deus sobre o mundo dos homens (17,2), a reunião dos filhos de Deus dispersos (11,52) e o convencimento do mundo incrédulo (cf. 16,8-11). Isso só será possível com a exaltação de Jesus (12,31s), sua ida para o Pai e a ação de seus discípulos¹⁵⁷.

Na condição de enviado, Jesus é o legítimo representante de Deus e o interlocutor consagrado para intermediar as relações entre as esferas terrena e celeste. Assim, o que for pedido em seu nome será realizado para glorificar o Pai (cf. Jo 14,13; 16,23s). Jesus é o administrador da casa paterna, tendo trânsito livre no espaço que lhe foi ofertado e agindo

¹⁵⁵ Cf. ZEVINI, Vangelo secondo Giovanni, p. 411. – Cf. LA POTTERIE, Studi di cristologia, p. 149. La Potterie apresenta interessante gráfico onde se visualiza que Jesus é a verdade porque veio do Pai, é vida porque vive a mesma vida do Pai na realidade terrena, podendo ser considerado perfeito mediador e é caminho porque por sua vida se conduz ao seio do Pai.

¹⁵⁶ O verbo “conhecer” pertence ao vocabulário da Aliança e, em João, “conhecer o Pai” é a modificação da expressão “conhecer o Nome”. Em Jo 14, “ver” manifesta uma parte do processo do “conhecer” e revela que em Jesus a humanidade pode realizar seu desejo mais profundo de conhecer e ver (estar face a face) com Deus. Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João (III)*: capítulos 13-17. São Paulo: Loyola, 1996, p. 75-77.

¹⁵⁷ Cf. SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan*: versión y comentario: capítulos 13-21. Barcelona: Herder, 1980, v. 3, p. 103.

com generosidade para com os que creem em seu nome e vivem conforme os seus mandamentos (cf. Jo 14,14-15)¹⁵⁸.

O Espírito é apresentado como consolador e defensor (cf. Jo 14,16-18), auxílio para a comunidade. O anúncio da morte de Jesus dá lugar à revelação de que o enviado está no Pai e os discípulos estão nele (cf. Jo 14,20). Cria-se uma comunhão, pelo Espírito, entre a comunidade dos discípulos, Jesus e o Pai. É o Espírito quem despertará nos discípulos a capacidade de guardar os mandamentos de Jesus, manifestando que eles o amam. O vínculo acima mencionado é apresentado como relação de amor. O enviado ama os que guardam os seus mandamentos. Por sua vez o Pai ama o Filho e, nele, os discípulos dele (cf. Jo 14,21.23). E o Pai também ama os discípulos porque eles reconheceram Jesus como o seu enviado (cf. Jo 15,27).

Em Jo 14,24 novamente se afirma que a palavra de Jesus é aquela que ele ouviu do Pai e transmitiu fidedignamente, mas que não é guardada por aqueles que não o amam. Aos que não guardam a sua palavra está reservada a sorte de um isolamento, pois não participam da comunhão comunicativa prefigurada no v. 23. Novamente a escatologia do presente pode ser verificada, pois os discípulos são chamados a compreender que a plenitude não se encontra num além, mas sim na experiência pascal que se vive na comunidade, onde se pode experimentar uma presença permanente de Deus¹⁵⁹. A parusia pascal, segundo João, só pode acontecer com a vinda do Paráclito¹⁶⁰.

O enviado Jesus retornará ao Pai após cumprir sua tarefa, mas a comunidade será assistida por outro enviado¹⁶¹, o Espírito (cf. Jo 14,25-26) que se encarregará de continuar a comunhão para aqueles que acolherem as palavras de Jesus. A tarefa do Paráclito, como outro enviado, será recordar/atualizar¹⁶² aos discípulos o que ouviram de Jesus, ensinando-lhes todas as coisas. Jesus foi um enviado mestre; também o Espírito conservará essa atribuição na

¹⁵⁸ Cf. FERRARO, Giuseppe. *Lo Spirito Santo nel quarto vangelo*. Roma: Borla, 1981, p. 192. “O envio do Paráclito por parte do Pai ‘em nome’ de Jesus significa a união estreitíssima entre o Filho e o Pai na missão do Espírito e na mediação de Cristo”.

¹⁵⁹ Cf. ZUMSTEIN, Jean. *L'évangile selon Saint Jean: 13-21*. Genève: Labor et Fides, 2007, p. 82.

¹⁶⁰ “O enviado não é portador de uma patente conferida pelo enviante. Jesus não tem outra alternativa senão continuar a insistir no fato de o Pai tê-lo enviado, quer seus adversários aceitem ou não” (VITÓRIO, Jaldemir. *“Vou preparar-vos um lugar”*: leitura e interpretação de Jo 14 na perspectiva da tradição do êxodo. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1995. Tese de Doutorado. v. 1, p. 105).

¹⁶¹ Cf. ZUMSTEIN, L'évangile selon Saint Jean, p. 82. O envio do Paráclito é compreendido a partir da cristologia do enviado. O Paráclito é representante de Cristo para os discípulos.

¹⁶² BLANK, O Evangelho segundo João, 2ª parte, p. 138.

sua missão, sendo proposto como aquele que ensina à comunidade¹⁶³. Jo 14,27 menciona a paz que o enviado possui junto de si e pode comunicar aos discípulos.

O tema do caminho do mensageiro parece ser retomado pela menção do retorno ao Pai¹⁶⁴. Tal retorno não significa um abandono da comunidade, mas sim motivo de alegria (cf. Jo 14,28). Amar Jesus é reconhecer que seu lugar, após cumprir sua missão, é junto ao Pai. Como fiel enviado, Jesus sabe que o Pai é maior que ele e faz tudo conforme lhe foi ordenado (cf. Jo 14,28.31). Para João, há uma clara hierarquia entre o Pai e o Filho, pois é o Pai quem envia o Filho. Tudo está nas mãos do Pai e é comunicado ao Filho, mas Jesus permanece como o enviado que se referencia totalmente em seu outorgante, assim como na alegoria se afirmará videira enquanto o Pai é o agricultor (cf. Jo 15,1).

3.12 Jesus, o enviado consolador dos discípulos (Jo 15,21)

Exortando os discípulos acerca do mandamento do amor, Jesus recorda que não pertencem ao mundo, ou seja, foram escolhidos por ele em nome de Deus (cf. Jo 15,18-19). Relembra o dito sobre o servo não ser maior que seu senhor (cf. Jo 13,16) e fala da perseguição aos discípulos. Se eles estão em comunhão com Jesus, vivendo o seu mandamento, serão perseguidos da mesma forma como ele o foi (cf. Jo 15,21). O motivo da perseguição é que estarão testemunhando o nome de Jesus¹⁶⁵ serão perseguidos por serem os enviados de Jesus. A menção a esse sofrimento tem uma função consoladora no conjunto do Evangelho segundo João, pois assim ele conforta sua comunidade mostrando que não está à mercê dos homens nem de um destino cego, já que também nas experiências dolorosas de Jesus se realizava a vontade de Deus¹⁶⁶.

Perseguiram a Jesus porque não conhecem o Pai que o enviou. Também perseguirão os discípulos por não verem neles a continuidade de uma missão desejada pelo Pai. Serão vistos e interpretados como meros seguidores de Jesus, e não como os novos enviados de Deus. Não conhecer o Pai é o que faz os incrédulos odiarem Jesus (cf. Jo 15,23). Ao odiarem Jesus odeiam o Pai que o enviou. Tudo o que é feito ao enviado diz respeito ao

¹⁶³ Cf. FERRARO, Lo Spirito Santo, p. 196.

¹⁶⁴ Cf. NICHOLSON, *The death as departure: the johannine descent-ascent schema*. Chico: Scholars Press, 1983, p. 163. O esquema descendente-ascendente prefigurado na elevação do Filho do Homem (cf. 3,17) se consumará na cruz. A morte ignominiosa de Jesus é um retorno à glória.

¹⁶⁵ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan XIII-XXI*, p. 1029. “Por minha causa”, literalmente seria “por causa do meu nome”, sugerindo a questão de que no nome de Jesus encontra-se o nome de Deus.

¹⁶⁶ Cf. WENGST, *Interpretación del evangelio de Juan*, p. 115-116.

seu mandante. Portanto, o pecado dos incrédulos atinge diretamente ao outorgante porque não aceitaram em Jesus a sua pessoa (cf. Jo 15,22.24)¹⁶⁷.

Jesus evoca o Espírito com uma nova função, a de testemunha. O Paráclito será enviado por Jesus da parte do Pai (cf. Jo 15,26) e no seu testemunho a comunidade encontrará forças para também testemunhar o Cristo (cf. Jo 15,17)¹⁶⁸. Zumstein chama a atenção para o fato de que “‘ser enviado pelo Filho’ (v. 26b: πέμπω) e ‘veio do Pai’ (v. 26c: ἐκπορεύομαι) são sinônimos e qualificam o Paráclito como o representante autorizado da revelação no seio da comunidade pós-pascal”¹⁶⁹. Mais uma vez, Jesus se apresenta como o dispensador da casa do Pai. Ele é quem enviará o Espírito. Tudo o que ele oferece recebeu do Pai, de maneira similar, o que o Espírito oferece recebeu de Cristo¹⁷⁰. Nisso se revela a sua autoridade, que não foi reconhecida pelos incrédulos, mas será testemunhada pelos novos enviados.

3.13 Jesus, o enviado que retorna ao Pai (Jo 16,5.7)

O c. 16 apresenta uma série de exortações de Jesus aos discípulos. Elas remetem ao ambiente das perseguições às comunidades cristãs e suas dissensões com as sinagogas. Em Jo 16,5 Jesus afirma que volta para aquele que o enviou e estranha que a comunidade não questione para onde ele vai. Mais que o lugar para onde vai, importa entender o que fará a partir desse lugar, pois Jesus enviará o Espírito sobre a comunidade (cf. Jo 16,7). Jesus fala de

¹⁶⁷ Cf. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João (III)*, p. 139. O autor sugere que o “eles” não identificado do v. 21 se refere aos que não conhecem o Pai, diz respeito aos contemporâneos de Jesus, e que a designação “os judeus”, presente em Jo 1-12, equivale, quando negativa, a “mundo” na segunda parte do evangelho, pois indica a recusa à revelação feita pelo enviado. – A associação de “mundo” com “judeus” sugere uma interpretação do conflito entre judeus e cristãos em termos de dualismo teológico e cosmológico. Cf. KIERSPEL, Lars. *The jews and the world in the Fourth Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p. 161.

¹⁶⁸ “A diferença fundamental entre o Paráclito e Jesus é que a ação do filho enviado se deu na *sarx* caduca e efêmera do homem chamado Cristo. Mas o Paráclito, o Espírito, se fará presente aos discípulos, falar-lhes-á, consolá-los-á; ajudá-los-á. Mas os discípulos não o verão nem o terão a seu alcance” (TUNI-VANCELLS, *O testemunho do Evangelho de João*, p. 128).

¹⁶⁹ ZUMSTEIN, *L’évangile selon Saint Jean*, p. 121.

¹⁷⁰ Cf. FERRARO, *Lo Spirito Santo*, p. 214.

sua morte como o retorno do enviado¹⁷¹ ao Pai e não como parusia¹⁷². Competirá ao Espírito julgar o mundo na verdade¹⁷³, elucidando o erro daqueles que rejeitaram o enviado.

De maneira similar ao que Jesus fez enquanto porta-voz de Deus, o Espírito também comunicará o que ouviu (cf. Jo 16,13), não falando por si só. Mas quem falará ao Espírito? Os vv. 14-15 evidenciam que quem comunica a mensagem ao Espírito é o Filho, pois na qualidade de dispensador, que tem tudo sob seu poder, ele tudo pode conceder¹⁷⁴. “Assim como Jesus recebeu sua mensagem do Pai e transmitiu a nós, assim o Paráclito recebe de Jesus aquilo que este iniciou, para transmiti-lo a nós”¹⁷⁵. Jesus veio do Pai e voltará agora para o Pai (cf. Jo 16,28), pois concluiu sua tarefa. A presença de Jesus através do Paráclito vai além da presença física do Jesus terreno. A volta de Jesus àquele que o enviou (16,5) beneficia os discípulos porque a obra do Paráclito é a atualização da realidade de Deus que se expressou na morte, constituindo-se uma vantagem para a comunidade, motivo de alegria¹⁷⁶. A profissão de fé dos discípulos se vincula à condição de enviado de Jesus. Em Jo 16,30 eles afirmam que creem que Jesus veio de Deus, pois sabe todas as coisas. É o Espírito, enquanto presença interior nos discípulos, que lhes permite compreender plenamente a Jesus¹⁷⁷.

3.14 Jesus, o enviado que envia os seus ao mundo (Jo 17,3.8.18.21.23.25)

A chamada “oração sacerdotal” (Jo 17) elabora numa prece todas as grandes convicções de Jesus ao final de sua missão¹⁷⁸. É nessa prece que Jesus reconhece a chegada de sua hora e a proximidade de sua glorificação (cf. Jo 17,1). A autoridade (*exousía*) conferida a Jesus tinha por finalidade que ele concedesse a vida eterna a todos. O seu espaço de atuação como enviado era o terreno, para que nele pudesse revelar o Pai. A vida eterna dada por Jesus

¹⁷¹ Cf. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 594.

¹⁷² Cf. NORATTO GUTIÉRREZ, José Alfredo. *La vuelta de Jesús a los discípulos: los rastros de la parusía en el cuarto evangelio*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008, p. 286. A segunda vinda de Jesus é substituída pela vinda do Espírito. – Cf. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João (III)*, p. 90. Segundo o autor, João antecipa a parusia no dia de Páscoa, porém a presença viva do Ressuscitado será discernida apenas pelos seus discípulos.

¹⁷³ Cf. FERRARO, *Lo Spirito Santo*, p. 254. Dizer a verdade plena é comunicar toda a revelação manifestada por Jesus.

¹⁷⁴ Em Jo 14,26 é o Pai quem enviará o Paráclito.

¹⁷⁵ KONINGS, *Evangelho segundo João*, p. 340

¹⁷⁶ Cf. WENGST, *Interpretación del evangelio de Juan*, p. 123.

¹⁷⁷ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan XIII-XXI*, p. 1060.

¹⁷⁸ Cf. STEVICK, Daniel B. *Jesus and his own: a commentary on John 13-17*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2011, p. 311. Pela oração Jesus expressa a estrutura fundamental de sua relação com o Pai: sua dependência e obediência.

outra coisa não é senão o conhecimento (vínculo profundo) do fiel acerca do Pai e de Jesus Cristo, o seu enviado (cf. Jo 17,2-3)¹⁷⁹.

A atuação de Jesus na terra foi plena de êxito, pois ele afirma que a obra que lhe foi confiada está consumada (cf. Jo 17,4) e, por isso, suplica ao Pai que lhe conceda a glória que ele já experimentara antes da existência do mundo (cf. Jo 17,5)¹⁸⁰. Não a pede como recompensa pela missão realizada, mas sim com o objetivo de levar a pleno cumprimento a sua livre aceitação da cruz¹⁸¹. Jesus fala do amor, da comunhão perfeita existente entre ele e o Pai desde todo o sempre. Esse mútuo conhecimento fez com que o Pai confiasse ao seu enviado todos aqueles que lhe pertenciam, permitindo-lhes guardar suas palavras que foram ditas com fidelidade (cf. Jo 17,6).

O conhecimento experimentado pelos discípulos acerca do enviado foi gradual. Passaram de uma admiração ao reconhecimento de que as obras por ele realizadas provinham do Pai e a palavra a eles confiada foi recebida, ou seja, também reconheceram a origem não só da palavra, mas da pessoa de Jesus (cf. Jo 17,7-8)¹⁸². Os discípulos já possuem a vida eterna, pois creram que Jesus é o enviado. A opção que fizeram por Jesus permitiu-lhes acessar o Pai e nele encontrar a vida em plenitude. O caminho por eles realizado passou pela pessoa do enviado e teve a colaboração do Espírito.

Entre os dois não há qualquer disparidade de vontade. Os discípulos são posse do Pai que foi confiada a Jesus, como ovelhas confiadas ao pastor; eles são propriedade também de Jesus porque compete a ele o seu cuidado (cf. Jo 17,9-10). Jesus, na oração, novamente os entrega ao Pai, o proprietário das ovelhas¹⁸³, e afirma que será glorificado nisso, nessa comunicação plena por ele realizada em que os seus discípulos participam da vida de Deus. A repetição de “mundo” e as oposições de que “não pertencem ao mundo, mas nele continuam”,

¹⁷⁹ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan XIII-XXI*, p. 1099. Vê como anômalo o fato de Jesus chamar-se a si mesmo de “Jesus Cristo” no v. 3 e crê que isso indica uma fórmula de fé, confessional e litúrgica.

¹⁸⁰ STEVICK, *Jesus and his own*, p. 331. O autor considera o paralelismo dos vv. 4 e 5 como sinal de uma evolução na compreensão cristológica: a ação redentora tem início numa vontade do Pai que se realiza na terra pela missão de Jesus, cuja obra tem por finalidade manifestar a glória de Deus presente no Filho.

¹⁸¹ Cf. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, p. 472-473.

¹⁸² Cf. FARELLY, *The disciples in the Fourth Gospel*, p. 77. O evangelista reformula a confissão de fé dos discípulos (cf. 16,29-30), afirmando que Jesus, enquanto enviado, se considera aceito por eles, aqueles que acolheram a revelação de sua identidade divina. Assim os discípulos serão colocados numa posição de nova relação com o Pai através do Filho.

¹⁸³ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, v. 3, p. 223.

mostram como os discípulos já se tornaram participantes da vida eterna, experimentando em suas vidas a presença amorosa daquele que enviou Jesus e com ele se faz um (cf. Jo 17,11).

Em Jo 17,18 Jesus confere a missão recebida do Pai aos seus discípulos. Essa outorga concretiza também o que foi mencionado ao longo do evangelho: de que Jesus realiza aquilo que vê o Pai fazer, e que foi consagrado para tal (cf. Jo 10,36). Portanto, se o Pai o consagrou e o enviou, da mesma forma ele pede ao Pai que os santifique, e ele, Jesus, envia os seus discípulos¹⁸⁴. Santificação e envio se unem¹⁸⁵. Os discípulos só podem desempenhar a sua função de enviados por terem sido consagrados. A obra está consumada, pois a salvação que oferece é definitiva e a glória será manifestada plenamente. No entanto, no cotidiano do mundo, os discípulos são convocados a fazer o mesmo que Jesus: deixarem-se enviar e cumprir a sua tarefa de conduzir outros ao seu nome e conhecimento, pois o estar no mundo não será pacífico¹⁸⁶.

Embora tenha sido usado um aoristo em enviar (cf. Jo 17,18b), os discípulos ainda não foram enviados. Segalla vê nessa ocorrência um aoristo perfeito, total, pois Jesus parece que considera sua missão já completa, concluída¹⁸⁷. Se visto assim, a plena realização da missão de Jesus no mundo é, portanto, repassada aos discípulos, como seus colaboradores e, por isso, foram santificados na verdade.

O caráter do envio está presente na continuidade da oração, pois Jesus pede por aqueles que irão acreditar pela palavra dos discípulos (cf. Jo 17,20). Não se trata de um simples mimetismo, mas sim do cumprimento de uma missão que puderam presenciar de forma experiencial na pessoa de Jesus e que lhes compete assegurar a continuidade¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan XIII-XXI*, p. 1125. A consagração na verdade não é uma simples purificação do pecado, mas é um comissionamento.

¹⁸⁵ O verbo *hagiazō* refere-se a um agir próprio de Deus que, em função de uma intervenção pontual, escolhe e separa para si aqueles a quem confere uma missão. Cf. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João* (III), p. 216. – “Por santificação não se entende aqui uma ação ritual destinada a restaurar a pureza perdida, nem um projeto de aprimoramento moral a ser realizado no tempo. A santificação é o fato de entrar em um relacionamento íntimo com Deus, tornar-se – através de sua graciosa iniciativa – sua propriedade e conformar sua vida nesse sentido, é estar ligado com a verdade” (ZUMSTEIN, *L’évangile selon Saint Jean*, p. 181).

¹⁸⁶ Cf. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 629.

¹⁸⁷ Cf. SEGALLA, G. *La preghiera di Gesù al Padre (Gv 17): un addio missionario*. Brescia: Paideia, 1983, p. 186. – Acerca da crítica textual e literária de Jo 17,18 veja-se: GIOIA, Fabio la. *La glorificazione di Gesù Cristo ad opera dei discepoli: analisi biblico-teologica di Gv 17,10b nell’insieme dei capp.13-17*. Roma: PUG, 2003, p. 156-158.183-189. – Brown considera verossímil que “o tempo passado se explique desde o ponto de vista temporal do autor que aludiria à verdadeira missão dos discípulos, iniciada após a ressurreição (cf. Jo 20,21-22)”. Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan XIII-XXI*, p. 1026.

¹⁸⁸ Cf. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 456.676.

Jesus não reservou para si nada do que recebeu do Pai. A sua gratuidade enquanto dispensador dos bens de Deus é lembrada porque por ele os que creram conheceram a glória de Deus e descobriram a unidade (cf. Jo 17,22). Apresenta-se aqui novamente a meta a ser alcançada: de que o mundo reconheça Jesus como o enviado de Deus. Retoma-se o argumento de que Jesus está unido aos seus, aos que nele creram, e também está unido ao Pai. Ele é quem faz a aproximação amorosa entre a humanidade e o Criador (cf. Jo 17,23).

A vontade de Jesus expressa sua afeição pelos que creem nele. Ele deseja que experimentem estar onde ele se encontra, ou seja, na intimidade com o Pai, cuja glória/amor é comunicada abundantemente desde antes da criação do mundo (cf. Jo 17,24). Apesar de rejeitado por alguns, sua palavra de vida, comunicada com propriedade, foi acolhida, e a salvação foi generosamente ofertada. Assim, o amor do Pai, presente no Filho, pode tornar-se realidade na vida dos que o reconheceram como palavra de Deus (cf. Jo 17,25)¹⁸⁹.

3.16 Jesus, o enviado que outorga a continuidade de sua missão aos discípulos (Jo 20,21)

Aquele que desceu de junto de Deus necessita subir novamente para apresentar o resultado de sua missão. A Maria Madalena compete a missão de, como primeira testemunha do Senhor¹⁹⁰, comunicar aos “irmãos” que Jesus sobe para o Pai e concedeu aos discípulos a condição de filhos de Deus: “meu pai e vosso pai” (cf. Jo 20,17).

É no ambiente de alegria pela ressurreição, marcado pela concessão da paz (cf. Jo 20,19.21), que o evangelista apresenta Jesus como o enviado que outorga aos discípulos a continuidade de sua missão (cf. Jo 20,21). Há um prolongamento do envio recebido do Pai que é, agora, participado aos discípulos. Se João não mencionara explicitamente o envio dos discípulos ao longo de seu texto, ele o faz nesse momento por considerá-lo o mais oportuno. Sob a assistência do Espírito os apóstolos são enviados e se vinculam também ao Pai, enquanto colaboradores de sua obra¹⁹¹. O amor (cf. Jo 13,34; 15,12)

¹⁸⁹ Cf. ZUMSTEIN, L'évangile selon Saint Jean, p. 188. O conhecimento de Deus só é possível porque mediatizado pelo Cristo. O reconhecimento da identidade de Cristo como enviado é inseparável do ato de revelação.

¹⁹⁰ Cf. FARELLY, The disciples in the Fourth Gospel, p. 82.

¹⁹¹ Cf. SCHNACKENBURG, El Evangelio según San Juan, v. 3, p. 401.

e a unidade (cf. Jo 17,11.22.23) caracterizam também a relação inaugurada por Jesus entre Deus e seus discípulos e são o fundamento da missão deles¹⁹².

A comunidade pode assumir-se como enviada se agir em conformidade com o modo de ser de Jesus¹⁹³. A vinculação da comunidade de crentes à pessoa de Jesus permitiu o acesso dos fiéis à filiação divina. Sendo assim, são os discípulos os que devem continuar a obra de Jesus, tendo como meta a plenitude da paz. Enquanto enviado, Jesus pode delegar à sua comunidade uma missão, pois está constituído de poder para tal. Mas, além disso, o texto sugere que a comunidade já participa de um grau de intimidade com Jesus que vive em profundidade uma nova relação com o Pai. Desta forma, é Jesus quem envia em nome do Pai.

O sopro do Espírito Santo sobre os discípulos (cf. Jo 20,22) evidencia a capacitação dos enviados. Os discípulos recebem o Espírito como sinal de que a presença de Deus junto deles é permanente, consoladora, orientadora. O Espírito é vivificante. Cristo é o vivente do Pai que concede à comunidade o acesso à vida pelo Espírito¹⁹⁴. Plenificados pelo Espírito os discípulos podem anunciar aquilo que viram e ouviram de Jesus.

Mas a constituição desses novos enviados passa também por uma autorização de poder. Aos enviados por Jesus, da mesma forma que com ele, é permitido perdoar os pecados, ou seja, agir em nome de Deus (cf. Jo 20,23). A tarefa dos enviados se dá, portanto, em clara simetria com aquela de Jesus. Pelos discípulos o enviado, que retorna ao Pai, continua a sua obra. A missão de Jesus tinha por objetivo salvar; assim, o ministério de perdoar, concedido à comunidade, será a atualização do sacrifício da cruz. Assim como Jesus, a obra dos discípulos deve provocar um discernimento que se dará pelo confronto com a cruz¹⁹⁵. É após mostrar as mãos e o lado aberto, sinais de que o Ressuscitado é o mesmo que foi Crucificado (v. 20), que Jesus os envia na força do Espírito. Por reconhecerem que Jesus é o Senhor é que devem agora anunciá-lo na horizontalidade da vida, prolongando a obra salvífica por ele realizada.

¹⁹² Cf. KÖSTENBERGER, Andreas J. *The missions of Jesus and the disciples according to the Fourth Gospel: with implications for the Fourth Gospel's purpose and the mission of the contemporary Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998, p. 189.

¹⁹³ Cf. WENGST, Il Vangelo di Giovanni, p. 742.

¹⁹⁴ Cf. FERRARO, Lo Spirito Santo, p. 316-317.

¹⁹⁵ Cf. LA POTTERIE, Studi di cristologia, p. 206-207.

4 Envio nos outros escritos joaninos

4.1 Envio na Primeira Epístola de João (1Jo 4,9.10.14)

No capítulo 4 de 1Jo encontramos três menções à missão de Jesus como enviado. O autor segue um vocabulário muito próximo ao do Evangelho segundo João e, como assinala Houlden, é nessa relação com o evangelho que devemos compreender 1Jo¹⁹⁶. Após exortar a comunidade a discernir que é na confissão de Jesus vindo na carne que se encontra o verdadeiro Espírito (cf. 1Jo 4,2), o autor menciona o amor de Deus para com a humanidade. Amar o outro é manifestar a condição de filiação divina, pois Deus é amor (cf. 1Jo 4,8).

Evitando qualquer desvio que pudesse assumir um amor distinto daquele vivido por Jesus, o texto assegura que Deus foi quem primeiramente amou a humanidade, e esse amor foi manifestado pelo envio do Filho unigênito para que se viva por meio dele (cf. 1Jo 4,9). Jesus foi o enviado que explicitou o amor de Deus ou, noutra formulação, ao enviar o Filho, o Pai revelou sua natureza¹⁹⁷. “Só quem sabe que o cosmo é o nome compreensivo das forças opostas a Deus pode perceber esse gesto como um ato de amor”¹⁹⁸. Se os destinatários eram humanos, o mundo foi o lugar de tal vivência, não podendo ser desprezado. Mas o viver no mundo, após a experiência de se deixar amar por Deus em Jesus, é marcado pela permanência no Filho, ou seja, vive-se por ele, ou, como na alegoria da videira e dos ramos, a seiva chega ao ramo porque passa pelo tronco Jesus (cf. Jo 15,5).

Kruse comenta o uso de *monogenés* em conformidade com Jo 3,16:

Aqui em 4,9 o autor também enfatiza o fato de que aquele que Deus enviou ao mundo foi o seu único filho, e mais uma vez, a ênfase não é que Jesus foi gerado de Deus, mas que Deus tem apenas um e único filho, e foi este único filho que ele enviou ao mundo para que pudéssemos viver por meio dele¹⁹⁹.

O autor ainda insiste em que o amor consiste na aceitação de que Jesus foi o enviado que amou e perdoou a humanidade em nome do Pai (cf. 1Jo 4,10). É o fato de ter sido

¹⁹⁶ Cf. HOULDEN, James Leslie. *The Johannine Epistles*. London: A&C Black, 1973, p. 31-32.

¹⁹⁷ Cf. GIURISATO, Giorgio. *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*: analisi letteraria e retorica, contenuto teológico. Roma: PIB, 1998, p. 664.

¹⁹⁸ TILBORG, Sijf van. As Cartas de João. In: THEVISSSEN, G. et al. *As Cartas de Pedro, João e Judas*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 251.

¹⁹⁹ KRUSE, Colin G. *The letter of John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2000, p. 159.

enviado que permite um agir vicário da parte do Filho²⁰⁰. Jesus foi a propiciação dos pecados. Ele foi o sacrifício generosamente oferecido que resgatou as relações entre Deus e a humanidade, permitindo a filiação de todos os que creem em seu nome (cf. Jo 1,12). Esse reconhecimento do amor de Deus deve proporcionar ao fiel um desejo de corresponder amorosamente ao Pai, amando os seus irmãos em conformidade com o exemplo de Jesus²⁰¹, estabelecendo um vínculo de perfeição pela presença do Espírito (cf. 1Jo 4,11-13).

Por fim, em 1Jo 4,14, a comunidade joanina assume sua fê ao dizer que “tem visto e testemunhado que o Pai enviou o seu Filho como salvador do mundo”. O tema do testemunho, tão caro ao Evangelho segundo João, é aqui retomado, manifestando que os discípulos de Jesus são antes de tudo testemunhas, participaram de sua ação e querem viver como ele. Também o verbo “ver” recorda a profundidade das experiências vividas em companhia de Jesus e que se prolongam agora na vida da comunidade. Assim, “ao ‘ver’ e ‘testemunhar’ que o Pai enviou o seu Filho como Salvador do mundo, os cristãos joaninos continuam a missão do Discípulo amado, que esteve presente ao pé da cruz”²⁰². Jesus é o enviado como salvador do mundo²⁰³, conforme ele mesmo anunciara que sua tarefa não era condená-lo, mas salvá-lo (cf. Jo 3,17; 12,47). A ênfase está colocada na sua condição de *soter tou kosmoun*, realçando o valor da morte de Jesus diante dos que se separaram da comunidade e de que o evento salvífico foi designado pelo Pai²⁰⁴.

A permanência no amor é que assegura a presença de Deus na pessoa e, conseqüentemente, valida o seu posicionar-se como discípulo de Jesus (cf. 1Jo 4,15). A prática do amor aos irmãos é determinante, pois por ela se explicita o amor a Deus (cf. 1Jo 4,20). O mandamento dado por Jesus é aquele que a comunidade assume como sua regra de vida: “aquele que ama a Deus ame também a seu irmão” (1 Jo 4,21).

²⁰⁰ Cf. MAZZEO, Michele. *Vangelo e Lettere di Giovanni*: introduzione, esegesi e teologia. Milano: Paoline, 2007, p. 261.

²⁰¹ Cf. ONISZCZUK, Jacek. L’amore che crede e discerne (1Gv 4,1-10). *Gregorianum*. Roma, p. 22. v. 9, jan. de 2010.

²⁰² LÓPEZ BARRIO, Mario. *El amor en la Primera Carta de San Juan*. México: Iberoamericana, 2007, p. 52.

²⁰³ Cf. MORGEN, Michèle. *Les épîtres de Jean*. Paris: Cerf, 2005, p. 166. Insiste-se no aspecto soteriológico do uso do verbo enviar.

²⁰⁴ Cf. KRUSE, Colin G. *The letter of John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2000, p. 164. – Tilborg, insistindo na condição do cosmo como oposição a Deus, propõe o seguinte acerca da afirmação “Jesus é o salvador do mundo”: “Isso significa que o homem no mundo tem a possibilidade de crer em Jesus e, assim, ser salvo deste mundo de mentira e morte”. TILBORG, Sjeff Van. As Cartas de João. In: THEVISSEN, As Cartas, p. 255.

4.2 Envio no Apocalipse (Ap 1,1; 22,6)

As duas ocorrências do verbo *apostéllō* no livro do Apocalipse não se referem à pessoa de Jesus. Em Ap 1,1 refere-se a um anjo enviado para notificar o servo João acerca da revelação de Jesus Cristo. O papel dos anjos será fundamental ao longo do Apocalipse e, portanto, essa menção ao envio a João está diretamente relacionada à função de mediadores que ambos terão²⁰⁵. Prigent acredita que trata-se de uma adequação do autor do Apocalipse ao gênero literário que adotou²⁰⁶. Em Ap 22,6 lê-se que o Deus dos espíritos dos profetas enviou um anjo para mostrar as coisas que aconteceriam em breve. Os anjos são apenas mensageiros de uma comunicação que tem como verdadeiro autor da revelação a pessoa de Jesus Cristo²⁰⁷. Nas duas ocorrências não fica evidente quem é o outorgante dos envios; contudo, não se trata de Jesus. Os anjos são utilizados como intermediários da comunicação entre Deus e o mundo.

5. Síntese bíblico-teológica

Com o objetivo de sintetizar os elementos apresentados ao longo da reflexão sobre as ocorrências de envio relacionadas à pessoa de Jesus, apresentamos algumas proposições acerca da cristologia do enviado. Como foram elaboradas em íntima relação umas com as outras, sua disposição é apenas didática, pois não se pretende criar uma hierarquia entre elas. De alguma forma, essa síntese sobre a cristologia do enviado em João também responde a algumas questões cristológicas sugeridas no primeiro capítulo deste trabalho.

a) O Jesus joanino só pode ser devidamente compreendido na sua obediente relação com o Pai, seu outorgante.

De acordo com a teologia apresentada nas ocorrências de envio no Evangelho segundo João é impossível compreender a pessoa de Jesus isoladamente. Ele é

²⁰⁵ Cf. CORSINI, Eugenio. *O Apocalipse de São João*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 81-82.

²⁰⁶ Cf. PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 15.

²⁰⁷ Cf. CORSINI, O Apocalipse, p. 392-393.

constantemente referenciado na pessoa de Deus, a quem considera como Pai²⁰⁸. A condição de enviado ressalta que Jesus vive numa obediente relação com o Pai e tem como único desejo realizar plenamente aquilo de que foi incumbido²⁰⁹. Enquanto enviado ele se reporta ao seu outorgante como forma de garantir que seu agir e falar expressam a ação e as palavras do próprio Deus.

João soube captar os elementos fundamentais da categoria bíblica e jurídica do enviado e aplicá-los, de modo analógico, à pessoa de Jesus²¹⁰. Assim criou uma nova visão sobre Jesus de Nazaré como representante legítimo do Senhor Deus. O evangelista esteve atento ao seu contexto cultural e não rompeu com a mentalidade monoteísta judaica. Ao longo da narrativa evangélica fica evidente a hierarquia existente na relação entre Jesus e o seu emissor²¹¹. Esta visão pode corrigir a tendência a considerar Jesus “encarnação da divindade”, com traços monofisitas.

A insistência joanina em apresentar o enviado como quem ouviu as palavras de Deus o qualifica como mensageiro categorizado, fiel a ele em sua missão, que não apresenta seus próprios argumentos, mas sim aquilo que escutou diretamente do Pai. Essa audição privilegiada pode ser compreendida como atemporal, mas possivelmente ela identifica a capacidade de Jesus de perceber a vontade do Pai expressa nos clamores da vida e na tradição veterotestamentária. Ao assumir que fala em nome de Deus, Jesus evoca o direito do enviado que exige que pela palavra do mensageiro seja respeitado o outorgante. De modo contrário, ao se rejeitar a palavra de Jesus, rejeita-se a palavra de Deus²¹².

A intimidade de Jesus com Deus é realçada pela afirmação de que ele viu o Pai. O verbo “ver” tem por finalidade demonstrar que houve um conhecimento privilegiado, não sucumbindo apenas à mera percepção visual. Aponta para uma convivência entre os dois em

²⁰⁸ Cf. PENNA, Romano. *I ritratti originali de Gesù il Cristo: inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*. 2. ed. Milano: San Paolo, 2003, v. 2, p. 398-399. Basta recordar os usos de *apostellō* e *pempō*, verbos de missão referidos a Jesus que sempre têm Deus como sujeito.

²⁰⁹ Cf. MAGGIONI, O evangelho de João, p. 386. “Para Jesus a liberdade [...] se alcança na obediência, não no tomar distância da vontade do Pai, mas no assumi-la em tudo e para tudo. Liberdade e obediência ao Pai coincidem”.

²¹⁰ Cf. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, p. 314.318.

²¹¹ Cf. ZUMSTEIN, *L'évangile selon Saint Jean*, p. 86. “Deus é a origem e a finalidade da encarnação”. As ações de Jesus não têm nenhuma outra finalidade senão manifestar o poder salvífico de Deus.

²¹² Cf. MANNUCCI, Valerio. *Giovanni el Vangelo narrante: introduzione all'arte narrativa del Quarto Vangelo*. Bologna: Dehoniane, 1993, p. 35-36. O aspecto narrativo de João demonstra desde o início que Jesus é o narrador de Deus, pois o conhece e faz conhecer a Deus.

que na pessoa de Jesus se dá uma assimilação do jeito do Pai. Desta forma, ele poderá dizer que faz as mesmas obras que o Pai. Jesus, por essa assimilação íntima e verdadeira comunhão com Deus, pode afirmar que quem o vê, vê o Pai (cf. Jo 14,9). Não que em Jesus se revele uma imagem fechada ou pictórica acerca de Deus. No rosto de Jesus, ou seja, na sua forma de se relacionar com as pessoas no mundo, se revela o rosto daquele Deus que no Antigo Testamento ocultava sua glória. Jesus é o rosto do Pai porque age com a mesma face misericordiosa do Deus de Israel²¹³.

b) O poder de Jesus, conforme a cristologia do envio, refere-se a um agir e falar em nome de Deus, baseado na categoria bíblica e jurídica do envio, particularmente sob a imagem do enviado Moisés²¹⁴.

A categoria de envio serviu para o evangelista João como chave interpretativa do Antigo Testamento. A composição da pessoa de Jesus em seu evangelho é marcada por características que foram expressas em outros enviados, mas particularmente na relação estabelecida entre Deus e Moisés. O agir e falar de Jesus podem ser facilmente aproximados do agir e falar do Profeta de Israel²¹⁵.

Jesus é constituído como enviado, e o evangelista não narra o seu agir como o de um taumaturgo, mas sim como o de um sinalizador da presença e atuação de Deus no mundo, como no caso de Moisés. Os sinais de Jesus em João ajudam a compor a sua imagem de enviado como aquele que revela Deus²¹⁶. O que ele realiza tem por objetivo não uma

²¹³ Cf. DUPUIS, Jaques. *Introdução à Cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999, p. 226.

²¹⁴ Cf. VITÓRIO, Jaldemir. “*Vou preparar-vos um lugar*”: leitura e interpretação de Jo 14 na perspectiva da tradição do êxodo. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1995. Tese de Doutorado. v. 2, p. 336-347. O autor apresenta a relação de semelhança entre Jesus e Moisés, bem como elenca os pontos de diferença e superação do Cristo em relação a Moisés. – “É bastante provável, baseando-se em fortes semelhanças, que a frequente descrição de Jesus como agente profético ou enviado de Deus, em João, esteja em parte modelada nas tradições da missão de Moisés. A hipótese é ainda mais provável na medida em que uma das passagens onde esta noção está desenvolvida mais plenamente (5,19-47) evidentemente brotou da controvérsia com o círculo judaico, especialmente devotado a Moisés” (MEEKS, The prophet-king, p. 305). – No período intertestamentário a figura de Moisés tornou-se o protótipo do libertador, gerando uma expectativa de um enviado que apresentasse as mesmas características do primeiro redentor de Israel, reencaminhando o povo para Deus e estabelecendo a realeza do Senhor sobre as nações. Cf. ANDRADE, À maneira de Melquisedeque, p. 98.

²¹⁵ “Tudo o que se diz de Jesus como revelador do Pai decorre na realidade da sua missão profética. De sorte que, se bem que não o nomeie com frequência com esse título, contudo João o apresenta como tal através de todo o seu evangelho” (GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Ele é a nossa salvação*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 239). O título profeta surge da boca de interlocutores ou ouvintes de Jesus (cf. Jo 4,19; 6,14; 4,44; 7,40; 9,17).

²¹⁶ Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 450.

satisfação imediata do crédulo, nem tampouco uma solução de problemas cotidianos mas, sim, denunciam uma desordem presente no mundo e apontam para a vontade de Deus.

Os sinais querem despertar a fé no *enviado*. Eles são apresentados como forma de indicar que na pessoa de Jesus há outro que age. Ao evitar o termo “milagre” (literalmente força, *dynamis*), usando ao contrário o termo “sinal”(*semeion*)²¹⁷, que marca a tradição do Êxodo, João define claramente que Jesus vem para realizar o maior e definitivo sinal do amor de Deus para com a humanidade. Assim como Moisés sofre resistências das autoridades e do próprio povo, também Jesus é aquele que, apesar dos sinais que manifestam a ação de Deus por sua pessoa, continua sendo desacreditado.

Quando Moisés falava, atribuía-se-lhe a condição de fiel transmissor da palavra de Deus ouvida no Sinai. Jesus, ao falar, atribui-se um conhecimento privilegiado do Pai, uma convivência tal em que há completa transparência de projetos, ideais, desejos, vontade. O Sinai de Jesus não é uma montanha sagrada, mas sim a comunhão pessoal afirmada pela unidade estabelecida entre ele e o Pai. O evangelista vai além e considera que, desde todo o sempre Jesus, o *Logos*, esteve junto de Deus²¹⁸. Se Moisés, como enviado, subiu e desceu várias vezes o Sinai, para João o *Logos*²¹⁹ desce uma única vez da esfera celeste para a terrestre e realiza o definitivo ato de salvação não de um povo, mas sim de toda a humanidade.

O retorno de Jesus ao Pai é característica básica do envio reinterpretada à luz pascal. Após cumprir sua missão, não há mais motivo para permanecer na esfera terrestre. Ele precisa retornar, como Moisés o fez algumas vezes ao subir a montanha para se encontrar com Deus, e comunicar ao Pai o resultado de sua missão. A passagem pela cruz será passo decisivo antes desse retorno e momento em que se revela a sua capacidade de obediente enviado. Jesus acolhe a morte que a humanidade lhe dá como resposta à sua missão e, diante dela, procede como quem sabe que o mais importante é realizar até o fim a tarefa que lhe foi confiada²²⁰.

²¹⁷ “Os sinais são manifestação da glória para aqueles que estão dispostos a penetrar no mistério de Jesus” (TUÑI-VANCELLS, *O testemunho do Evangelho de João*, p. 37). Há, portanto, vínculo com a tradição dos sinais de Deus na partida do Egito.

²¹⁸ Cf. MATERA, Frank J. *New Testament Christology*, Louisville: Westminster John Knox, 1999, p. 217. Apesar de pertencer à etapa final da organização do evangelho, o Prólogo determina a leitura do conjunto do texto. O Prólogo controla o modo de leitura e a interpretação da narração do evangelho.

²¹⁹ Cf. PENNA, *I ritratti originali de Gesù il Cristo*, p. 421-422.

²²⁰ Cf. CARSON, *The Gospel according to John*, p. 567.

O Prólogo afirmou que a Lei foi dada por intermédio de Moisés, mas que a verdade e a graça vêm por meio de Jesus (cf. Jo 1,17). João tem claro que o enviado Jesus é superior ao enviado Moisés e todos os outros enviados do Antigo Testamento. O evangelista elabora certa contraposição entre os dois, construindo a missão de Jesus como definitiva e a de Moisés como prefigurativa ou passageira. O discípulo Filipe fala de Jesus como aquele de quem Moisés escreveu na Lei (cf. Jo 1,45). A ação de Moisés ao erguer a serpente prefigura a exaltação de Jesus (cf. Jo 3,14). Moisés, supostamente atestado como legitimador das ações dos incrédulos, é arrolado por Jesus como sua testemunha (cf. Jo 5,45-46). A compreensão do maná ganha nova interpretação e ajuda a discernir que, no agir de Moisés, estava agindo o mesmo Deus que agora trabalha com Jesus (cf. Jo 6,32). O apego à Lei de Moisés transforma-se em argumento favorável na boca de Jesus e clara acusação do desejo assassino das autoridades judaicas (cf. 7,19.22-23). A cegueira dos que dizem enxergar é ainda mais tenebrosa quando esses se põem como discípulos e conhecedores da origem de Moisés (cf. Jo 9,28-29)²²¹.

Não aceitar que Deus age em Jesus é também negar a tradição mosaica pois, na forma como o evangelista articula a sua narrativa, as pessoas de tradição judaica são confrontadas com um enviado que se distingue sobremaneira da pessoa de Moisés, mas que, antes de rechaçá-lo, dá-lhe papel de testemunha e acusador dos adversários de Jesus, permitindo uma nova compreensão e interpretação da Lei. As obras de Jesus, como as de Moisés, são obras do próprio Deus e que testemunham em favor do enviado. A inabitação do outorgante em seu enviado possibilita também a inabitação dos dois em quem se dispõe a trilhar obedientemente caminho semelhante ao seu²²². E a inabitação do Espírito, como se verá acima, será decorrente dessa mesma abertura de vida.

²²¹ “A palavra de Cristo aparece em contraposição frente à palavra de Moisés, e isto não somente enquanto que é palavra de Moisés senão, provavelmente enquanto que é escrita; mais ainda, nem sequer se chama palavra, senão simplesmente γράμμα. Assim aparece claramente a palavra de Jesus como palavra falada. Isto aos olhos dos judeus é um motivo evidente para apreciá-la menos. [...] Ademais, Moisés ἔγραψεν (1,45; 5,47); Cristo ἐλάλησεν. Moisés nunca ἐλάλησεν, Cristo nunca ἔγραψεν (com exceção de 8,6). Entre o ἔγραψεν de Moisés e o ταῦτα δὲ γέγραπται do final do capítulo 20, o ὁ γράψας ταῦτα do final do capítulo 21 ressoa sem cessar o λαλεῖν de Jesus Cristo” (GONZÁLEZ MORFÍN, *Jesucristo-Palavra*, p. 53-54).

²²² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. God in the world – the world in God: perichoresis in Trinity and eschatology. In: BAUCKHAM, Richard; MOSSER, Carl (Ed.). *The Gospel of John and christian theology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2008, p. 377.

c) A santidade de Jesus é sinal de sua consagração para o envio e o coloca na condição de representante autorizado de Deus.

Jesus é o consagrado do Pai. Tal consagração tem uma finalidade clara, que é a de constituí-lo como seu representante. No Evangelho segundo João, Jesus é santo porque foi escolhido e consagrado por Deus para uma missão. Sendo assim, a santidade de Jesus contrapõe-se à santidade nascida do mero cumprimento dos preceitos religiosos²²³. Ela é um reflexo daquela condição própria de Deus. Jesus chama o Pai de santo (cf. Jo 17,11) e naquele contexto solicita, pela oração, que o Pai santifique, ou seja, separe para si, os discípulos.

O ser separado por/para Deus não constitui um obstáculo na comunicação da mensagem, nem tampouco cria um privilégio a ponto de “espiritualizar” o ser humano, contrapondo-o aos seus contemporâneos. A santidade de Jesus é destinada a confirmar no seu agir humano a manifestação de que Deus atua na realidade humana e na esfera do cosmos. Dizer que Jesus é santo é afirmar que, no mundo marcado pelo pecado, ele revela aquilo que é de Deus, amor²²⁴. Ele não se afasta do mundo; antes, quer estabelecer morada nessa realidade terrena e fecundá-la com a santidade do Pai.

O Evangelho segundo João, ao propor a santidade de Jesus, não sugere aos discípulos uma fuga do mundo. Pelo contrário, exige do discípulo um agir coerente com o ser de Jesus, de tal maneira que, no mundo, se vislumbre a presença de Deus. O Jesus joanino é o da escatologia realizada no presente²²⁵. E também o reino não precisa ser anunciado como realidade vindoura, pois em sua pessoa ele já chegou à humanidade, porque é “vida eterna” que aqui já se experimenta²²⁶.

Jesus é a “carne de Deus” (cf. Jo 1,14a). Somente enquanto realidade histórica é que Jesus pode ser aceito como o santo de Deus. Não se trata de um enviado que não entra na

²²³ João apresenta Jesus como “novo Templo”, mostrando que em sua pessoa são superadas as práticas sacrificiais. A consagração de Jesus é para o serviço de Deus e com a finalidade de manifestar o amor divino à humanidade. A santidade não é uma purificação dos pecados para o discípulo de Jesus, mas antes uma continuidade da obra misericordiosa iniciada pelo Mestre. Cf. BAUCKHAM, Richard. The holiness of Jesus and his disciples in the Gospel of John. In: BROWER, Kent E.; JOHNSON, Andy. *Holiness and ecclesiology in the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2007, p. 112-113.

²²⁴ Santidade e amor se complementam e se sustentam mutuamente. Deus é santo e é amor. O que o distingue da esfera terrena é justamente sua capacidade de amar de modo extraordinário. Jesus é a personificação do santo amor de Deus. Cf. LOCKYER, Herbert. *All the doctrines of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1964, p. 32.

²²⁵ Cf. THOMPSON, The God of the Gospel of John, p. 81. João reinterpreta a esperança futura como experiência e realidade no tempo presente. A escatologia realizada seria uma das funções da cristologia joanina.

²²⁶ Cf. LADD, George Eldon. *A theology of the New Testament*. 10. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1993, p. 293.

história humana, como um ser alienígena à nossa humanidade: Jesus é o enviado que experimenta a condição humana na sua totalidade e lhe dá o pleno significado ao mostrar que é possível romper com a lógica do mal e colocar toda a vida a serviço de Deus. João insiste em que o Logos encarnado é aquele, vivente entre os viventes, que experimentará a morte como realidade própria da condição de humano e que se torna o lugar privilegiado da revelação e da redenção²²⁷.

Nascimento e morte de Jesus constituem o arco vivencial de seu agir santificado. De um extremo a outro é a oportunidade que Jesus tem de manifestar o que conheceu e ouviu do Pai e o que de nossa humanidade ele conhece e ouve e comunica ao Pai. O tempo de vida de Jesus é marcado pela execução de sua missão como enviado e nos dá o verdadeiro significado do ser humano. A Primeira Carta de João o assimilou muito bem ao propor que o amor a Deus é expresso no amor aos irmãos, e que é pela encarnação do Filho que Deus manifesta o seu amor para com a humanidade (cf. 1Jo 4,7-21).

A cristologia do envio permite a justa articulação entre as esferas celeste e terrestre, pois compreende a encarnação não como um fato ontológico acerca do Lógos, mas como a realização de uma missão que se exerce na terra e na condição humana. O ascendente e o descendente necessariamente se encontram e se articulam no terreno humano²²⁸. Aqui se define quem é Jesus para nós e quem é ele para o Pai.

d) O envio se dá com a finalidade de salvar, consumando a obra começada, e no confronto com o enviado os crentes e os incrédulos julgam-se a si mesmos.

João compreende a missão do enviado como um conjunto complexo de atos e palavras em que se explicita a salvação oferecida por Deus (cf. Jo 3,17). Salvação deve ser acolhida, no contexto joanino, como sinônimo de amor. O fato de enviar o Filho para salvar é anúncio de que Deus ama a humanidade. Esse amor se revelou, inicialmente, nos sinais

²²⁷ Cf. MOLLAT, Donatien. *Introduction à l'étude de la Christologie de Saint Jean*. Roma: PUG, 1970, p. 41.

²²⁸ Casalegno retoma a discussão do mito do redentor gnóstico, sintetiza seus principais elementos e pondera que em João a figura de Jesus não foi construída sobre tal mito. O aspecto descendente visa a responder a por que Jesus tem poder sobre a morte e foi glorificado pelo Pai. Cf. CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (João 17,24)*: introdução à teologia do Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009, p. 207-208.

realizados por Jesus, mas terá sua expressão máxima na sua oferta generosa na cruz, revelação de sua glória²²⁹.

Distintamente dos Sinóticos, em João a morte de Jesus não é apresentada como um sofrimento em que Jesus é a vítima inocente conduzida à morte. João reconhece que o enviado é capaz de tudo para cumprir sua tarefa, até morrer, por livre vontade, se for o caso. O desejo de Deus era de que seu enviado comunicasse à humanidade o amor do Criador com toda a sua intensidade, capaz, inclusive, de rever ações legitimadas pela tradição religiosa. A morte de Jesus é consequência da rejeição que dão como resposta ao amor de Deus. Contudo, o enviado não se esquivava de passar por ela, porque sabe que é desejo de seu outorgante que ele comunique o amor pleno, total e irrevogável do Criador²³⁰.

A narrativa da paixão em João se revestirá de uma função reveladora do Filho do Homem²³¹. O enviado que veio para salvar atrairá a si aqueles que viram nele mais que um carismático anunciador de mudanças na vida. Jesus tem o papel de protagonista da narrativa da paixão e é apresentado como quem tem pleno domínio da situação. A vida que ele recebeu do Pai, permitindo que a tivesse por si mesmo, ele a dá livremente (cf. Jo 5,26; 10,18). No decorrer dessa apresentação Jesus passará de réu a juiz, pois na sua morte o pecado é julgado e condenado.

Jesus é o Filho de Deus e Filho do Homem que vem para manifestar amor, e não a ira de Deus. Se o pecado deforma a realidade desejada por Deus, será esse pecado que deve ser extirpado da face da terra. Na cruz, quando sua missão está concluída, Jesus pode dizer “tudo está consumado” (Jo 19,30). O Pai demonstrou, nele, sua capacidade de amar ao

²²⁹ A glória define o significado da crucificação e a crucificação define que a glória de Deus é manifestação do poder amoroso do Pai. Cf. KOESTER, Craig R. The death of Jesus and the human condition. In: DONAHUE, John R. (Ed.). *Life in abundance: studies of John's gospel in tribute to Raymond E. Brown*. Collegeville: Liturgical Press, 2005, p. 153.

²³⁰ Cf. BLOMBERG, Craig L. *Jesus and the Gospels: an introduction and survey*. Nashville: B&H, 2009, p. 191. O autor recorda que a morte de Jesus em João parece “docética”, pois Cristo está no controle de todos os acontecimentos. Essa interpretação carece de fundamentação do próprio evangelho, pois a intenção de João não parece ser a de colocar Jesus como uma aparência de humano, ao contrário, o Jesus joanino é a *sarx* de Deus. João quer demonstrar o quanto Jesus tem liberdade no exercício de sua missão e como a realiza em profundidade por obediência ao Pai. Ele não veio para julgar, mas na sua paixão, morte e ressurreição, mais uma vez se recorda que o julgamento está dado: o Filho foi enviado, mas nem todos creram nele.

²³¹ Cf. GUILLET, Jacques. Le Fils de l'homme: titre eschatologique ou mission prophétique?. In: GIBERT, Pierre ; THEOBALD, Christoph (Dir.). *Le cas Jésus Christ: exégètes, historiens et théologiens en confrontation*. Paris: Bayard, 2002, p. 200. – Cf. TUÑI VANCELLS, O testemunho do Evangelho de João, p. 65.

extremo²³². Seu enviado realizou plenamente a missão, a ponto de anular-se/entregar-se por completo, e o Espírito que o fortalecia é cedido aos que nele acreditam.

Deus vence o mal com o amor. A resposta de Deus à violenta rejeição ao seu enviado é continuar amando e manifestando seu jeito de salvar. João insistirá que o amor de Deus surpreende sempre, pois não deixa entregue à morte aquele que realizou tão grande missão. O Pai ressuscita o Filho. A glorificação de Jesus não é apenas a aceitação de sua ressurreição, mas sim o duro acolhimento de que na sua humanidade e na sua paixão, Deus se revelou. O Crucificado-Ressuscitado traz marcas que atestam que não se pode pensar no amor de Deus apenas como ato ligado à cruz, nem tampouco como realidade manifesta apenas na ressurreição. O Crucificado-Ressuscitado aponta para o início da missão, quando o Logos se fez carne (cf. Jo 1,14a). É seguindo Jesus, nesse itinerário humano, que se pode compreender a sua condição de enviado²³³.

O tema do julgamento aparece em João como realidade de discernimento diante do enviado. Jesus não julga ninguém, contudo diante dele é impossível não assumir uma decisão de fé²³⁴. As palavras e atos de Jesus tinham por finalidade despertar a fé no enviado (cf. Jo 6,29). Fé é opção radical por associar-se ao Cristo e colocar-se na vida com os mesmos posicionamentos dele. Por isso, diante de Jesus, ninguém está isento de tomar uma decisão, pois até o fato de adiar a decisão já revela uma decisão. Os crentes e os incrédulos se julgam a si mesmos diante de Jesus. Quem permanece na incredulidade não tem acesso ao Pai, não conhece sua vida, não vê a história de Jesus como um caminho de realização e não se deixa conduzir pelo Espírito. O incrédulo se condena porque não aceita que, no enviado, quem está agindo e falando é o próprio Deus. A base argumentativa de João é que os sinais realizados pelo enviado são tão evidentes que ninguém poderia assumir-se como incrédulo sem assumir também a sua culpabilidade nessa rejeição a Deus.

Enquanto ato de decisão por Jesus, a fé se expressa na realidade humana, concreta, do dia a dia. Acredita em Jesus quem acredita no ser humano, nas suas

²³² Cf. ZEVINI, Giorgio. *Evangelio según san Juan*. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 211. A cruz é a imagem mais viva do amor de Deus para com a humanidade.

²³³ Reiser faz peculiar interpretação da manifestação dos estigmas do Ressuscitado para Tomé: “No caso de Tomé, reconhecer Jesus significava aprender a discerni-lo em homens e mulheres de todo tempo e lugar, não só na Judeia ou na Galileia, que traziam as marcas da crucificação. Afinal de contas, Tomé estivera pronto a morrer com Jesus. Agora, talvez aprendesse que também se morre com Jesus quando se vive e se morre ao lado dos irmãos e irmãs” (REISER, William. *Para ouvir a palavra de Deus, escute o mundo!:* a libertação da espiritualidade. São Paulo: Loyola, 2001, p. 120).

²³⁴ Cf. ZEVINI, Vangelo secondo Giovanni, p. 362.

potencialidades, quem considera que a vida nesse mundo pode e deve expressar os sinais da presença de Deus. Assim, independente de conhecer nominalmente a pessoa de Jesus ou as narrativas a seu respeito, acredita em Jesus quem defende a vida e se coloca a serviço dos irmãos, quem toma o jarro e a toalha e se lança a lavar os pés de outros, assumindo que a missão de todo ser humano é servir.

e) A concessão do Espírito Santo a Jesus é a manifestação de sua autoridade como representante do Pai e sua doação aos discípulos é a resposta de Jesus aos que creram em sua pessoa como enviado, tendo por finalidade exclusiva a continuação daquela mesma missão realizada por ele.

Jesus é o enviado que age na força do Espírito de Deus. O repouso do Espírito sobre Jesus, testemunhado por João “Batista” (cf. Jo 1,32), demonstra que em Jesus há um acúmulo da presença de Deus e que essa densidade divina lhe é concedida para exercer sua missão. Para legitimamente representar o Pai foi Jesus cumulado com o Espírito²³⁵. É o Espírito quem dá vida e em Jesus esse Espírito exerce função mais ampla, pois designa que a autoridade de Deus foi concedida ao seu enviado.

Os profetas e Moisés, no Antigo Testamento, receberam o Espírito de Deus para fortalecê-los em suas tarefas, contudo em Jesus esse Espírito é dado sem medida (cf. Jo 3,34). A abundância dessa comunicação e vínculo com Deus faz de Jesus o único enviado plenamente autorizado. O Espírito é o agente que permite a total comunicação entre o Pai, como outorgante, e o Filho, como enviado. Ele expressa que entre os dois não há nenhum tipo de obstáculo ou empecilho, que a vontade de Deus flui no enviado, e ele está autorizado a fazer o que lhe foi solicitado. Além disso, ao dizer que Jesus goza dessa presença do Espírito de Deus, o evangelista o coloca como quem pode agir com total liberdade neste mundo.

O Espírito dado a Jesus não é uma posse pessoal, mas dom concedido em função da tarefa. Sendo assim, também a concessão do Espírito por parte de Jesus aos seus discípulos terá essa relevância (cf. Jo 7,39; 14,17.26). Somente os crentes podem acolher o Espírito, pois são aqueles que se deixaram atrair pelo Pai e confessaram que Jesus é o enviado de Deus. A eles é reservada a promessa do Espírito porque na ausência do enviado a comunidade será fortalecida e amparada pelo Paráclito. A comunicação plena com o Pai, realizada pelo Espírito

²³⁵ Cf. BROWN, Tricia Gates. *Spirit in the writings of John*. New York, Clark, 2003, p. 252.

na pessoa de Jesus, acontecerá na vida dos discípulos. A presença do Espírito no discípulo assegura nele a presença do enviado Jesus e de Deus que o enviou.

O Espírito é dado à comunidade para que ela viva em conformidade com os ensinamentos de Jesus, tendo dupla dimensão: memória de Jesus e aprofundamento ou atualização do que foi aprendido²³⁶. Na ausência da presença física terrena de Jesus, é a presença do Espírito que impulsiona a comunidade para dar continuidade à missão salvífica de Jesus²³⁷. O discípulo deve manifestar o amor de Deus que se revelou na pessoa do enviado e, como o fez Jesus, conduzir outros ao Pai. Assim como Jesus é um acesso que conduz ao Pai, na força do Espírito os discípulos são enviados para que levem a todo o mundo a salvação de Deus.

A ação de Jesus desenvolveu-se num território específico, mas a dos discípulos será a extensão da salvação ali concretamente anunciada e amorosamente vivida. Todas as pessoas são destinatárias desse evangelho e cabe aos discípulos, vivendo como Jesus, anunciar que Deus é Pai amoroso, que enviou o seu Filho para salvar e não para condenar, e que o Espírito de Deus repousou sobre esse enviado e agora repousa sobre a comunidade para que dê testemunho de Cristo por palavras e atos.

O Espírito Santo, para o evangelista João, manifesta o amor entre Pai e Filho e, conseqüentemente, o vínculo entre o Filho e a comunidade de discípulos. O aspecto comunitário demonstra que não se deseja uma abundância do Espírito como dom pessoal e intransferível. É na comunidade que os discípulos poderão captar a extensão e a grandeza do dom do Espírito. O Espírito não pode ser isolado como se sua existência já fosse o suficiente para ser discípulo. O Espírito é o vínculo trinitário que permite aos humanos experimentar a comunhão com Deus. O movimento entre o Pai, o Enviado e o Espírito é constante. A sua doação à comunidade só é possível porque o enviado encerrou sua missão e retornou ao Pai. A ação do Espírito visa adespertar a fé no enviado²³⁸ e encaminhar o crente para o Pai. O Espírito é aquele que na história de cada crente permite também a consumação da obra, ou

²³⁶ Cf. GOURGUES, Michel. *En spirit et en vérité: pistes d'exploration de l'évangile de Jean*. Paris: Médiaspaul, 2002, p. 281.

²³⁷ Cf. BROWN, Spirit in the writings of John, p. 265.

²³⁸ Cf. GRASSO, Il Vangelo di Giovanni, p. 602.

seja, a maturidade humana para perceber-se como chamado a amar e servir, não se isolando do mundo e das pessoas²³⁹.

f) O envio de Jesus é o fundamento do envio de todo cristão e de todo aquele que vive em conformidade com o seu nome.

A cristologia do enviado, narrada por João, demonstra que o envio cristão deve ser referenciado no envio de Jesus. Só faz sentido sair em missão se for para anunciar a salvação amorosa de Deus²⁴⁰. Qualquer discurso de condenação, baseado em interpretações legalistas tanto dos textos escriturísticos quanto dos textos do Magistério, sucumbe em fracasso, por negligenciar princípio imprescindível: o enviado não veio para condenar.

Enquanto fundamento do envio cristão, o envio de Jesus ajuda a discernir o desejável vínculo com o Pai, que passa pela fé no enviado, vivenciado na ação do Espírito e que, salutarmente, deve ser vivenciado em comunidade. O que salva não é o sentimento legal de pertença, mas sim a adesão ao projeto, manifestada na coerência de vida em relação ao ser de Jesus.

O amor não se expressa em rituais vazios que se assemelham a vasos ressequidos: ele se demonstra na concretude de quem se dispõe a ouvir as inseguranças alheias diante do necessário novo nascimento (cf. Jo 3,3), sentar-se à beira do poço da vida para acolher os sedentos (cf. Jo 4,1-42), a acolher os considerados “pagãos” (cf. Jo 4,46-54), a ajudar a discernir que a manifestação de Deus não são borbulhas esporádicas na piscina, mas o ser humano erguido e caminhante (cf. Jo 5,1-9), a mastigar a carne de Jesus na sua carne/história pessoal, fazendo disso não uma imitação, mas verdadeira comunhão (cf. Jo 6,51-57), a rever os preceitos das inúmeras leis, contemplando no humano a doutrina vital que Deus quer

²³⁹ O Espírito tem um papel análogo ao dos intercessores celestes, tema valorizado pelo judaísmo, porém o evangelista faz questão de frisar que a ação do Paráclito é a de defender, proteger e interceder pelos discípulos. Contudo, sua missão se exerce na terra. Cf. LÉMONON, Jean-Pierre. *L'Esprit Saint*. Paris: L'Atelier, 1998, p. 77. – Lohse recorda o vínculo do tema joanino do Paráclito com o desenvolvimento da designação do Espírito como “defensor” nos círculos de Qumrân. Cf. LOHSE, Eduard. *Théologie du Nouveau Testament*. Genève: Labor et Fides, 1987, p. 216.

²⁴⁰ Ruiz de la Peña faz duas considerações importantes acerca do discurso sobre a salvação e sua referência em Jesus. “No momento atual, a oferta cristã não recobrou o seu crédito, porque continua sem conectar com a sensibilidade contemporânea e continua sendo formulada na maioria das vezes – tanto na pregação como na catequese – em um idioma anacrônico ou esotérico” (RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Criação, graça, salvação*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 78). “A salvação que anuncia Jesus é amor gratuito, a partir do nada. Por isso, os des-graçados, os desprovidos de tudo, os espoliados dos valores (justiça) ou de bens (riqueza) são por antonómia os agraciados, os destinatários naturais de um amor que só quer dar, não receber” (*ibid.*, p. 81).

vivida (cf. Jo 7), a iluminar-se constantemente para a outros também conduzir à luz (cf. Jo 9); ser pastor, porta, redil a fim de manifestar a vida e sua defesa (cf. Jo 10), a chamar para fora os mal-cheirosos lázaros da atualidade e restituir-lhes a vida (cf. Jo 11), a fazer do serviço aos irmãos verdadeira prece cotidiana (cf. Jo 13,1-20), a viver de tal forma que no seu rosto se vislumbre o rosto do Pai (cf. Jo 14,9), a ligar-se radicalmente à videira e produzir frutos, amando os irmãos e tornando-se amigo de Cristo (cf. Jo 15,1-17), a celebrar o casamento amoroso entre Deus e a humanidade (cf. Jo 2,1-25²⁴¹).

A obra começada por Jesus deve ser continuada no agir do crente. Assim, também o destino do enviado pode ser o destino do discípulo. A rejeição a Jesus pode se expressar como rejeição aos seus discípulos e ao projeto de Deus que defendem. Novamente, competirá ao Espírito auxiliar o crente para permanecer fiel à sua tarefa, a exemplo de Jesus, doando-se até a morte caso seja necessário. A dimensão martirial está presente no envio de Jesus. Ele recebe testemunhos, mas também a entrega de Jesus é martírio no sentido de que se professa ali a radical fé que ele tinha no projeto do Pai e sua obediência filial.

A cristologia do envio fornece os elementos necessários para um discernimento crítico de todo serviço eclesial. Ela força um olhar “*ad intra*”, uma revisão das ações e palavras em confronto com as ações e palavras do enviado. A obra de Jesus não fica circunscrita a apenas uma forma de agir. Na atualidade, ela se revela urgente e pode, surpreendentemente, ser percebida no modo de ser de muitos proscritos. O confronto do Jesus joanino com as autoridades religiosas esboça o constante discernimento que toda autoridade religiosa deve realizar para continuar fiel à missão que lhe foi confiada. Também aos leigos, a cristologia do envio permite esse discernimento, pois assim se assegura que o anunciado não são o reino e a escatologia que se deseja a partir de uma imagem severa de Deus castigador, mas sim a alegria de reconhecer ressuscitado e vivo junto a nós, pela força do Espírito, aquele que entregou sua vida para a salvação de todos e que nos quer abraçados pelo Pai.

²⁴¹ Blank sintetiza a continuidade da missão de Jesus na vida dos discípulos da seguinte maneira: “Não se pode representar legalmente a Jesus se não se adotar o seu caminho, sua posição básica de reconciliação, de renúncia ao poder e domínio como nos foi mostrado no ‘lava-pés’ e, em conexão com ele, em todo o relato da paixão. Por isso, segundo João, não podemos absolutamente considerar o ‘envio’ como uma ‘transmissão formal e canônica de poderes eclesiásticos’, pois isto significaria uma limitação abusiva e arbitrária. Ao contrário, a autoridade cristã tem sempre um critério objetivo, pois se encontra totalmente sob a exigência do ‘serviço de Jesus’. E este serviço é um serviço de amor, de paz e de conciliação” (BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João*, 3ª parte. Petrópolis, Vozes, 1990, p. 175-176).

g) *O Jesus, do Evangelho de João, foi um hermenauta que a partir das Escrituras interpretou-se a si mesmo como enviado.*

Ao se analisar as ocorrências do verbo “enviar” em João e considerar a sua assimilação e reformulação da categoria de envio, aplicando-a à pessoa de Jesus, pode-se pensar que tudo isso se deve à genialidade literária do evangelista. Não há dúvida de que o conhecimento das tradições bíblica e jurídica que assimilou de seu povo lhe transmitiu os dados essenciais para a elaboração da sua cristologia do envio. Poder e santidade foram devidamente incluídos no papel de Jesus sem, contudo, gerar um deísmo inconsequente em que o seu agir fosse comprometido por distorções e temor em relação ao mundo. Através dos usos de *pémpō* e *apostéllō* o evangelista organiza sua narrativa sobre Jesus, articulando o discurso e permitindo um gradativo conhecimento do enviado.

O Jesus joanino é quem conduz a narrativa evangélica. João não o chama de enviado, mas ele mesmo se autoapresenta como um enviado. Acreditamos que aí reside um sinal de que Jesus comportou-se, durante a sua missão, como um hermenauta²⁴². Um judeu fiel que, ciente de suas tradições e conhecedor de seu passado bíblico, vai progressivamente se sentindo impelido a assumir como sua a causa de Deus. No desejo de ver realizado o plano salvífico de Deus, o judeu Jesus percebe que também em seu tempo Deus, o Pai, continua a se comunicar e que ele é chamado a anunciar a salvação e a vida que perscruta como anunciadas nas Escrituras.

Não se trata de uma autoconsciência da divindade, mas a autoconsciência de sua filiação como judeu a um Pai libertador²⁴³. Aplicar a si mesmo a categoria de enviado é optar por um anulamento pessoal em função de uma ascensão da vontade de Deus em sua história. A intimidade de Jesus com o Pai, pela oração e pelas Escrituras, é determinante para a sua

²⁴² O modo israelita de ler a Escritura é caracteristicamente hermenêutico, pois nele se interage com o texto, procurando o seu significado profundo em relação com a própria existência e abrindo-se para as decisões decorrentes disso.

²⁴³ “Torna-se claro que o Filho encarnado vivenciou em sua consciência humana o mistério de sua relação pessoal e essencial com o Pai, dentro da vida divina. A consciência subjetiva do filho na humanidade implicava o conhecimento objetivo e intuitivo daquele de quem, no seio da divindade, o Verbo procede como Filho. Jesus vê o Pai *porque*, em sua consciência humana, viveu conscientemente sua relação pessoal de Filho com ele. A consciência pessoal de Filho envolvia a visão imediata do Pai” (DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999. p. 166). – “O Jesus de João é inegavelmente um judeu que afirma a validade da revelação histórica de que seu povo dá testemunho (4,22) e, precisamente em sintonia com essa convicção, reivindica haver sido enviado por este Deus verdadeiro. Ou seja, na imagem joânica de Jesus, suas conexões históricas específicas e sua humanidade real resultam fundamentais para a afirmação de seu sentido divino” (HURTADO, Larry W. *Señor Jesucristo: la devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2008, p. 451).

autocompreensão como chamado e enviado em missão. A força motriz de sua vida pública encontra-se na sua sensibilidade aos clamores de seus contemporâneos conjugada com a docilidade ao Espírito de Deus. Jesus foi um homem de seu tempo, ou seja, foi uma pessoa atenta à vida social, política, econômica, cultural e religiosa de sua época.

Ao interpretar a realidade, Jesus considera qual a sua missão enquanto quem está em verdadeira comunhão com Deus. O seu movimento é o de uma resposta legítima aos anseios captados, manifestando que, na liberdade do Espírito, ele pode romper determinadas práticas religiosas e propor novas interpretações sobre o tradicional. A fé de Jesus é a perfeita tradução da coerência entre a vontade de Deus, expressa nas Escrituras, e as necessidades manifestadas pela realidade²⁴⁴. Ele responde à vida e às Escrituras, mostrando que Deus fala na história de maneira muito concreta e que seu amor é salvação.

A experiência de Deus que Jesus afirma ter como enviado é a de um hermenauta capaz de ouvir e ver o jeito de Deus agir e repeti-lo em sua própria prática, incorporando nisso características pessoais. Os argumentos de Jesus de seu conhecimento do Pai deixam entrever um contato direto, uma comunhão e intimidade extraordinárias, que não pode se dar fora da realidade humana, mas sim no espaço ordinário da vida. O extraordinário de Jesus foi sua capacidade de amar em todas as ocasiões, inclusive naquelas mais prosaicas, agindo na vida de forma semelhante ao agir do Deus que conhece como misericordioso, sensível, atento aos clamores, atraente ao extremo, capaz de antecipar-se aos que o buscam.

A comunidade joanina e, particularmente, o evangelista, tem, sem dúvida, essa percepção de que Jesus se comportou como um enviado, levando ao extremo as expectativas messiânicas e pondo-se como superior em relação a figuras clássicas da tradição judaica como Jacó (cf. Jo 4,12-14), Moisés (cf. Jo 5,46) e Abraão (cf. Jo 8,58). Interpretar Jesus como o enviado, possivelmente, foi dar continuidade àquilo que ele mesmo fez em sua trajetória terrena. Assumir que Jesus é o representante plenipotenciário da parte de Deus é dizer que, por ele, tudo o que Deus quis comunicar ao ser humano está definitivamente dito.

Reconhecendo nossa incapacidade de assimilar tudo o que a pessoa de Jesus tem a oferecer enquanto enviado é que reconhecemos que nele a densidade de amor ultrapassa os limites por nós instituídos em relação ao humano, e sentimo-nos provocados a nomeá-lo como

²⁴⁴ Cf. SEGALLA, Giuseppe. *Voluntà di Dio e dell'uomo in Giovanni: Vangelo e Lettere*. Brescia: Paideia, 1974, p. 167. Segalla propõe que a vontade do Pai é continuamente nova, mas Cristo a conhece de maneira singular porque viu e continuava a ver o Pai.

Deus. Sim, a divindade de Jesus se expressa na sua inteira e completa humanidade. Por ele podemos ver como Deus age e fala, e temos o critério para discernir que nenhum outro até então conseguiu superar essa sua sintonia de vida e comunhão com o Pai. Em cada cristão permanece a certeza de que professar a fé no enviado é assumir-se também como quem deseja ser um hermenêuta e interpretar a si e a vida cotidiana a partir da história e das Escrituras, permitindo-se ser humano ao extremo do amor, radicalizando em si a obediência filial, tornando-se dócil aos apelos do Espírito.

6. Conclusão

Neste capítulo retomou-se o significado dos verbos *apostéllō* e *pémpō* no contexto joanino, evidenciando que são utilizados como sinônimos e não há necessidade de distinguí-los em relação à missão de Jesus ou do Pai para com o enviado. Os dois verbos recuperam o sentido de enviar no contexto veterotestamentário e foram devidamente adequados à narrativa graças à mente bilingue de João.

A revisão das ocorrências de envio em João na sua sequência narrativa favoreceu para a compreensão do envio não como realidade determinada imediatamente, tanto no seu valor legal quanto religioso, mas como profunda elaboração tecida pelo evangelista. A cada ocorrência João aponta para uma das características do enviado, compondo com fortes pinceladas a imagem de Jesus. Quando retoma algo já mencionado acerca dos atributos do enviado tem a intenção de aprofundar determinado elemento ou realçar a resistência dos incrédulos. Da primeira à última ocorrência de envio parece-nos que João intenta determinar como uma comunidade de fé pode interpretar de forma inusitada o seu passado, o seu presente e o futuro que se lhes vislumbrava já como vida eterna.

Ao compor a imagem de Jesus, o evangelista sugere que por ela se determine também a imagem do discípulo. Isso se verifica pela ocorrência de Jo 20,20. Os discípulos são enviados para realizar o mesmo que o Mestre fez na liberdade do Espírito que lhes foi concedido. Na relação de Jesus com os doze apresenta-se também a visão comunitária de João, onde sobressalta a fé na pessoa do enviado como resposta ao amor de Deus. A salvação oferecida no enviado deve ser acolhida por quem se dispõe a ler o evangelho e deseja participar do grupo de Jesus.

Pela apresentação das proposições acreditamos que se vislumbra uma síntese da cristologia do envio e suas implicações, particularmente, em relação à cristologia popular carismática. A cristologia do enviado permanece como um desafio na comunidade cristã,

servindo como discernimento, pois nem sempre se insere no devido lugar a vida de Jesus e a ação do Espírito em nossa história. Por Jesus, o enviado, abre-se o acesso ao encontro de Deus com a humanidade. A iniciativa é divina, prova inequívoca de amor. A resposta humana passa pela aceitação de que em Jesus é Deus quem nos fala e convida à aventura de se deixar guiar pela força do Espírito.

A cristologia do enviado sugere um voltar às fontes bíblicas, procurando auscultar, pelo caminho feito por uma comunidade primitiva, qual a melhor forma de se compreender a vida e missão de Jesus. Em João, o poder e a santidade de Jesus estão intrinsecamente ligados à sua condição de enviado. Tudo o que Jesus realiza não tem outro destinatário a não ser conduzir os crentes ao Pai. Esse teocentrismo cristológico de João revela que o ser cristão é saber-se, antes de tudo, filho no Filho.

A cristologia do enviado evita o desvio de se pensar o Cristo distante da realidade humana, etéreo, simples encarnação do poder divino, emanção desencarnada de uma força celeste. Ela desloca nosso olhar para o mundo, compreendendo-o como o único lugar onde o enviado pode agir, não para destruí-lo, mas para dar a ele pleno sentido. João conjuga sabiamente a humanidade de Jesus como caminho que permite o acesso a Deus e, conseqüentemente, à grata descoberta de que no enviado o divino, o amor eterno, já se revelou como salvação do mundo.

O ocorrido com a comunidade joanina, o caminho feito de discernir quem é Jesus para nós e quem somos nós diante dele, permanece tarefa a ser vivenciada pelos cristãos de hoje. João apresentou uma resposta clara: ele é o enviado do Pai; os que nele creem são os seus enviados para no mundo dar continuidade à sua missão. Tanto a cristologia popular carismática quanto as outras que se apresentam em solo brasileiro podem se beneficiar da cristologia do enviado, pois nela são oferecidos os elementos essenciais para a compreensão da pessoa de Jesus. A leitura do Evangelho segundo João, com todo o seu rico simbolismo, permanece como convite à experiência do discipulado. Assim, como o Pai me enviou, eu vos envio! (Jo 20,20).

CONCLUSÃO

A palavra de Deus apresentada nas Escrituras revela-se eterna novidade. Deus fala no diálogo entre o texto bíblico e o texto da história de cada leitor. E nesse intercâmbio de realidades, o grande fim, meta a ser almejada, é o encontro com quem nos criou e em quem nos movemos, existimos e somos (cf. At 17,28). A pesquisa aqui apresentada partiu da cristologia popularizada no ambiente brasileiro, retomou as fontes bíblicas e volta-se novamente para o presente eclesial.

O primeiro capítulo aproximou a cristologia do enviado segundo João com as perspectivas cristológicas presentes em nosso contexto. Privilegiou-se a apresentação da cristologia amostrada no movimento carismático, por considerar que, atualmente, é aquela que mais influencia a população brasileira e que, de maneira mais evidente, demonstra uma lacuna acerca da missão de Jesus, reduzindo-a a uma satisfação da honra divina. O cristão carismático que se espelha no Jesus proposto pela RCC assume uma identidade conservadora, individualista, centrada na vida eterna como realidade futura, negando, quase sempre, a sacralidade do mundo e da humanidade. A batalha entre Deus e o diabo torna-se símbolo do conflito presente na vida do cristão carismático.

A RCC demonstra profunda devoção à pessoa de Jesus, mas considera-o tão divino que sua humanidade se assemelha a uma mera aparência, manifestando-se principalmente em ações emocionais e recusando-se a acolher a sua condição de fragilidade tão bem expressa pelo termo “carne” no Prólogo Joanino (cf. Jo 1,14a). A morte de Jesus na cruz torna-se, no discurso carismático, a única missão de Jesus, não o ponto culminante de toda uma história existencial. Dela decorre a salvação e o perdão dos pecados da humanidade. O apego ao miraculoso e extraordinário fazem de Jesus um Deus que responde à imediatez humana, satisfazendo mais aos interesses pessoais dos que o procuram que manifestando o interesse daquele que o enviou.

O Jesus carismático é também a encarnação do poder e santidade divinas. Poder divino compreendido de forma equivocada como força sobrenatural, capaz de romper com toda a ordem natural, para manifestar a grandeza e soberania do senhorio de Jesus. A força do

Espírito age em Jesus com a finalidade de que ele vença o diabo e proclame o reinado de Deus. A automática aplicação do poder de Jesus pelo fiel carismático, graças ao batismo no Espírito, permite a esse cristão específico sentir-se também com poder suficiente para realizar atos extraordinários, sempre revestidos de espiritual sobrenaturalidade. Popularizaram-se, entre os carismáticos, sessões de cura, libertação, exorcismos, fundamentados na crença de que da mesma forma como Jesus realizou milagres também o fiel carismático pode fazê-lo. Os milagres apresentados nas narrativas evangélicas não são compreendidos pelos carismáticos como credenciais que apresentam Jesus como o enviado divino que nos conduz ao Pai (cf. Jo 14,11).

A santidade de Jesus surge na mentalidade carismática como uma manifestação da divindade. Jesus é na terra o Deus separado. Ele se distingue de todos os outros humanos por ser detentor de uma santidade que o afasta da realidade humana. A santidade de Jesus, da forma como é interpretada pela RCC, restringe-se ao aspecto piedoso da oração, da intimidade com o Pai. A absorção da santidade de Jesus pelo fiel carismático passa para o nível moral. Assim, percebeu-se que ser santo é viver retamente segundo os preceitos religiosos, cumprir as obrigações e práticas piedosas. Há uma dicotomia entre a vida religiosa e a vida social. O grau máximo dessa dicotomia entre fé e vida gera entre os carismáticos o desejo de uma separação entre os “santos” e aqueles que “pertencem ao mundo”. Observou-se que é comum, no discurso carismático, a sugestão à subserviência, acolhimento obsequioso do sofrimento, resignação diante da “vontade de Deus”. Esta última é compreendida como destino definido por Deus em que o fiel fica isento de determinadas responsabilidades em sua história pessoal. Quando não se atribuem a Deus determinadas situações do cotidiano, ao demônio elas serão vinculadas. E, mais uma vez, a santidade do cristão será expressão do embate entre as forças de Deus e do diabo.

Diante do quadro cristológico popularizado pela RCC, o presente trabalho optou por resgatar a questão do envio de Jesus segundo João. Evitando que a brusca aproximação entre uma realidade contemporânea e aquela joanina ofuscasse o sentido primordial dado ao envio pelo evangelista, fez-se um resgate do significado dessa condição de enviado no Antigo Testamento. Considerando as heranças que influenciaram a escrita joanina, a pesquisa em torno do verbo *šlh* trouxe como contribuição o esquema de representação do outorgante. Os enviados do Antigo Testamento agem como representantes de Deus e, para isso, são cumulados do poder de falar em nome do outorgante. Mais que uma capacidade para realizar feitos extraordinários, os enviados são aqueles que falam em nome de Deus. Os sinais que

realizaram, como no caso de Moisés, estão destinados, no quadro literário em que se inscrevem, a evidenciar que naquele enviado o poder de Deus se manifesta e se presentifica. Portanto, a rejeição ou acolhida do enviado torna-se rejeição ou acolhida de Deus.

Além dos homens enviados, o segundo capítulo também recordou como a palavra, a sabedoria e o Espírito foram considerados como enviados de Deus. A força e a eficácia da palavra divina agem no mundo para constituí-lo, fazendo com que a realidade seja transformada pelo influxo do desejo de Deus. A coerência e força da palavra, como enviada, é realçada pela imagem de seu regresso a Deus somente após ter cumprido sua tarefa (Is 55,10,11). A sabedoria foi personificada como dama inteligente que atrai a si os que querem assegurar a vida eterna. Em contraste com a estultícia, a sabedoria de Deus vem ao mundo para ajudar os humanos a descobrir o caminho que os conduz a Deus, para iluminar suas vidas, saciar a fome e sede dos que dela se aproximarem. A sabedoria brinca no universo e como co-artífice divina auxilia na criação. O Espírito é enviado por Deus e sua tarefa é a de renovar a terra, concedendo o hálito de Deus aos viventes. Palavra, sabedoria e Espírito são enviados de Deus que agem no mundo, no cotidiano, mas são percebidos e acolhidos apenas pelos que têm fé ou desejam a vida.

Outro grupo de enviados recordado pelo segundo capítulo foi o dos anjos. Esses mensageiros celestes são apresentados como enviados e, de acordo com uma cosmovisão, funcionam como os comunicadores de Deus aos humanos. A narrativa sobre Rafael no livro de Tobias apontou para a compreensão de uma mística judaica em que os anjos eram respeitados por gozarem de uma proximidade com Deus e a corte celeste. Realça-se por meio dos anjos a capacidade de Deus ouvir as preces de seus fiéis. Porém, a imagem do “anjo do Senhor” quase sempre é um designativo da presença do próprio Deus em meio ao seu povo.

No terceiro capítulo constatou-se como o envio de Jesus e dos discípulos foi compreendido pelos Sinópticos e por outros escritos do Novo Testamento. Evidenciou-se que não é comum entre os Sinópticos o uso do termo “enviado” para designar a missão de Jesus, tampouco Jesus refere-se a si dessa forma. A condição de representante divino, segundo os Sinópticos, é definida pelo termo “*exousía*”. Por essa palavra os evangelistas demonstram que Jesus foi autorizado a agir e falar em nome de Deus. Portanto, os milagres que ele realiza são sempre vinculados a essa autorização e expressam a intenção divina de que o seu representante seja respeitado e que por ele se chegue ao emissor. A *exousía* de Jesus, conforme se viu, foi vinculada pelos evangelistas ao sentido de santidade. Jesus é o santo de

Deus, aquele que revela íntima e profunda relação com Deus e, portanto, pode agir com liberdade.

A leitura dos Sinópticos confirmou que o termo “enviado” é usado mais para definir o ser e o agir dos apóstolos (conforme o sentido literal desta designação) do que a missão de Jesus. As narrativas de envio demonstraram que os apóstolos são enviados com os mesmos poderes de Jesus e para realizar as mesmas ações salvíficas. Os Doze foram designados para estarem com Jesus e para serem enviados (cf. Mc 3,14). Os Sinópticos propõem que o envio se destina a uma clara e inequívoca proclamação do Reino de Deus/dos céus. A missão dos apóstolos é anunciar. Restringiu-se a pesquisa do envio dos apóstolos ao uso específico do termo, não se tomando as análogas narrativas de envio em que não se utilizam os verbos *apostéllō* e *pémpō*.

Em Lucas o enviado Gabriel é o agente de Deus. Por meio dele é o próprio Deus quem executa a transformação da realidade. Gabriel comunica o agir de Deus, interage entre o celeste e o terrestre para afirmar que Deus é soberano e que nada escapa ao seu plano. Deus age na história como agiu em outras ocasiões do passado de seu povo. As outras menções a envio de anjos servem para apresentar Jesus como quem já está estabelecido na glória celeste e tem poder sobre essa corte.

Ainda no terceiro capítulo, observou-se como nos Atos dos Apóstolos os envios passam a designar tarefas missionárias. Paulo é personagem fundamental na narrativa dos Atos como destinatário da ação do enviado Ananias, mas também como aquele que se assume enquanto enviado, apóstolo, para pregar o evangelho às nações. Na introdução de suas cartas Paulo se apresentará como apóstolo, enviado. No contexto dos escritos paulinos, a imagem de Jesus como enviado está associada à sua condição humana: nascido de mulher (cf. Gl 4,4), numa carne semelhante à do pecado (cf. Rm 8,3). Na Primeira Carta de Pedro e em Hebreus as ocorrências retomam o tema do envio do Espírito, explicitado também pelos Sinópticos. Após a ressurreição de Jesus, o envio do Espírito contribui para identificação da missão dos discípulos com a missão de Jesus.

O último capítulo foi dedicado à cristologia do enviado em João. A breve reflexão em torno do uso dos verbos *apostéllō* e *pémpō* demonstrou que resgatam o sentido veterotestamentário de *šlh*, tendo Deus como outorgante e o enviado como destinado a cumprir uma tarefa estritamente ligada ao plano divino. As tradições de envio do Antigo Testamento foram assimiladas e respeitadas, e o envio de Jesus aparece como continuidade

desse estilo de comunicação. O mundo é o lugar de ação dos representantes autorizados de Deus, por isso, é na condição humana que Jesus pôde revelar o rosto de Deus.

A novidade joanina encontra-se no uso narrativo da autoapresentação do enviado como forma de elaborar um caminho de progressivo amadurecimento na fé. Jesus é o enviado do Pai. Diante da pessoa de Jesus é impossível negar que se dá a oportunidade de conhecer a Deus, pois ele se apresenta como o seu enviado. O uso legal dessa condição coloca Jesus num lugar de agente terreno, legítimo representante, com autoridade suficiente para decidir em nome do outorgante. João elabora um nexos narrativo em que o leitor encontra diante de si uma constante evocação do envio do Filho como apelo à fé. Acreditar em Jesus, bem ao estilo da cristologia teocêntrica de João, é acreditar no Pai. Assim como ouvir, ver, estar com Jesus são ações de ouvir, ver e estar com o Pai. A íntima relação de Jesus com o Pai transfere-se, posteriormente, para a relação entre Jesus e os discípulos.

Jesus, na condição de enviado, apresenta-se como porta-voz plenipotenciário de Deus. As palavras que proclama, o ensinamento que concede, os sinais que realiza, todo o conjunto de sua obra é, na verdade, manifestação daquilo que viu e ouviu de junto de seu emissor (cf. Jo 3,32). Os sinais são o testemunho de que em Jesus é Deus quem opera no mundo. João opta por apresentar Jesus como quem realiza sinais (*sēméia*) e não milagres (*dýnameis*), determinando que por tais atos se delineia um caminho de fé no enviado e não somente uma adesão ao fato extraordinário. Os sinais realizados por Jesus remetem ao sinal maior que é a consumação da sua obra pela entrega na cruz. Tal elevação não é um destino irrefutável ou única possibilidade de salvação, mas sim a manifestação plena do amor de Deus diante da recusa manifestada pelos incrédulos.

O poder de Jesus em João é o de ser representante do Pai. Na sua palavra reside o paradoxo de sua autoridade. Ele se apresenta como enviado, contudo o que confirma sua condição é a sua própria palavra e o testemunho do Pai que se manifesta nas obras que realiza. Em Jesus a vida eterna manifesta-se na terra. Não há preocupação em falar de um reino a ser instaurado, pois a escatologia joanina se dá no encontro com o enviado. A vida eterna é concedida aos que crerem no enviado e se dispuserem a agir como ele. Por isso, o mesmo Espírito concedido a Jesus é também enviado sobre os discípulos, permitindo-lhes realizar e viver o mesmo que o Mestre e tornando-os seus enviados.

A santidade de Jesus, de acordo com a cristologia do enviado, não se dá em função do mero cumprimento de preceitos religiosos. Ela apresenta-se como liberdade de agir

na força do Espírito, comprometida com a manifestação da vida eterna e em coerência com o que foi aprendido junto do Pai. Jesus é santo enquanto aquele que manifesta uma proximidade tamanha com Deus que lhe permite saber-se Filho. É santo não porque vive segundo um padrão moral irrepreensível, mas sim por perceber em cada situação qual é a vontade de Deus a ser por ele realizada. É santo ainda porque em Jesus o Espírito de Deus não foi concedido de forma limitada. Jesus é quem nesse mundo experimenta uma presença incomensurável do Espírito. A santidade é consagração para o envio, ou seja, destina-se exclusivamente ao exercício e êxito da missão a ser realizada.

As proposições apresentadas na sistematização bíblico-teológica do quarto capítulo têm por finalidade responder a algumas questões implícitas no primeiro capítulo. Desta forma, a questão inicial, da cristologia amostrada na RCC, é retomada e pode-se elaborar um discernimento acerca do que é proposto oficialmente sobre Jesus por esse movimento. Outras cristologias populares presentes no Brasil também apresentam lacunas na compreensão de Jesus, porém, a RCC tem demonstrado uma força quase proselitista e autonomia assustadora na conquista de novos membros, forjando uma imagem de Cristo e do cristão que prescinde do humano e fundamenta-se tão somente no divino.

A cristologia do enviado em João pode ajudar o fiel carismático a redescobrir a pessoa de Jesus, trilhando o caminho narrativo de seu envio, assimilando a sua proposta de fé, vendo suas obras e ouvindo suas palavras, deixando-se enviar pelo Espírito. O lugar dado por João ao Espírito Santo demonstra a firme convicção de que a ação do enviado é a de conduzir ao Pai e que é a presença do Espírito que faz de Jesus aquele enviado em íntima relação com o emissor. Assim, o contato com o Espírito é contato para estabelecer vínculo de intimidade com o Filho e, nele, com o Pai. Qualquer insistência numa relação exclusiva com o Espírito que não conduza a uma plena relação com o Filho e, conseqüentemente, com o Pai, demonstra-se antievangélica.

A RCC pode ser confrontada pela cristologia do enviado com uma cosmovisão em que o mundo, apesar de suas contradições, é o lugar do agir de Deus. A recusa imediata ao mundo pode ser interpretada como uma negação da encarnação, pois em Jesus, Verbo feito carne, Deus assume o risco de uma plena manifestação na história, tornando-se um de nós para revelar-se amor em plenitude. O apego excessivo à condição divina de Jesus, tão comum no discurso carismático, pode ser melhor discernido diante da cristologia do enviado, a qual revela que no homem Jesus há uma densidade salvífica sim, contudo ele é a carne de Deus na história humana. Sua humanidade não se limita ao emotivo, mas diz respeito a tudo que nos

toca na condição de seres limitados, mortais, falíveis. É Deus presente na precariedade da experiência humana, fazendo-nos descobrir que numa pessoa, igual a nós, se manifesta a plenitude da vida divina. Recuperar os aspectos humanos integrais de Jesus é tarefa urgente no meio carismático, pois, caso contrário, poderemos permitir uma popularização de um neodocetismo aparentemente ortodoxo e com apoio de parcela da hierarquia católica.

O discernimento que a cristologia do enviado nos permite também pode ser útil às cristologias do catolocismo popular e das CEBs. Jesus, em João, não se identifica como Deus. Identifica-se como seu enviado. O evangelista chega à conclusão de que a glorificação do Filho exige uma compreensão de sua divindade, permitindo-lhe falar de uma preexistência do Verbo. Faz uma abordagem retrospectiva, em que o momento presente do Ressuscitado é que ilumina o seu momento a-histórico junto de Deus. A relação de Jesus com o Pai no Evangelho segundo João mostra clara submissão do Filho. O Pai é maior que Jesus (cf. Jo 14,28), no sentido de que ele é o outorgante e Jesus, o seu enviado. É do Pai que procedem as decisões, mas na terra, na condição de enviado, Jesus pode realizar o que decidir por si, pois não o faz de maneira egoísta e sim em íntima comunhão de vontade com o seu outorgante. O catolicismo popular brasileiro necessita ainda da cristologia do enviado para vencer o pietismo diante do sofrimento e a subserviência frente às estruturas de dominação presentes na organização econômica, política, social e cultural do país. Jesus não é somente o “Bom Jesus”, mas também o enviado que age com autoridade para transformar estruturas sociais e religiosas que impedem a liberdade humana fundada na ação libertadora de Deus. As ações de Jesus em relação ao Templo, ao sábado e outras práticas religiosas judaicas, bem como nas suas festas, demonstram que, enquanto enviado, ele pôde romper com o já determinado para instituir novo tipo de relação com Deus, fundamentada na gratuidade, no apreço à vida, no respeito à diferença, no resgate da dignidade.

Se de um lado, a RCC apresenta um Jesus extremamente divinizado, por outro, parece sentir-se um excesso de humanidade na abordagem cristológica das CEBs. Jesus foi e ainda é compreendido por muitos membros das CEBs como a encarnação do verdadeiro líder político, do militante ideal, do representante popular da revolução social. A cristologia do enviado, ao fundir na missão de Jesus os aspectos ascendente e descendente, adverte para não esquecer que sua autoridade para agir e transformar a realidade está radicada na sua condição de enviado. Ele é dependente do Pai, autorizado por ele. Em Jesus se deu, de uma vez por todas – pois a história não se repete – a exclusiva manifestação de Deus na condição de carne.

Compete-nos a humildade de reconhecer que ainda estamos longe de compreender plenamente tudo o que essa existência divina nos comunicou por sua estada junto de nós.

Vemos que as contribuições dessa pesquisa versam sobre os seguintes pontos principais:

- explicitação da compreensão cristológica presente nos escritos oficiais da RCC;
- retomada do sentido do verbo *šlh* no contexto veterotestamentário;
- aproximação entre envio e *exousía* nos Sinópticos;
- releitura das ocorrências de autoapresentação de Jesus como enviado no Evangelho segundo João.

As grandes linhas de conexão desses pontos tocam ainda nos temas do poder e da santidade, privilegiando a forma joanina de se compreender os dois na perspectiva da cristologia do enviado. Talvez ainda se pudesse acrescentar que a realidade eclesial brasileira foi contrastada com a realidade eclesial manifestada pelo Evangelho segundo João, tendo esta última como referência para um discernimento do que se propõe sobre Jesus, particularmente, no âmbito carismático.

“A cristologia do enviado no evangelho segundo João em vista de uma tendência cristológica atual” é um esforço por refletir a fé cristã, considerando suas raízes bíblicas, em diálogo com a atualidade. Este trabalho quer manifestar a firme convicção de que, diante do Jesus proposto por João, é preciso decidir-se pela vida eterna na transitoriedade de nossa existência, fazendo do cotidiano o espaço oportuno para a realização da prática do amor ao próximo. “Assim como o Pai me enviou, eu vos envio” (Jo 20,20) permanece ecoando em nossos ouvidos como apelo a uma adesão irrestrita ao enviado para dele receber o Espírito que nos configura como seus enviados. A missão cristã pode se purificar ao rever a humildade do enviado Jesus e colocar-se no mundo como serviço despretensioso de lavar os pés de uma humanidade cansada e sofrida pela crueza dos caminhos que se lhe apresentam.

Que no seguimento do enviado saibamos reconhecer a vontade do Pai em nossa história e que a liberdade do Espírito nos guie na consumação da obra de que somos chamados a participar, permitindo-nos romper com as estreitezas dos legalismos e manifestar o poder e a santidade do amor nascido e fundado na pessoa de Jesus.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

a) Instrumentos

- A Bíblia Sagrada – João Ferreira de Almeida.* São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2004.
- ALAND, Kurt *et al.* (Ed.). *The Greek New Testament*. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- ALMEIDA, João Ferreira. *Chave Bíblica*. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1970.
- BALZ, Horst e SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1996. (Biblioteca de Estudios Biblicos; 90). v. 1.
- BARTELT, Andrew H. *Gramática do hebraico bíblico: fundamentos*. Canoas: ULBRA, 2006.
- BAUER, Johanes Baptist. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BÍBLIA com comentários de Rashi. *Bamidbar com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993.
- _____. *Bereshit com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993.
- _____. *Devarim com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993.
- _____. *Shemot com Rashi traduzido*. São Paulo: I. U. Trejger, 1993.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia Sagrada – Tradução da CNBB*. São Paulo: Loyola, 2001.
- Bíblia Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1997.
- COENEN, Lothar *et al.* *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2 v.
- FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy (Ed.). *O Novo Testamento Grego analítico*. São Paulo: Vida Nova, 1987.
- HARRIS, R. Laird *et al.* *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- Hebrew Old Testament*. London: Trinitarian Bible Society, 1998.
- JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2.
- KITTEL, G. *et al.* *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1985.
- KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”*. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 45).
- MITCHEL, Larry A. *et al.* *Pequeno dicionário de línguas bíblicas: Hebraico e Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2002.

VINE, W. E. *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento exhaustivo de Vine*. Nashville: Nelson, 2007.

b) Básica

ABBOTT, E. A. *Johannine vocabulary: a comparison of the words of the Fourth Gospel with those of the Three*. London: Adam and Charles Black, 1905.

ABIB, Jonas. *Aspirai aos dons espirituais*. 5. ed. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1995.

_____. *Caminho para a santidade*. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1996.

_____. *Sim, sim! Não, não!*. 93. ed. São Paulo: Canção Nova, 2008.

_____. *Céus novos e uma terra nova*. 3. ed. São Paulo: Loyola/Canção Nova, 1997.

ALGAYER, Carla. “*Por hoje não vou pecar*”: o corpo jovem como santuário do catolicismo carismático. 2007. 171 p. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

ANDRZEJEWSKI, Januz Maria. *La cristologia di Gv 5,16-30*: Studio di teologia biblica. Roma: Angelicum, 2005.

AQUINO, Felipe R. Q. de. *Ciência e fé em harmonia*. 3. ed. Lorena: Cléofas, 2005.

_____. *Namoro*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Por que sou católico*. Lorena: Cléofas, 2002.

_____. *Teologia da libertação*. Lorena: Cléofas, 2002.

_____. *Em busca da perfeição*. Lorena: Cléofas, 1998.

ASHTON, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

AUSTEL, Hermann J. שלח (*shālāh*) I, enviar, mandar embora, deixar ir. In: HARRIS, R. L. *et al. Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Vida Nova, 1998. p. 1566-1567.

BARRET, Charles K. *El evangelio según San Juan*: uma introducción com comentario y notas a partir do texto grego. Madrid: Cristiandad, 2003.

BAUCKHAM, Richard. The holiness of Jesus and his disciples in the Gospel of John. In: BROWER, Kent E.; JOHNSON, Andy (Ed.). *Holiness and ecclesiology in the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2007. p. 95-113.

BENEDETTI, L. R. *Templo, Praça, Coração*: a articulação do campo religioso católico. São Paulo: USP, 1988.

BENNEMA, Cornelis. *The power of saving wisdom: an investigation of Spirit and Wisdom in relation to the soteriology of the Fourth Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 148).

BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João, 1ª parte A*. Petrópolis: Vozes, 1990. (Novo Testamento, comentário e mensagem, 4/1a).

BLANK, Josef. *O Evangelho segundo João, 1ª parte B*. Petrópolis: Vozes, 1990. (Novo Testamento, comentário e mensagem, 4/1b).

_____. *O Evangelho segundo João, 2ª parte*. Petrópolis: Vozes, 1988. (Novo Testamento, comentário e mensagem, 4/2).

BOILY, Roger; MARCONI, Gilberto. *Vedere e credere*: le relazioni dell'uomo con Dio nel Quarto Vangelo. Milano: Paoline, 1999.

- BORGEN, Peder. God's Agent in the Fourth Gospel. In: NEUSNER, J. *Religions in Antiquity*. Leiden: Brill, 1968. p. 137-148.
- BORIG, R. *Der Wahre Weinstock: Untersuchungen zu Jo 15,1-10*. München: Kösel, 1967.
- BRAUN, F-M. *Jean le théologien: les grandes traditions d'Israel et l'accord des écritures selon le Quatrième Évangile*. Paris: J. Gabalda, 1964.
- BROWN, Raymond E. *El Evangelio según Juan I-XII*: Introducción, traducción y notas. Madrid: Cristiandad, 1999.
- _____. *El Evangelio según Juan XIII-XXI*: introducción, traducción y notas. Madrid: Cristiandad, 2000.
- BROWN, Tricia Gates. *Spirit in the writings of John*. New York, T&T Clark, 2003. (Journal for the study of the New Testament supplement series).
- BRUCE, F. F. *João*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987.
- BÜHNER, J-A. ἀποστέλλω apostéllō enviar. In: BALZ, Horst e SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1996. v. 1, p. 426-427. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 90).
- _____. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*: Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendunschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung. Tübingen: Mohr, 1977. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 2).
- BULTMANN, R. *The Gospel of John: a commentary*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- CARSON, D. A. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991. (The Pillar New Testament commentary).
- CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (Jo 17,24)*: introdução à teologia do Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009. (Bíblica Loyola, 57).
- DÁVILA, Brenda M. Carranza. *Movimentos do catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição*. 2005. Tese (doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- _____. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.
- DELCOR, M.; JENNI, Ernst. שלח šlh Enviar. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Ed.). *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2, p. 1142-1149.
- DEVILLERS, Luc. *La fête de l'envoyé: La section johannique de la fête des tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie*. Paris: J. Gabalda, 2002. (Études bibliques, 49).
- ENSOR, Peter W. *Jesus and his 'works': the johannine sayings in historical perspective*. Tübingen: Mohr, 1996. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 85).
- FARELLY, Nicolas. *The disciples in the Fourth Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 290).
- FERNANDES, Sílvia R. A. Renovação Carismática e demônio: notas do monitoramento da revista Jesus vive e é o Senhor. *Mneme – Revista de humanidades*, Caicó, v. 6, n. 3, out./nov. 2002.
- FERRANDO, M. A. Ver Jesús, un aspecto fundamental de la Cristología del Cuarto Evangelio. *Teologia y vida*, Santiago de Chile, v. 22, n. 3, p. 203-215, abr./jun. 1982.
- FERRARO, Giuseppe. *Lo Spirito Santo nel quarto vangelo*. Roma: Borla, 1981. (Letture bibliche).
- FRANCO MARTÍNEZ, César A. *La pasión de Jesús según San Juan*. Madrid: Encuentro, 2005. (Studia Semitica Novi Testamenti).

- GABRIEL, Eduardo. *A evangelização carismática católica na universidade: o “sonho” do grupo de Oração Universitário*. 2006. 99 p. Dissertação (mestrado) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2006.
- GIOIA, Fabio Ia. *La glorificazione di Gesù Cristo ad opera dei discepoli: analisi bíblico-teologica di Gv 17,10b nell’insieme dei capp.13-17*. Roma: PUG, 2003. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 101).
- GONZÁLEZ MORFÍN, Adalberto. *Jesucristo-Palavra y palabra de Jesucristo: algunos elementos para la teología de la palabra en el Evangelio de San Juan*. México: Jus, 1962.
- GONZALEZ, Keila Patrícia. *A Renovação Carismática Católica: continuidade e rupturas no catolicismo brasileiro (1969-2005)*. 2006. 210 p. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.
- GOURGUES, Michel. *En sprit et en vérité: pistes d’exploration de l’évangile de Jean*. Paris: Médiaspaul, 2002.
- GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2008.
- HENDRIKSEN, W. *João*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. (Comentário do Novo Testamento).
- HYLEN, Susan. *Alusion and meaning in John 6*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- JURKEVICS, Vera Irene. *Renovação Carismática Católica: reencantamento do mundo. História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 40, p. 121-134, 2004.
- KELLY, Anthony J.; MOLONEY, Francis J. *Experiencing God in the Gospel of John*. Mahwah: Paulist Press, 2003.
- KIERSPEL, Lars. *The jews and the world in the Fourth Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 220).
- KONINGS, J. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Comentário bíblico).
- KÖSTENBERGER, Andreas J. *The missions of Jesus and the disciples according to the Fourth Gospel: with implications for the Fourth Gospel’s purpose and the mission of the contemporary Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998.
- KÜHSCHERM, R. Apóstolo. In: BAUER, J. B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 24-30.
- LA POTTERIE, Ignace de. *La vérité dans saint Jean: le Christ et la vérité. L’ Esprit et la vérité*. Roma: PIB, 1977. v. 1. (Analecta biblica, 73).
- _____. *La vérité dans saint Jean: le croyant et la vérité*. Roma: PIB, 1977. v. 2. (Analecta biblica, 74).
- _____. *Studi di cristologia giovannea*. 3. ed. Genova: Marietti, 1992. (Dabar, Studi biblici e giudaistici, 4).
- _____. *La verdad de Jesús: estudios de cristología joanea*. Madrid: Editorial Católica, 1979. (Biblioteca de Autores Cristianos, 405).
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *La fracción del pan: culto y existencia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- _____. *Leitura do Evangelho segundo João (I) (capítulos 1-4)*. São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 13).
- _____. *Leitura do Evangelho segundo João (II) (capítulos 5-12)*. São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 14).
- _____. *Leitura do Evangelho segundo João (III) (capítulos 13-17)*. São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 15).

- LÉTOURNEAU, Pierre. *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu: Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*. Paris: Cerf, 1992. (Recherches. Nouvelle série, 27).
- LOADER, W. R. G. The Central Structure of the Johannine Christology. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 30, p. 188-216, 1984.
- MAGGIONI, Bruno. O Evangelho de João. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. São Paulo: Loyola, 1992. (Bíblica Loyola, 2). p. 249-497.
- MANNUCCI, Valerio. *Giovanni el Vangelo narrante: introduzione all'arte narrativa del Quarto Vangelo*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1993. (Epifania della Parola, 1).
- MARIZ, C. L. Estudo de caso no Rio de Janeiro: católicos da libertação, católicos renovados e neopentecostais. *Cadernos CERIS*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 17-42, out. 2001.
- _____. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 169-186, jun. 2003.
- MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: a Renovação Carismática na Igreja Católica (1969-1998)*. 2002. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- MAZZEO, Michele. *Vangelo e Lettere di Giovanni: introduzione, esegesi e teologia*. Milano: Paoline, 2007.
- MELO, Árifé Amaral. *Assim na terra como no céu: a Renovação Carismática Católica, sociedade e modernidade*. 2009. 127 p. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2009.
- MOLLAT, Donatien. *Introduction à l'étude de la Christologie de Saint Jean*. Roma: PUG, 1970.
- MOLONEY, Francis J. *The Gospel of John*. Collegeville: The Liturgical Press, 1989. (Sacra pagina series, 4).
- MORGEN, Michèle. *Afin que le monde soit sauvé: Jésus révèle sa mission de salut dans l'évangile de Jean*. Paris: Cerf, 1993. (Lectio Divina, 154).
- MORUJÃO, Geraldo. *Relações Pai-Filho em S. João: subsídios para a teologia trinitária a partir do estudo de sintagmas verbais gregos (Jo 5 e 17)*. Viseu: Instituto Superior Politécnico de Viseu, 1989.
- MÜLLER, Ulrich B. *A encarnação do Filho de Deus: concepções da encarnação no cristianismo incipiente e os primórdios do docetismo*. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola, 44).
- NICHOLSON, G. C. *The death as departure: the johannine descent-ascent schema*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983. (Society of Biblical Literature. Dissertation series, 63).
- NICOLACI, Marida. *Egli diceva loro il Padre: i discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*. Roma: Città Nuova, 2007. (Studia bíblica).
- NORATTO GUTIÉRREZ, José Alfredo. *La vuelta de Jesús a los discípulos: los rastros de la parusía en el cuarto evangelio*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana, 2008. (Teología hoy, 66).
- OLIVEIRA, Luciane Cristina de. *Corpos à procura do mundo sagrado: sujeição às normas da Renovação Carismática Católica*. 2009. 152 p. Tese (doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2009.
- PACK, F. *O Evangelho segundo João*. São Paulo: Vida Cristã, 1983.
- PAINTER, J. *The quest for the Messiah: the history, literature and theology of the Johannine Community*. Nashville: Abingdon, 1993.
- PANCARO, Severino. *The Law in the Fourth Gospel*. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- PANIMOLLE, Salvatore Alberto. *L'evangelista Giovanni: pensiero e opera letteraria del quarto evangelista*. Roma: Borla, [1985].

PASQUETTO, Virgilio. *Incarnazione e comunione con Dio: la venuta di Gesù nel mondo e il suo ritorno al luogo d'origine secondo il IV vangelo*. Roma: Teresianum, 1982.

PEDDE, Valdir. *Carismáticos luteranos e católicos: uma abordagem comparativa da performance dos rituais*. 2000. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

PEDRINI, Alírio J. *Jovens em renovação: espiritualidade-afetividade-sexualidade*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Grupos de oração: como fazer a graça acontecer*. São Paulo: Loyola, 1992.

PHILLIPS, Peter M. *The Prologue of the Fourth Gospel: a sequential reading*. London: T&T Clark, 2006.

PERSCH, Léo. *Parusia: a segunda vinda de Jesus – as grandes profecias da Bíblia, iluminadas pelas mensagens atuais de Jesus e de Maria*. Campinas: Raboni, 1995.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, J. R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PORTELLA, Rodrigo. *Em busca do dossel sagrado: a toca de Assis e as novas sensibilidades religiosas*. 2009. 416 p. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

PRADO FLORES, J. H. *Ide e evangelizai os batizados*. São Paulo: Loyola, 1996. (Kerygma, 4).

_____. *Formação de líderes: Renovação Carismática*. São Paulo: Loyola, 1996. (Kerigma, 8).

PRADO FLORES, J. H.; GOMES, Salvador. *Formação de pregadores*. São Paulo: Loyola, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: FAPESP, 1998.

QUAST, Kevin. *Reading the Gospel of John: an introduction*. Mahwah: Paulist Press, 1991.

RAHM, Haroldo J.; LAMEGO, Maria. *Sereis batizados no Espírito*. São Paulo: Loyola, 1991.

RAMOS PÉREZ, Fernando. *Ver a Jesús y sus signos, y creer en él: estudio exegético-teológico de la relación “ver y creer” en el evangelio según san Juan*. Roma: PUG, 2004. (Analecta Gregoriana, 106).

RENGSTORF, K. H. Apostóllō (pémpō). In: KITTEL, G. et al. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1985.

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Carismas*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 2).

_____. *Doutrina Social*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 8).

_____. *Formação de músicos: cantar ao Senhor um cântico novo*. 6. ed. Aparecida: Santuário, 2001. (Paulo Apóstolo, 11).

_____. *Formação espiritual de evangelizadores na música*. 10. ed. Aparecida: Santuário, 2000.

_____. *Grupos de oração*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 3).

_____. *Identidade da RCC*. São José dos Campos: Com Deus, 2000. (Escola Paulo Apóstolo, 1).

_____. *Igreja*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 7).

_____. *Liderança em serviço na RCC*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 6).

_____. *Movimentos eclesiais: dom do Espírito, esperança para a humanidade*. Aparecida: Santuário, 1999. (Paulo Apóstolo, 22).

_____. *Oração: caminho de santidade*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Paulo Apóstolo, 4).

_____. *Se testemunhas-de-jeová baterem à sua porta*. 7. ed. Aparecida: Santuário, 2001. (Paulo Apóstolo, 10).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA DO BRASIL. *Sopro de vida: o Espírito Santo na Bíblia*. 6. ed. Aparecida: Santuário, 2001. (Paulo Apóstolo, 14).

_____. *As comunidades de renovação rumo ao terceiro milênio*. Aparecida: Santuário, 1998. (Paulo Apóstolo, 9).

_____. *Batismo no Espírito Santo*. Aparecida: Santuário, 1994. (Paulo Apóstolo, 2).

_____. *Santidade*. São Paulo: Loyola, [19--]. (Escola Paulo Apóstolo, 5).

REYNOLDS, Benjamin E. *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 249).

RITT, H. pémpō enviar. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1996. v. 1, p. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 90).

ROSA, Alessandra Cristina. *A Renovação Carismática Católica no espaço laico: um estudo sobre o Grupo de Oração Universitário (GOU)*. 2007. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

RUBENS, Pedro. *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: enjeux d'une théologie du croire*. Paris: Cerf, 2004.

SALES, Igor Marlon. *A autocompreensão da Igreja e a Renovação Carismática Católica (1966-2000)*. 2006. 153 p. Dissertação (mestrado) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2006.

SANDER, L. M. *Jesus, o libertador: a Cristologia da Libertação de Leonardo Boff*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según San Juan: version y comentario: introducción y capítulos 1-4*. Barcelona: Herder, 1980. v. 1.

_____. *El Evangelio según San Juan: versión y comentario: capítulos 5-12*. Barcelona: Herder, 1980. v. 2.

_____. *El Evangelio según San Juan: versión y comentario: capítulos 13-21*. Barcelona: Herder, 1980. v. 3.

SCHÖNBORN, Christoph. *God sent his Son: a contemporary Christology*. San Francisco: Ignatius, 2010.

SEGALLA, G. *La preghiera di Gesù al Padre (Gv 17): un addio missionario*. Brescia: Paideia, 1983.

_____. *Volontà di Dio e dell'uomo in Giovanni (Vangelo e Lettere)*. Brescia: Paideia, 1974.

SEYNAEVE, J. Les verbes ἀποστέλλω et πέμπω dans le vocabulaire théologique de Saint Jean. In: JONGE, M. de. *L'Évangile de Jean: sources, rédaction, théologie*. Louvain: Leuven University Press, 1977. p. 385-389.

SILVA, Edvania Gomes da. *Os (des)encontros da fé: análise interdiscursiva de dois movimentos da Igreja Católica*. 2006. 293 p. Tese (doutorado) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SMITH, D. Moody. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Elementos sócio-históricos da Renovação Carismática Católica. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 23, n. 37, p. 216-241, jul./dez. 2009.

_____. *Religião e juventude: os jovens carismáticos*. 2009. 211 p. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

STEVIK, Daniel B. *Jesus and his own: a commentary on John 13-17*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2011.

THOMPSON, Marianne Meye. *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001.

TUÑI VANCELLS, Josep-O. *El testimonio del evangelio de Juan*: introducción al estudio del cuarto evangelio. Salamanca: Sígueme, 1983. (Biblia y catequesis, 2).

_____. *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica*: introducción a la lectura cristiana del evangelio de Juan. Salamanca: Sígueme, 1987. (Biblia y catequesis, 13).

_____. *O testemunho do Evangelho de João*: introdução ao estudo do quarto Evangelho. Petrópolis: Vozes, 1989.

WALDSTEIN, Michael. A missão de Jesus e os discípulos no Evangelho de João. *Communio*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 217-233, 1990.

WALSH, Vincent M. *Conduzi o meu povo*: manual para líderes carismáticos. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

WENGST, Klaus. *Interpretación del evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988. (Biblia y Catequesis, 11).

_____. *Il Vangelo di Giovanni*. Brescia: Queriniana, 2005.

ZEVINI, Giorgio. *Vangelo secondo Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2009. (Commenti Spirituali del Nuovo Testamento).

ZUMSTEIN, Jean. *L'évangile selon Saint Jean*: 13-21. Genève: Labor et Fides, 2007. (Commentaire du Nouveau Testament, 4b).

c) Complementar

ABREGO DE LACY, José María. *Jeremias*: texto y comentario. Salamanca: Sígueme, 1993. (El mensaje del Antiguo Testamento, 13).

AGOSTINHO, Santo. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35). Madrid: Editorial Catolica, 1955. (Biblioteca de Autores Cristianos, 139).

ALDUNATE, C. et al. *A experiência de Pentecostes*: a Renovação Carismática na Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 1992. (Novo Pentecostes, 5).

ALETTI, Jean-Noel. *Jesu-Cristo*: ¿factor de unidad del Nuevo Testamento? Salamanca: Cervantes, 2000.

ALETTI, Jean-Noël; LÉON-DUFOUR, Xavier. *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1979.

ALONSO SCHÖKEL, L. *A palavra inspirada*: a Bíblia à luz da ciência da linguagem. São Paulo: Loyola, 1992. (Bíblica Loyola, 9).

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas (I)*: Isaías, Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988. (Grande comentário bíblico).

_____. *Profetas (II)*: Ezequiel, doze profetas menores. São Paulo: Paulinas, 1991. (Grande comentário bíblico).

ÁLVAREZ BARREDO, Miguel. *La iniciativa de Dios*: estudio literario y teológico de Jueces 1-8. Murcia: Espigas, 2000.

ANDRADE, Aíla L. P. de. *À maneira de Melquisedeque*: o Messias segundo o Judaísmo e os desafios da Cristologia no contexto neotestamentário e hoje. 2008. 239 p. Tese (doutorado) – Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

- AQUINO JÚNIOR, Francisco. Clodovis Boff e o método da Teologia da Libertação: uma aproximação crítica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 271, p. 597-613, jul. 2008.
- AUGUSTA, Maria de Lourdes. *Jesus: Boa-nova para os pobres*: uma releitura de Lc 4,16-30 a partir da América Latina e do Caribe. 2008. 159 f. Dissertação (mestrado) – Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.
- AUSUBEL, Nathan. *Moisés*. Conhecimento Judaico II. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989. (Judaica, 6).
- AZEVEDO, Walmor Oliveira de. *Comunidade e missão no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BABUT, Etienne. *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2001.
- BALDWIN, J. G. *Ageu, Zacarias e Malaquias*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1986. (Cultura bíblica, 28).
- _____. *I e II Samuel*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1996. (Cultura bíblica, 8).
- BARBAGLIO, Giuseppe. À comunidade de Corinto: Primeira Carta. In: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 133-376. (Bíblica Loyola, 4).
- _____. À comunidade de Filipos. In: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (II)*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 353-412. (Bíblica Loyola, 5).
- _____. Carta aos Gálatas. In: BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (II)*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 9-114. (Bíblica Loyola, 5).
- _____. O Evangelho de Mateus. In: Cf. BARBAGLIO, Giuseppe *et al.* *Os Evangelhos (I)*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 33-420. (Bíblica Loyola, 1).
- BARCELLOS, J. C. Mulher da palavra: notas para o estudo da espiritualidade litúrgica em Adélia Prado. In: BINGEMER, M. C. L.; YUNES, E. L. M. *Mulheres de palavra*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 93-102.
- BARCLAY, William. *Mateo*. Barcelona: CLIE, 1997. v. 2. (Comentario al Nuevo Testamento).
- BARREIRO, Álvaro. *Igreja, povo santo e pecador*: estudo sobre a dimensão eclesial da fé cristã, a santidade e o pecado na Igreja, a crítica e a fidelidade à Igreja. São Paulo: Loyola, 2001. (Theologica, 6).
- BAUMANN, Gerlinde. A figure with many facets: the literary and theological functions of personified wisdom in Proverbs 1-9. In: BRENNER, Athalya; FONTAINE, Carole (Ed.). *Wisdom and Psalms*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. p. 44-78. (A Feminist Companion to the Bible).
- BEIRNE, Margaret. *Women and men in the Fourth Gospel*. New York: Sheffield Academic Press, 2004.
- BENELLI, S. J. *Pescadores de homens*: estudo psicossocial de um seminário católico. São Paulo: UNESP, 2005.
- BENTO XVI, Papa. *Deus caritas est*. São Paulo: Canção Nova, 2006.
- BERG, Meint van den. *Jeremías*: una introducción a sus profecias. Barcelona: FELiRe, 2000.
- BIANCHI, Francesco. *Atti degli Apostoli*. Roma: Città Nuova, 2003 (Nuevo Testamento – commento esegetico e spirituale).
- BIANCHINI, Francesco. *Lettera ai Galati*. Roma: Città Nuova, 2009. (Nuovo Testamento – commento esegetico e spirituale).
- BINGEMER, M. C. L. *et al.* Jesus como o Cristo na nova encruzilhada cultural. *Concilium*. Petrópolis: Vozes, n. 326, p. 7 [319], 2008.
- BINGEMER, M. C. L.; BARTHOLO, Roberto dos S. Jr. *Exemplaridade ética e santidade*. São Paulo: Loyola, 1997. (Seminários especiais Centro João XXIII).

- BITTASI, Stefano. *Gli esempi necessari per discernere*: il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi. Roma: PIB, 2003. (Analecta Bíblica, 153).
- BLOMBERG, Craig L. *Jesus and the Gospels: an introduction and survey*. 2. ed. Nashville: B&H Academic, 2009.
- BOFF, C. Teologia da libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 67, n. 268, p. 1001-1022, out. 2007.
- _____. Volta ao fundamento: réplica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 272, p. 892-927, out. 2008.
- BOFF, L. Pelos pobres e contra a estreiteza do método. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 271, 701-710, jul. 2008.
- _____. *Jesus Cristo libertador*: ensaio de Cristologia Crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972. (Teologia, 2).
- BOGGIO, G. *Joel, Baruc, Abdias, Ageu, Zacarias, Malaquias*: os últimos profetas. São Paulo: Paulus, 1995. (Pequeno comentário bíblico Antigo Testamento).
- BONNARD, Pierre. *Evangelio segun San Mateo*. Madrid: Cristiandad, 1976. (Biblioteca Biblica Cristiandad).
- BOVON, Francois. *L'Évangile selon Saint Luc*: 19,28–24,53. Paris: Labor et Fides, 2009.
- _____. *Luc le théologien*. 3. ed. Genève: Labor et Fides, 2006. (Le monde de la Bible, 5).
- BRACKE, John M. *Jeremiah 1–29*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000. (Westminster Bible Companion).
- BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia*: controvérsias – significado – fundamento. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- _____. *A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto*: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.
- BRONNER, L. L. Ester revisitada: uma abordagem hagádica. In: BRENNER, A. (org). *Ester, Judite e Susana a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. (A Bíblia: uma leitura de gênero). p. 229-258.
- BROOKS, Geraldine. *As memórias do livro*: manuscrito de Sarajevo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2008.
- BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Bíblia e história).
- BRUEGGEMANN, Walter. *The Theology of the Book of Jeremiah*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- _____. *Isaiah: 1-39*. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- BUIS, Pierre. *O livro dos reis*. São Paulo: Paulus, 1997. (Cadernos bíblicos; 70).
- BYRNE, Brendan. *The hospitality of God: a reading of Luke's Gospel*. Strathfield: St Paul, 2000.
- CALTAGIRONE, Calogero. Teologia della fede e antropologia fondamentale. In: LORIZIO, Giuseppe (org.). *Teologia fondamentale*: fondamenti. Roma: Città Nuova, 2005. p. 341-398.
- CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus*: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. São Paulo: Paulus, 2002. (Grande Comentário Bíblico).
- CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos*: estudo da teologia lucana da missão. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Lucas: a caminho com Jesus missionário*. São Paulo: Loyola, 2003.
- CHAE, Young S. *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 216).

- CHALITA, G. *Eu acredito em milagres: a história de Padre Jonas Abib*. São Paulo: Canção Nova, 2006.
- CHILDS, Brevard S. *The book of Exodus*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- CLIFFORD, R. J. *Proverbs*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. (The Old Testament Library).
- CNBB. Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica. São Paulo: Paulinas, 1995. (Documentos CNBB, 53).
- COATS, George W. *Exodus: 1-18*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999. v. 2a. (The forms of the Old Testament Literature). v. 2a.
- _____. *Moses: heroic man, man of God*. Sheffield: JSOT, 1988.
- COLE, R. Alan. *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1990. (Cultura bíblica, 2).
- COLLINS, R. F. Speaking of the Jews: "Jews" in the Discourse Material of the Fourth Gospel. In: BIERINGER, R. et al. *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. London: Westminster John Knox Press, 2001. p. 158-175.
- COMBLIN, José. *O enviado do Pai*. Petrópolis: Vozes, 1974. (Meditações bíblicas, 5).
- _____. Os sinais dos tempos e a Evangelização. São Paulo: Duas Cidades, 1968. (Teologia hoje).
- CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *A Leitura Orante da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1990. (Tua Palavra é vida, 1).
- CORSINI, Eugenio. *O Apocalipse de São João*. São Paulo: Paulinas, 1984. (Grande comentário bíblico).
- COTHENET, Edouard et al. *Os escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1988. (Biblioteca de ciências bíblicas).
- _____. *As Epístolas de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1986. (Cadernos bíblicos, 38).
- COURTH, Franz. *Il mistero del Dio Trinità*. Milano: Jaca Book, 1993. (Manuali di teologia cattolica).
- CRAIGIE, Peter C. *The book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1976. (The new international Commentary on the Old Testament).
- CRESCENTI, Eliane Portalone. *Rosário: caminho da paz*. 6. ed. Aparecida: Santuário, 2002. (Paulo Apóstolo, 20).
- CROATTO, J. S. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. I: 1-39. São Paulo: Vozes/Sinodal, 1989.
- CROCETTI, G. *Josué, Juízes, Rute*. São Paulo: Paulinas, 1985. (Pequeno comentário bíblico. Antigo Testamento).
- _____. *1-2 Samuel; 1-2 Reis*. São Paulo: Paulus, 1994. (Pequeno comentário bíblico. Antigo Testamento).
- CUNDALL, Arthur E. *Juízes*. In: CUNDALL, Arthur E.; MORRIS, Leon. *Juízes e Rute: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986. p. 17-204. (Cultura bíblica, 7).
- CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X/Instituto Mysterium, 2007. (Teologia para quê?, 2).
- DANIEL-ANGE. *A Renovação: primavera da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.
- DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. *Matthew: 8-18*. New York: T&T Clark, 1991. (International critical commentary).
- DELOCHE, Pascale. Moïse face à Pharaon, Moïse face à son peuple: le thème de l'endurcissement. *Lumière&vie*. Lyon, v. 49, n. 237, p. 17-36, Avr. 1998.

- DIAS, Camila C. Nunes. *A Igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2008.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho. *Bíblia e Natureza. As religiões de nossa vizinhança: história, crença e espiritualidade*. Porto: FLUP, 2006.
- DONAHUE, John R.; HARRINGTON, Daniel J. *The Gospel of Mark*. Collegeville: The Liturgical Press, 2002. (Sacra pagina series, 2).
- DOZEMAN, Thomas B. *Exodus*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009. (The Eerdmans critical commentary).
- DUNN, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.
- _____. *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*. 2. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989.
- _____. *Jesus y el Espíritu*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981.
- DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- DUQUOC, C. *Cristologia: ensaio dogmático I – o homem Jesus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992. v. 1.
- EICHRODT, Walther. *Ezechiele: Capitoli 1-24*. Brescia: Paideia, 2001. (Antico Testamento, 22/1).
- ENGEL, Helmut. O livro de Tobias. In: ZENGER, Erich *et al.* *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 233-243. (Bíblica Loyola, 36).
- FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Lucas: tradução e comentários. In: FABRIS, Rinaldo e MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 11-247. (Bíblica Loyola, 2).
- _____. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991. (Bíblica Loyola, 3).
- FERNANDES, Sílvia R. A. Diferentes olhares, diferentes pertencas: Teologia da Libertação e MRCC. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 3, p.76-92, 2001.
- FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005. (Comentário Bíblico Latino-americano).
- FILHO, José M. G. *Homens e mulheres de fogo*. São José dos Campos: Com Deus, 1999.
- FILHO, José M. G.; LOPES, Vanessa F. de D. *Fazei tudo o que Ele vos disser*. São Paulo: Sinai, 2002.
- FISCHER, Georg. *El libro de Jeremías*. Barcelona: Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1997. (Guía espiritual del Antiguo Testamento).
- FISICHELLA, Rino. *Gesù di Nazaret: profezia del Padre*. Milano: Paoline, 2000. (Saggistica Paoline).
- FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas: traducción y comentarios – capítulos 8,22–18,14*. Madrid: Cristiandad, 1986. v. 3.
- _____. *El Evangelio según Lucas: traducción y comentarios – capítulos 1–8,21*. Madrid: Cristiandad, 1986. v. 2.
- FORNARA, Roberto. *La visione contraddetta: la dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*. Roma: PIB, 2004. (Analecta biblica, 155).
- FRAGA, Rogério. Dominação e ética em Max Weber. In: TESKE, Ottmar (coord.). *Sociologia: textos e contextos*. Canoas: ULBRA, 2005. p. 76-77.
- FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002. (The new international Greek Testament commentary).
- FRANCO MARTÍNEZ, César A. *La pasión de Jesús según San Juan*. Madrid: Encuentro, 2005. (Studia Semitica Novi Testamenti).

- FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*: enfoques literários e investigações históricas. São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 18).
- FUNG, Ronald Y. K. *The epistle to the Galatians*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1988. (The new international commentary on the New Testament).
- GALBIATI, Enrico. *La fede nei personaggi della Bibbia*. Milano: Jaca Book, 2000.
- GALLAZZI, Sandro. *Ester*: a mulher que enfrentou o palácio. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1987.
- GAMBARINI, Alberto L. *Batalha espiritual*. São Paulo: Loyola/Ágape, 2003. 14. ed.
- GERBER, Daniel. «*Il vous est né un Sauveur*»: la construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes. Genève: Labor et Fides, 2008. (Le monde de la Bible, 58).
- GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias do Antigo Testamento*: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- GIMÉNEZ-RICO, Enrique Sanz. *Cercanía del Dios distante*: imagen de Dios en el libro del Éxodo. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002. (Estudios).
- GISEL, Pierre. *La subversion de l'Esprit*: réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme. Genève: Labor et Fides, 1993. (Lieux théologiques, 23).
- GIURISATO, Giorgio. *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*: analisi letteraria e retorica, contenuto teologico. Roma: PIB, 1998. (Analecta biblica, 138).
- GOLDINGAY, John. *Old Testament Theology*: Israel's Gospel. Downers Grove: IVP Academic, 2003.
- GOLDINGAY, John; PAYNE, David. *Isaiah 40–55*. New York: T&T Clark, 2006. v. 1. (The International Critical Commentary).
- GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente*: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz. São Paulo: Loyola, 2007. (Theologica, 19).
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Liberationis mysterium*: o projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da *regula fidei*. Roma: PUG, 1997. (Tesi gregoriana. Serie teologia, 33).
- GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Ele é a nossa salvação*. São Paulo: Loyola, 1992.
- GORGULHO, Gilberto. *Zacarias*: a vinda do Messias pobre. Petrópolis: Vozes, 1985. (Comentário bíblico).
- GORMAN, Michael J. *Apostle of the Crucified Lord*: a theological introduction to Paul & his letters. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2004.
- GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988. (Bíblia e Sociologia).
- GRADL, F.; STENDEBACH, F. J. *Israel e seu Deus*: guia de leitura para o Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2001. (Bíblica Loyola, 31).
- GRASSO, Santi. *Vangelo di Marco*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2003. (I libri biblici. Nuovo Testamento, 2).
- GRAY, Timothy C. *The Temple in the Gospel of Mark*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 242).
- GRECH, Prosper. Escatologia e história no Novo Testamento. In: FABRIS, Rinaldo (org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 339-354.
- GREEN, Joel. B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997. (The new international commentary on the New Testament).

- GRONCHI, Mauricio. *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*. Brescia: Queriniana, 2008. (Nuovo corso di teologia sistemática, 3).
- GUILEY, Rosemary. *The encyclopedia of angels*. New York: Sisionary Living, 2004.
- GUILLET, Jacques. Le Fils de l’homme: titre eschatologique ou mission prophétique? In: GIBERT, Pierre ; THEOBALD, Christoph (Dir.). *Le cas Jésus Christ: exégètes, historiens et théologiens en confrontation*. Paris: Bayard, 2002. p. 171-204.
- GUNNEWEG, A. H. J. *Teologia bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.
- HABEL, N. “The form and significance of the call narratives”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 77, p. 297-323, 1965.
- HAHN, Udo. *O Espírito Santo*. São Paulo: Loyola, 2003.
- HAMERTON-KELLY, R. G. *Pre-Existence, wisdom, & the Son of Man: a study of the idea of pre-existence in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HANSON, Paul D. *Isaiah 40 –66*. Louisville: John Knox Press, 1995.
- HASENHÜTTL, G. *Carisma: princípio fondamentale per l’ordinamento della chiesa*. Bologna: EDB, 1973.
- HEALY, Mary. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Baker, 2008. (Catholic commentary on Sacred Scripture).
- HÉBRARD, Monique. *Os carismáticos*. Porto: Perpétuo Socorro, 1992.
- HERTZBERG, Hans Wilhelm. *Giosuè, Giudici, Rut*. Brescia: Paideia, 2001. (Antico Testamento, 9).
- HILL, Brennan R. *Jesus, the Christ: contemporary perspectives*. Mystic: Twenty-Third Publications, 2004.
- HOOKE, Morna D. *The Gospel according to St. Mark*. London: Continuum, 1991. (Black’s New Testament commentaries).
- HOONAERT, E. Anais e séculos – teologia que vem das catacumbas: desafios atuais. In: BOGAZ, A. S.; COUTO, M. A. (Org.). www.deus.com: desafios da teologia num mundo virtual – “e o Logos se fez site?”. São Paulo: Loyola, 2004. p. 59-73. (III Congresso de Teologia).
- HOSSFELD, Frank-Lothar. O livro de Ezequiel. In: ZENGER, Erich *et al.* *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 430-448. (Bíblica Loyola, 36).
- HOULDEN, James Leslie. *The Johannine Epistles*. London: A&C Black, 1973.
- HOUTMAN, Cornelis. *Exodus*. Kampen: Kok, 1996. v. 2. (Historical Commentary on the Old Testament).
- HURTADO, Larry W. *Señor Jesucristo: la devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- IBAÑEZ ARANA, Andrés. *Josue-Jueces: texto y comentario*. Salamanca: Sígueme, [1990]. (El mensaje del Antiguo Testamento, 6).
- _____. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Bíblia e História).
- IWE, John Chijioke. *Jesus in the synagogue of Capernaum: the pericope and its programmatic character for the gospel of Mark: an exegetico-theological study of Mk 1:21-28*. Roma: PUG, 1999. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 57).
- JOHNSON, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991. (Sacra pagina series; 3).
- JUANES, B. *Tentações dos servos na Renovação*. São Paulo: Loyola, 2001.

- JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. 2004. Tese (doutorado) – Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.
- KAISER, Otto. *Isaia: Capitoli 1-12*. Brescia: Paideia, 1998. (Antico Testamento, 17).
- KEENER, Craig S. *The Gospel of Matthew: a socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2009.
- KIDNER, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1988. (Cultura bíblica, 1).
- KIM, Seyoon. “*The ‘Son of Man’ as the Son of God*”. Tübingen: Mohr, 1983. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 30).
- KLEIN, L. R. Honra e vergonha em Ester. In: BRENNER, A. (org.). *Ester, Judite e Susana a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. Pp. 193-228. (A Bíblia: uma leitura de gênero).
- KNITTER, Paul. F. Uma cristologia libertadora é uma cristologia pluralista, e com garra!. In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 184-188.
- KNOX, J. *Philemon Among the Letters of Paul*. New York: Abingdon, 1959.
- KOCH, R.; BAUER J. B. Arrebatamento. In: BAUER, J. B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 30.
- KOESTER, Craig R. The death of Jesus and the human condition. In: DONAHUE, John R. (Ed.). *Life in abundance: studies of John’s gospel in tribute to Raymond E. Brown*. Collegeville: Liturgical Press, 2005. p. 141-157.
- KOK, Johnson Lim Teng. *The sin of Moses and the staff of God: a narrative approach*. Assen: Van Gorcum, 1997. (Studia semitica neerlandica).
- KRINETZKI, Leo. A relação do Antigo Testamento com o Novo. In: SCHREINER, J. (Ed.). *Palavra e mensagem: introdução teológica e crítica aos problemas do AT*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 475-494. (Nova coleção bíblica).
- KRUSE, Colin G. *The letter of John*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2000. (The Pillar New Testament Commentary).
- KÜRZINGER, Josef. *Atti degli Apostoli*. 3. ed. Roma: Città Nuova, 1982. (Commenti spirituali del Nuovo Testamento). 3. ed.
- L’EPLATTENIER, Charles. *Leitura do Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1993. (Pequeno comentário bíblico).
- LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005. (Theologica, 7).
- LADD, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. 10. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1993.
- LAMELAS MÍGUEZ, Júlio. *Ezequiel: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1993. (El mensaje del Antiguo Testamento. 14).
- LANE, William L. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1995. (The new international commentary on the New Testament).
- LAURENTIN, René. *Pentecostalismo entre os católicos: riscos e futuro*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LEERS, B. *Catolicismo popular e mundo rural*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. O triste cristianismo e Jesus de Nazaré. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 61, n. 243, set. 2001.
- LÉMONON, Jean-Pierre. *L’Esprit Saint*. Paris: L’Atelier, 1998.

- LÉO, Padre. *A cura do ressentimento*. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Buscai as coisas do alto*. 6. ed. São Paulo: Canção Nova, 2006.
- LEPARGNEUR, Hubert. Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro. In: BOFF, Leonardo *et al.* *Quem é Jesus Cristo no Brasil?*. São Paulo: ASTE, 1974. p. 55-94. (Teologia no Brasil, 1).
- LIBANIO, J. B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002. (Theologica, 8).
- _____. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001. (Theologica, 2).
- _____. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999, (CES, 2).
- _____. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005. (Theologica, 14).
- LOCKYER, Herbert. *All the doctrines of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1964.
- LOHSE, Eduard. *Théologie du Nouveau Testament*. Genève: Labor et Fides, 1987.
- LÓPEZ BARRIO, Mario. *El amor en la Primera Carta de San Juan*. México: Iberoamericana, 2007.
- LORIZIO, Giuseppe. Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale. In: LORIZIO, Giuseppe (org). *Teologia fondamentale: fondamenti*. Roma: Città Nuova, 2005. v. 2.
- LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 8–17*. Salamanca: Sígueme, 2001. v. 2. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 103). v. 2.
- LYONNET, Stanislas. *Etudes sur l'Épître aux Romains*. Roma: PIB, 2003. (Analecta Biblica, 120).
- MACHADO, M. das Dores C. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: ANPOCS, 1996.
- MACKENZIE, John L. Evangelio según San Mateo. In: BROWN, Raymond E. *et al.* *Comentario bíblico San Jeronimo: Nuevo Testamento I*. Madrid: Cristiandad, 1972. v. 3, p. 163-294.
- MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.
- MANDELBAUM, Benjamin. *Quatro mortes segundo o midrash*. 2002. Disponível em <www.cjb.org.br/bina/cabala/benjamin/Textos%20Gerais/Quatro%20mortes%20segundo%20o%20Midrash.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2010.
- MANICARDI, Ermenegildo. *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*. Roma: PIB, 2003. (Analecta Biblica, 96).
- MANNS, Frédéric. *Le judéo-christianisme: mémoire ou prophétie?* Paris: Beauchesne, 2000. (Théologie historique, 112).
- MARCHADOUR, Alain. *I personaggi del Vangelo di Giovanni: specchio per una cristologia narrativa*. Bologna: Dehoniane, 2007.
- MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003. (Bíblica Loyola, 35).
- MARGUERAT, Daniel. *Les Actes des Apôtres: 1-12*. Genève: Labor et Fides, 2007. (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série, 5a).
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARTIGNANI, Luigi. “*Il mio giorno*”: indagine esegetico-teológica sull’uso del termine ἡμέρα nel quarto vangelo. Roma: PUG, 1998. (Analecta Gregoriana, 275).
- MARTÍN CONTRERAS, Elvira. *La interpretación de la creación: técnicas exegéticas en Génesis Rabbah*. Estella: Verbo Divino, 2002. (Biblioteca Midrásica, 24).

- MARTIN-ACHARD, Robert. Moïse, figure du médiateur selon l'Ancien Testament. In: MARTIN-ACHARD, Robert et al. *La figure de Moïse*. Genève: Labor et Fides, 1978. p. 9-30.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise lingüística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1999. (Grande Comentário Bíblico).
- MATERA, Frank J. *New Testament Christology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- _____. *Galatians*. Collegeville: Liturgical Press, 2007. (Sacra Pagina, 9).
- MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008. (Teologia brasileira).
- MAZZEO, Michele. *I Vangeli sinottici: introduzione e percorsi tematici*. Milano: Paoline, 2001.
- _____. *Lettere di Pietro, Lettera di Giuda*. Milano: Paoline, 2002 (I libri biblici. Nuovo Testamento).
- MCKEATING, H. Ezekiel the "prophet like Moses"? *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, n. 61, p. 97-109, 1994.
- MEEKS, Wayne A. *The prophet-king: Moses traditions and the Johannine Christology*. Leiden: E. J. Brill, 1967. (Supplements to Novum Testamentum). v. 15.
- MELO, Antônio Alves de. *A Evangelização no Brasil – dimensões teológicas e desafios pastorais: o debate teológico e eclesial (1952-1995)*. Roma: PUG, 1996. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 6).
- MENCHÉN CARRASCO, Joaquín. *Historia cronística: Crónicas, Esdras y Nehemías – texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1995. (El mensaje del Antiguo Testamento, 9).
- _____. *Libros de los Reyes: texto y comentario*. Salamanca: Sigueme, 1991. (El mensaje del Antiguo Testamento, 8).
- MENDES, Márcio. *Vencendo aflições alcançando milagres*. São Paulo: Canção Nova, 2006.
- MINNERATH, Roland. *Jésus et le pouvoir*. Paris: Beauchesne, 1987. (Le Point Théologique, 46).
- MIRANDA, E. E. de; MALCA, J. M. S. *Sábios fariseus: reparar uma injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MIRANDA, J. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- MIRANDA, M. F. Uma cultura católica, hoje?. In: HORTA, Luiz Paulo (coord.). *Sagrado e profano: XI retratos de um Brasil fim de século*. Rio de Janeiro: Agir, 1994. p. 59-69.
- MIRGUET, Françoise. *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque: médiations syntaxiques et narratives*. Leiden: Brill, 2009. (Supplements to Vetus Testamentum, 123).
- MOBERLY, R. W. L. 'Holy, Holy, Holy': Isaiah's vision of God. In: BARTON, Stephen C. *Holiness: past and present*. New York: T&T Clark, 2003. p. 122-140.
- MOLTMANN, Jürgen. God in the world – the world in God: perichoresis in Trinity and eschatology. In: BAUCKHAM, Richard; MOSSER, Carl (Ed.). *The Gospel of John and christian theology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008. p. 369-381.
- MONARI, Luciano. *Ezequiel: um sacerdote-profeta*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Pequeno comentário bíblico. Antiguo Testamento).
- MONTAGNINI, Felice. *Il Libro di Isaia: parte prima (capp. 1-39)*. 2 ed. Brescia: Paideia, 1982.
- MORGEN, Michèle. *As Epístolas de João*. São Paulo: Paulinas, 1991. (Cadernos bíblicos, 52).
- _____. *Les épîtres de Jean*. Paris: Cerf, 2005. (Commentaire biblique: Nouveau testament, 19).
- MOTYER, J. A. *Isaías: Admirable, Padre Eterno, Príncipe da paz*. Barcelona: Andamio, 2005.
- MÜLLER, H.-P. שׁקד qdš Santo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2, p. .

- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Grande Comentário Bíblico).
- NASCIMENTO, Mirian N. F. do. *Religiosidade e saúde: etnografia de um grupo da RCC em diálogo com a perspectiva junguiana*. Disponível em: <www.psicologia.com.pt/artigos/textos/A0359.pdf>. Acesso em: 07 set. 2009.
- NAVARRO PUERTO, Mercedes. *Los libros de Josué, Jueces y Rut*. Barcelona: Herder, 1995. (Guia Espiritual del Antiguo Testamento).
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Como ler as Cartas de Pedro: o Evangelho dos sem-teto*. São Paulo: Paulus, 2002. (Como ler a Bíblia).
- NOUIS, Antoine. *L'aujourd'hui de l'Evangile: lecture actualisée de l'évangile de Marc*. Lyon: Réveil-Publications, 2003.
- NÜTZEL, J. M. Vocação (NT). In: BAUER, J. B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 449-450.
- O'KANE, Martin. *Isaiah: a prophet in the footsteps of Moses*. *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, n. 69, p. 29-51, 1996.
- OLIVEIRA, Pedro R. F. de. *O rosto plural da fé: da ambigüidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008.
- ONISZCZUK, Jacek. L'amore che crede e discerne. (1Gv 4,1-10). *Gregorianum*, Roma, v. 9, p. 1-28, mar. 2010.
- OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: o Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999. (Bíblia e história).
- PAGLIARA, Cosimo. *La figura di Elia nel Vangelo di Marco: aspetti semantici e funzionali*. Roma: PUG, 2003. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 97).
- PEGUERO PÉREZ, Javier. *La figura de Dios en los diálogos de Jesus con las Autoridades en el Templo: lectura de Mc 11,27-12,34 a partir de su instancia comunicativa*. Roma: PUG, 2004. (Tesi gregoriana. Serie Teologia, 113).
- PENNA, Romano. *I ritratti originali de Gesù il Cristo: inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*. 2. ed. Milano: San Paolo, 2003. v. 2.
- PERANI, Mauro. *Personaggi biblici nell'esegesi ebraica*. Firenze: Giuntina, 2003.
- PÉREZ MILLOS, Samuel. *Josué*. Barcelona: CLIE, 2004. (Comentario exhaustivo al Antiguo Testamento).
- PESCH, Rudolf. *Il vangelo di Marco*. Brescia: Paideia, 1980. (Commentario teologico del Nuovo Testamento).
- PIKOR, Wojciech. *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2-3*. Roma: PUG, 2002. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 88).
- PITTA, Antonio. *Lettera ai Romani: nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline, 2001. (I libri biblici. Nuovo Testamento).
- PIXLEY, Jorge V. *Jeremiah*. Danvers: Chalice Press, 2004. (Chalice commentaries for today).
- POLZIN, Robert. Deuteronomio. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997. p. 105-114.
- PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993. (Bíblica Loyola, 8).
- RAD, Gerhard von. *A história de José do Egito*. Petrópolis: Vozes, 1973.

- RADERMAKERS, Jean. *La bonne nouvelle de Jésus selon Saint Marc: 2. Lecture continue*. Bruxelles: Institut D'Etudes Theologiques, 1974. v. 2.
- RAMOND, Sophie. *Leçon de non-violence pour David: une analyse narrative et littéraire de 1 Samuel 24-26*. Paris: Cerf, 2007. (Lire la Bible, 146).
- RAVASI, G. *Il libro della Genesi: 12-50*. 2. ed. Roma: Città Nuova, 2001. (Guide spirituali all'Antico Testamento).
- REISER, William. *Para ouvir a palavra de Deus, escute o mundo!:* a libertação da espiritualidade. São Paulo: Loyola, 2001.
- REMAUD, Michel. *Evangelho e tradição rabínica*. São Paulo: Loyola, 2007.
- REUMANN, John. Adopt, Adoption. In: GOWAN, Donald E. *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- RIBEIRO, Luis Felipe. A ameaça de Jesus ao templo herodiano: expectativa do Templo celeste. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 137-164. (Bíblica Loyola, 48).
- RICHARD, Earl J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995. (Sacra pagina series, 11).
- RICHARD, Pablo. *O movimento de Jesus depois da ressurreição: uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1999. (Estudos bíblicos).
- RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1990. (Cultura bíblica, 17).
- RIEDL, J. *Das Heilswerk Jesu nach Johannes*. Freiburg: Herder, 1973.
- RIUS-CAMPS, Josep. *El camino de Pablo a la mision de los paganos: comentário lingüístico y exegético a Hch 13-28*. Madrid: Cristiandad, 1984. (Lectura del Nuevo Testamento).
- ROBERT, A. «Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX» Apud. LEPROUX, Alexis. *Un discours de sagesse: étude exégétique de Sg 7-8*. Roma: PIB, 2007. (Analecta biblica, 167).
- RODRIGUES, Antonio M. A. *Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado a ser apóstolo (Rm 1,1): a autocompreensão da missão apostólica de Paulo na introdução das maiores epístolas*. 2001. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Teologia, Centro de Estudos da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 2001.
- ROLOFF, Jürgen. *Hechos de los Apostoles*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- ROSSÉ, Gérard. *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2006.
- ROTH, Wolfgang. *Hebrew Gospel: cracking the Code of Mark*. New York: Meyer Stone books, 1988.
- RUIZ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*. São Paulo: Loyola, 1995.
- RUIZ DE GOPEGUI, J. A. A linguagem sobre o Espírito Santo na catequese. In: PALÁCIO, Carlos (org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982. (Fé e realidade, 10).
- _____. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 29, n. 79, set./out.1997.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Criação, graça, salvação*. São Paulo: Loyola, 1998.
- RUPPERT, Lothar. O Eloísta, teólogo do povo de Deus. In: SCHREINER, J. *Palavra e mensagem: introdução teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 164-178. (Nova coleção bíblica).
- SABOURIN, Léopold. *L'Évangile de Luc: introduction et commentaire*. Roma: PUG, 1992.
- SACHOT, Maurice. *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola, 40).

- SAVRAN, George W. *Encountering the Divine: theophany in Biblical Narrative*. New York: T&T Clark International, 2005.
- SCHERER, Odilo Pedro. “*Justo sofredor*”: uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo. São Paulo: Loyola, 1995. (Fé e realidade, 34).
- SCHMIDT, Alaid Schiavone. Sabedoria. In: SCHMIDT, Alaid Schiavone. *Pequena enciclopédia bíblica de temas femininos*. São Paulo: Arte Editorial, 2007. p.
- SCHMIDT, Francis. *Pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998. (Bíblica Loyola, 22).
- SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *Vangelo secondo Marco*. Roma: Città Nuova, 2002. (Commenti spirituali del Nuovo Testamento).
- SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Redação e teologia dos evangelhos sinóticos. In: FABRIS, Rinaldo (org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 253-270.
- SEGUNDO, J. L. *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo-cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1994. (Presencia teológica, 74).
- SERRETTI, Massimo. *Il discernimento di Dio*. Roma: Città Nuova, 2003.
- SESBOÛE, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da salvação: séculos I-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002. (História dos dogmas, 1).
- SETERS, John van. *The life of Moses: the Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Kampen: Kok Pharos, 1994. (Contributions to biblical exegesis & theology, 10).
- SICARI, Antonio. *Chiamati per nome: la vocazione nella scrittura*. 2. ed. Milano: Jaca Book, 1990.
- SILVA, Cássio M. Dias da. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006. (Bíblica Loyola, 50).
- SILVA, Ezequiel. A centralidade do Reino de Deus na teologia da libertação. In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 269-283.
- SILVA, Sécio de Souza. Uma leitura interpretativa das “Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica” à luz da teoria da Religião. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p.53-70, dez. 2007.
- SIMOENS, Yves. *La gloire d’aimer*. Roma: PIB, 1980. (Analecta biblica, 90).
- SIMPSON, J.W. Jr. Tessalonicenses, Cartas aos. In: HAWTHORNE, G. at al. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2008. p. 1190-1199.
- SINNOTT, Alice M. *The personification of Wisdom*. Aldershot: Ashgate, 2005. (Society for Old Testament study series).
- SOARES, S. A. G.; CORREIA JUNIOR, J. L. *Evangelho de Marcos: refazer a casa (capítulos 1-8)*. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1.
- SOGGIN, J. Alberto. *Judges*. Philadelphia: J. S. Bowden, 1981.
- SOLANO ROSSI, L. A. *Abdias*. São Paulo: Loyola, 2008. (Comentário Bíblico Latino-americano).
- SOUZA, Rômulo Cândido de. *Espírito Santo, o grito de Deus*. 6. ed. Aparecida: Santuário, 2001. (Paulo Apóstolo, 12).
- SPICQ, Ceslas. *Lexique théologique du Nouveau Testament*. Fribourg: UEF, 1978.
- SPREAFICO, A. *El libro de Êxodo*. Barcelona: Herder, 1995. (Guia Espiritual del Antiguo Testamento).

- STÖGER, A.; BAUER, J. B. Ira. In: BAUER, J. B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 195-198.
- STUART, Douglas K. *Exodus*. Nashville: Broadman & Holman, 2006. (The new american commentary).
- STUHLMEYER, Carroll. Evangelio según San Lucas. In: BROWN, Raymond E. *et al.* *Comentario bíblico San Jeronimo: Nuevo Testamento I*. Madrid: Cristiandad, 1972. v. 3, p. 295-420.
- SUSIN, L.C.; HAMMES, É. J. A teologia da libertação e a questão de seus fundamentos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 270, p. 277-299, abr. 2008.
- SWEENEY, Marvin Alan. *Isaiah 1-39: with an introduction to prophetic literature*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996. (The forms of the Old Testament literature, 16).
- TANNUS, Roberto Andrade. *Conhecendo melhor a fé católica*. 10. ed. Aparecida: Santuário, 2000. (Paulo Apóstolo, 5).
- _____. *O espiritismo e a doutrina cristã*. 6. ed. Aparecida: Santuário, 2001. (Paulo Apóstolo, 13).
- _____. *Procura-se um intercessor: formação para o ministério da intercessão*. Aparecida: Santuário, 1998. (Paulo Apóstolo, 15).
- TARAZI, Paul Nadim. *Galatians: a commentary*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1994. (Orthodox biblical studies).
- TARAZI, Paul Nadim. *The Old Testament: Psalms and Wisdom*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996. v. 3.
- TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1989. (Cultura bíblica, 19).
- TAYLOR, Vincent. *Evangelio según San Marcos*. Madrid: Cristiandad, 1980. (Biblioteca bíblica cristiandad).
- TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, set./nov. 2005.
- _____. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 330-339.
- THEISSEN, Gerd e MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002. (Bíblica Loyola, 33).
- THEVISSEN, G. A Primeira Carta de Pedro. In: THEVISSEN, G. *et al.* *As Cartas de Pedro, João e Judas*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 15-93. (Bíblica Loyola, 7b).
- TILBORG, Sjef Van. As Cartas de João. In: THEVISSEN, G. *et al.* *As Cartas de Pedro, João e Judas*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 179-323. (Bíblica Loyola, 7b).
- TOSCANO, Roque. *Renovação Carismática Católica na perspectiva do outro: um olhar de fora para dentro*. 2001. 128 p. Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.
- TRAETS, C. *Voir Jesus et le Père en lui selon l'évangile de Saint Jean*. Roma: PUG, 1967. (Analecta Gregoriana, 159).
- TRILLING, Wolfgang. *Vangelo secondo Matteo*. Roma: Città Nuova, 2001. (Commenti spirituali del Nuovo Testamento).
- TRITES, Allison A. *The New Testament concept of witness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- TROCMÉ, Étienne. *L'Évangile selon saint Marc*. Genève: Labor et Fides, 2000. (Commentaire du Nouveau Testament, 2).
- TUCKETT, C. M. *Luke*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

- VALLE, Edênio. A Renovação Carismática Católica: algumas observações. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.
- VANHOYE, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos bíblicos, 21).
- _____. *Lettera ai Galati*. Milano: Paoline, 2000. (I libri biblici. Nuovo Testamento, 8).
- _____. *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*. Roma: PIB, 1989. (Subsidia bíblica, 12).
- VANNI, Hugo. *Apocalipse: uma assembléia litúrgica interpreta a história*. São Paulo: Paulinas, 1984. (Pequeno comentário bíblico).
- VAZ, H. C. Lima *Escritos de Filosofia, I: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- VERDIERE, Eugene La. *The Eucharist in the New Testament and the early church*. Collegeville: The Liturgical Press, 1996.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999. (Bíblica Loyola; 25).
- _____. *Tobias e Judite*. São Paulo: Paulinas, 2006. (Bíblia e história).
- VITÓRIO, Jaldemir. “*Vou preparar-vos um lugar*”: leitura e interpretação de Jo 14 na perspectiva da tradição do êxodo. 1995. 2 v. Tese (doutorado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.
- VOGELS, Walter. *Moisés e suas múltiplas facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Bíblia e História).
- VOORWINDE, Stephen. *Jesus’ emotions in the Fourth Gospel: human or divine?*. New York: T&T Clark, 2005. (Library of New Testament Studies).
- VOUGA, François. *Une théologie du Nouveau Testament*. Genève: Labor et Fides, 2001. (Le monde de la Bible, 43).
- WAETJEN, Herman C. *The Gospel of the Beloved Disciple: a work in two editions*. New York: T&T Clark, 2005.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- WEISER, Artur. *Geremia: Capitoli 1-25,14*. Brescia: Paideia, 1987. (Antico Testamento; 20).
- _____. *Geremia: Capitoli 25,15-52,34*. Brescia: Paideia, 1987. (Antico Testamento; 21).
- WENHAM, Gordon. *Números: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1991. (Cultura bíblica, 4).
- WESTERMANN, Claus. *O anjo de Deus não precisa de asas: o que a Bíblia diz sobre os anjos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- WIDMER, Michael. *Moses, God, and the dynamics of intercessory prayer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- WINK, Walter. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- WINTER, S. Methodological Observations on a New Interpretation of Paul’s Letter to Philemon. *Union Seminary Quarterly Review*, v. 39, n. 3, p. 203-212, 1984.
- WITHERINGTON, Ben. *The Gospel of Mark: a socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001.
- WOOD, Leon J. *Los profetas de Israel: um estudio de los profetas, escritores o no, como personas*. Grand Rapids: Portavoz, 1996.

XAVIER, Thadeu. Deus e a história: história da salvação e experiência de fé segundo o rabino A. J. Heschel. In: BIZON, José. *Diálogo Católico-Judaico no Brasil*: Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judacio. São Paulo: Loyola, 2005. p. 67-81.

YODER, Christine Roy. *Wisdom as a woman of substance*: a socioeconomic reading of Proverbs 1-9 and 31,10-31. New York: Walter de Gruyter, 2001.

ZERWICK, Max. *Biblical Greek*: illustrated by examples. Roma: PIB, 1963.

ZILLES, Urbano. *Anjos e demônios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. *Profetas, apóstolos e evangelistas*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.

ZORZOLI, Ruben O. *Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses y Filemón*. El Paso: Mundo Hispano, 2001. (Comentario bíblico Mundo Hispano).