

Henrique Mata de Vasconcelos

TRINITARIOFANIA

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E CARISMÁTICA DE JESUS À LUZ DE JAMES D. G.
DUNN E A EXPERIÊNCIA CRISTÃ TRINITÁRIA**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientadora: Prof. Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

Henrique Mata de Vasconcelos

TRINITARIOFANIA

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E CARISMÁTICA DE JESUS À LUZ DE JAMES D. G.
DUNN E A EXPERIÊNCIA CRISTÃ TRINITÁRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia,
como requisito parcial para obtenção de título de Mestre
em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientadora: Profa. Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

V331t	<p>Vasconcelos, Henrique Mata de</p> <p>Trinitariofania: a experiência religiosa e carismática de Jesus à luz de James D. G. Dunn e a experiência cristã trinitária / Henrique Mata de Vasconcelos. - Belo Horizonte, 2021. 169 p.</p> <p>Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Aparecida Maria de Vasconcelos</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Trindade. 2. Cristologia. 3. Pneumatologia. I. Vasconcelos, Aparecida Maria. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.</p> <p>CDU 231</p>
-------	---

Henrique Mata de Vasconcelos

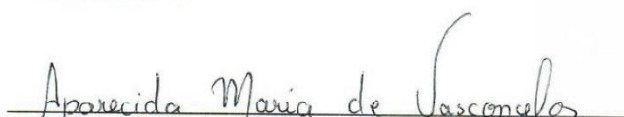
TRINITARIOFANIA


**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E CARISMÁTICA DE JESUS À LUZ DE
JAMES D. G. DUNN E A EXPERIÊNCIA CRISTÃ TRINITÁRIA**

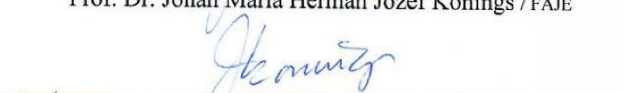
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 09 de abril de 2021.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof.^a Dr.^a Aparecida Maria de Vasconcelos / FAJE (Orientadora)


Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings / FAJE


Prof. Dr. Kenner Roger Cazotto Terra / UMESP (Visitante)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Trindade pela trinitariofania! Por me permitir experienciar uma relação de cuidado, direção, ensino e amor.

Sou profundamente grato à professora Aparecida, pela impecável orientação e pela paciência comigo, por mostrar os meus excessos, por ter aceitado esse projeto, pela relação cordial que sempre tivemos, por todas as contribuições e por me mostrar o caminho da pesquisa. Acima de tudo, por acreditar em mim, no meu futuro na pesquisa, sempre me incentivando a continuar mesmo quando o cenário parece tão nebuloso.

Sou grato aos secretários Bertolino e Ivan, pelo enorme apoio e disposição, pela amizade e auxílio. Aliás, sou grato aos funcionários da FAJE, pessoas tão amáveis e amigáveis, pelo prazeroso convívio.

Agradeço a FAJE em geral, aos docentes, pelo acolhimento e pela oportunidade que me foi dada de aprender com vocês.

Agradeço aos meus amigos e amigas. A minha vida seria incompleta sem o apoio e a companhia de vocês. Obrigado por caminharem comigo. Menciono alguns, sem me esquecer dos demais, que foram essenciais nesses dois anos de pesquisa: Em especial, Lilian, Maíra, Gibran, Pedro, Maysa e Wanderson, dádivas divinas no meu caminho. Igualmente, cito algumas das minhas amizades da caminhada acadêmica: Gilmar e Ferrarezi, meus mestres; Claudinha, Ramon, Anderson, Elias, Rodolfo, Karen, Priscila, Erivelton, José Carlos e, novamente, Gibran.

Sou imensamente grato à minha família, aos quais tudo devo, pelo amor, apoio e por me aturarem. Mesmo diante das turbulências, sempre estão ao meu lado, me fortalecendo e fazendo companhia. Meu pai, meu primeiro exemplo de alguém com pensamento crítico, mesmo não tendo concluído todo o Ensino Fundamental. Minha mãe, meu maior exemplo de uma pessoa guerreira. E minha irmã, a quem agradeço pela amizade e companheirismo, por cuidar de mim. Por fim, agradeço a mim mesmo, pela dedicação e doação na minha formação acadêmica. Igualmente, por ter conseguido, mesmo diante desse caos que estamos vivendo, de todas as mazelas e dificuldades, de problemas de saúde que surgiram na minha família e em mim, dar continuidade e concluir este mestrado. É uma grande vitória, uma grande conquista pessoal.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

Na presente dissertação, se buscou examinar o relacionamento entre a cristologia e a pneumatologia na experiência religiosa de Jesus de Nazaré, na qual também notamos a presença de uma paterlogia em sua relação com Deus, o qual ele chamava de Pai. Esta trinitariedade, embora ainda apofática, com a sua dimensão relacional para com o ser humano, nos permite experimentar o que chamamos de trinitariofania, as energias trinitárias que se manifestam a nós. Esta vivência dá significados à vida humana dos cristãos em um mundo marcado por crises de significado existencial, de pertencimento, de propósito, de comunitariedade e de diálogo. A pesquisa foi realizada em três partes, em três respectivos capítulos. No primeiro capítulo, se encontra uma discussão teológica na qual abordamos problemas da teologia ocidental, tais como o cristomonismo e similares, a abstração obscura e a marginalização da história e da experiência na teologia. Assim, no segundo capítulo, tivemos um diálogo com o exegeta e teólogo protestante britânico James D. G. Dunn (1939-2020) relativo à experiência religiosa e carismática de Jesus, a partir de sua investigação exegética na obra *Jesus e o Espírito* (*Jesus and the Spirit*). Por fim, no terceiro capítulo, refletimos sobre os significados desta espiritualidade de Jesus para nós, cristãos, no nosso ambiente contemporâneo. Primeiro, concluímos que Deus é para nós conhecido e desconhecido, que a dinâmica trinitária está longe de qualquer tipo de monismo teológico, que a importante busca pelo *Jesus histórico* deve ser substituída por uma busca pelo *Jesus das histórias*, que a tradição cristã continua viva e inseparável dos Evangelhos, que está cheio de diversos testemunhos. Segundo, que Jesus teve um relacionamento íntimo com Deus Pai e com o Espírito, o que o marcou existencialmente de forma profunda, moldando a sua vida e o seu ministério. Terceiro, que a experiência cristã trinitária, com a paternidade divina, a presença do Espírito escatológico e de Jesus Cristo, e uma vivência do Reino de Deus em comunidade, sendo em uma instituição ou não, traz sentidos e força à vida cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Trindade. Cristologia. Pneumatologia. Crise de Sentido. Graça.

ABSTRACT

In the present dissertation, we sought to examine the relationship between Christology and Pneumatology in Jesus of Nazareth's religious experience, which we also noted the presence of a Paterology in his relationship with God, who he addressed as Father. This Trinitariness, yet apophatic, with its relational dimension to the human being, enables us to experience what we called Trinitariophany, the trinitary energies who manifest unto us. This experience gives meaning to the Christians' human life in a world marked by crises, as of existential meaning, of belonging, of purpose, of communitariness, and of dialogue. This research has three parts in three respective chapters. In the first chapter, there is a theological discussion on which we touched problems of the occidental theology, such as christomonism and similar, the dark abstraction and the marginalization of the history and the experience in the theology. Therefore, in the second chapter, we had a dialogue with the British New Testament scholar and theologian protestant James D. G. Dunn (1939-2020) about Jesus' religious and charismatic experience, from his exegetic investigation in his work named *Jesus and the Spirit*. At last, we reflected on the meanings of Jesus' spirituality to us, Christians, in our contemporary environment. First, we concluded that God is for us known and unknown, that the trinitary dynamic is far away of any type of theological monism, that the relevant pursuit for the *historic Jesus* must change to the quest for the *Jesus of the histories*, that the Christian tradition is still alive and unseparated from the gospels, which is full of several testimonies. Second, Jesus had an intimate relationship with God Father and with the Spirit and that sealed him profoundly and existentially, molding his life and ministry. Third, that the Christian's trinitary experience, with the divine paternity, the presence of the eschatological Spirit and of the Jesus Christ, and the living of the Kingdom of God in community, inside an institution or not, brings meanings and strength to the Christian life.

KEY WORDS: Trinity. Christology. Pneumatology. Crisis of Meaning. Grace.

SIGLAS E ABREVIACÕES

Aut.	TEÓFILO DE ANTIOQUIA, São, Bispo de Antioquia. <i>A Autólico</i> .
Adv. Haer	IRINEU DE LIÃO, Santo. <i>Contra as heresias</i> .
DeTrin	AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. <i>A Trindade</i> .
DH	DENZINGER, Heinrich. <i>Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral</i> .
DOB	GREGORY PALAMAS, Saint. <i>Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite</i> .
ST	TOMÁS DE AQUINO, Santo. <i>Suma Teológica: Teologia – Deus – Trindade</i> .
TCDCT	McFARLAND, Ian A. <i>et al</i> (Eds.). <i>The Cambridge dictionary of Christian theology</i> .
TSE	BASÍLIO MAGNO, Santo, Bispo de Cesaréia. <i>Tratado sobre o Espírito Santo</i> .

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A TRINDADE, A HISTÓRIA E A EXPERIÊNCIA.....	15
1.1 O cristomonismo abstrato e o Mistério trinitário	19
1.1.1 Trinitariedade	19
1.1.2 A apofaticidade e a experiência trinitária	27
1.2 Um panorama da busca pelo Jesus histórico	35
1.2.1 A virada da modernidade e o surgimento de uma nova questão	35
1.2.2 As novas buscas: a segunda e a terceira onda	44
1.3 A Tradição de Jesus: a perspectiva dunniana sobre o Jesus das histórias.....	45
1.3.1 A questão histórica	46
1.3.2 A oralidade da tradição.....	52
1.3.3 O Jesus característico	57
2 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E CARISMÁTICA DE JESUS A PARTIR DA PESQUISA EXEGÉTICA DE JAMES D. G. DUNN	65
2.1 Jesus, um filho de Deus	68
2.1.1 A importância da oração na vida de Jesus	69
2.1.2 O <i>Abba</i> de Jesus	73
2.1.3 O senso de filiação de Jesus.....	78
2.2 Jesus, um pneumático escatológico	84
2.2.1 Jesus, um exorcista da Galiléia.....	86
2.2.2 O ungido de Isaías 61.....	90
2.2.3 A relação entre senso de filiação e experiência do Espírito	96
2.3 Jesus, um carismático	98
2.3.1 Jesus, um milagreiro.....	98
2.3.2 Jesus, um homem com autoridade	103
2.3.3 Jesus, um profeta	108
2.3.4 Jesus, um extático?	110
2.4 O Espírito e a graça à luz do pensamento paulino	116
2.4.1 A significado etimológico paulino de Espírito e Graça	117
2.4.2 As manifestações da graça e do Espírito.....	124

3	A EXPERIÊNCIA TRINITÁRIA EM UM MUNDO CARENTE.....	132
3.1	A crise de identidade existencial e o senso de filiação	139
3.2	A crise de significado comunitário e a graça	141
3.3	A crise de destino e o caminho do profeta escatológico.....	152
3.4	A crise de diálogo e a Trindade desconhecida.....	155
	CONCLUSÃO.....	161
	REFERÊNCIAS	165

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa parte de um interesse pessoal do pesquisador de estudar a cristologia e a pneumatologia, que se aflorou em sua graduação em Teologia (2016-2018), nas aulas ministradas pelo Prof. Gilmar Ferreira da Silva¹, no Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix, em Belo Horizonte, bem como nas conversas do discente com o docente. Em virtude de ter se ingressado e se batizado desde cedo, aos treze anos, no evangelicalismo brasileiro, se tornando membro de algumas igrejas pentecostais e até mesmo de uma neopentecostal, na qual esteve brevemente no ministério pastoral – aos dezoito anos, em agosto de 2015 até março de 2018 –, esta inclinação também veio da vida comunitária. Nessas comunidades, a dimensão carismática do cristianismo é *bem* valorizada, como também em eventos da nova e midiática geração do fenômeno carismático brasileiro das quais participou. Por causa do carismatismo, a pneumatologia e os seus desdobramentos na vida eclesiástica e pastoral também sempre foram valiosos para o estudante, como um meio para refletir o fenômeno pentecostal. Assim, no encontro das experiências pessoais e comunitárias com os estudos em teologia, surgiu o desejo de estudar uma cristologia pneumática/pneumatologia cristológica.

Neste horizonte, em busca de pensar a interação entre as duas disciplinas da teologia, ocorreu um primeiro contato com três obras do exegeta e teólogo protestante britânico James Douglas Grant Dunn (1939-2020): *Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans, 1997), *The Christ and the Spirit: Christology* (Wm. B. Eerdmans, 1998. v.1) e *The Christ and the Spirit: Pneumatology* (Wm. B. Eerdmans, 1998. v.2). Dentre essas, escolhemos a primeira como obra principal da pesquisa, com a intuição de que teríamos na experiência religiosa e carismática de Jesus um lugar propício para estudarmos a dinâmica entre a cristologia e a pneumatologia.

Essa intuição se desenvolveu e notamos que a sua vivência religiosa, a sua relação com o Espírito e com Deus, poderia não apenas trazer uma reflexão entre as duas disciplinas, mas também uma reflexão trinitária. Ainda, neste horizonte havia uma suspeita de que essa experiência do Nazareno poderia trazer um arquétipo, um paradigma significativo para a própria experiência cristã na contemporaneidade, em um ambiente vital marcado por crises

¹ Gilmar Ferreira da Silva é mestre (2006) e doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Foi professor de Teologia na Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte de 2003 a 2008 e, com agregamento da faculdade ao Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix, nesse de 2008 a 2018.

existenciais e comunitárias. Por isso adotamos o subtítulo “a experiência religiosa e carismática de Jesus à luz de James D. G. Dunn e a experiência cristã trinitária”. Moldamos o termo *trinitariofania*, título do trabalho, para nomear a manifestação trinitária de Deus ao humano e ao mundo, que é percebida e experienciada na vida cristã, que é trinitária. Conforme abordamos no decorrer da pesquisa, a *trinitariofania* é a manifestação das energias trinitárias.

Dessa forma, a pesquisa se situa na teologia sistemática, mais especificamente nas áreas da cristologia, pneumatologia e teologia trinitária. Porém, por tratar da questão de Deus Pai, perpassa também a paterlogia/*teo*-logia e, por pensar os desdobramentos da dinâmica trinitária e da vivência de Jesus na vida do ser humano cristão, a antropologia teológica. Isto é, o texto desenvolvido é sobretudo uma “trinitariologia”, uma teologia trinitária. Mas também é uma cristologia, uma pneumatologia, uma paterlogia e uma antropologia teológica.

Posto isto, entendemos que há uma importância tanto científica quanto existencial e eclesial no trabalho. A científica se dá porque vemos como essencial que a teologia seja uma teologia e ciência viva, que esteja ligada com a vida humana e devido à nossa suspeita de que é importante uma interdisciplinaridade, ou melhor, uma intradisciplinaridade na teologia sistemática, sendo que nenhuma delas estão isoladas uma das outras. Isso quer dizer que elas não apenas podem dialogar umas com as outras, de forma interdisciplinar, mas que estão e precisam estar unidas desde dentro, interiormente, sendo intradisciplinar. Um exemplo disso é a relação entre a cristologia e a soteriologia, e consequentemente, a antropologia teológica. A reflexão cristológica, desde sempre, possui um horizonte soteriológico. Logo, também contém, desde o interior, significados antropológicos.

Aliás, por pensarmos uma teologia sistemática a partir de um trabalho exegético, realizamos também uma ponte entre ela e a teologia bíblica. Esse diálogo é de suma importância, sendo que a sistemática sem a bíblica é como uma árvore sem raízes e a bíblica sem a sistemática é como raízes que não brotaram e que nunca floresceram. Além dessas interações entre as disciplinas, a importância da pesquisa para o conhecimento teológico e científico brasileiro está em introduzir e abordar a rica pesquisa de Dunn encontrada na nossa obra principal, uma vez que o livro até então não está traduzido para o português. Já a existencial e a eclesial existe por causa das crises contemporâneas e em razão dos cristãos terem – nem que seja idealmente – Jesus como um exemplo para as suas vidas. Por conta disso, pensamos e vimos nele um modelo existencial e comunitário para a vida cristã.

Em virtude disso, levantamos a hipótese de que a experiência religiosa vivida por Jesus pode servir como que um espelho, como um exemplo, tanto à vida concreta que transcorre em

um mundo que é existencialmente conflitivo, que contém uma diversidade de conflitos, quanto às nossas relações com as energias trinitárias, com a trinitariedade.

O propósito principal da pesquisa é estudar a Trindade a partir da experiência religiosa de Jesus, à luz da obra de Dunn, e os seus possíveis significados para os cristãos. Em vista disso, temos três objetivos, que desenvolveremos em três respectivos capítulos. O primeiro é averiguar os fundamentos teológicos que fundamentariam esta espécie de cristologia *de baixo* que pretendemos desenvolver. O segundo é compreender o relacionamento de Jesus com o Pai e com o Espírito, a sua experiência religiosa – e carismática. Para tal, dialogamos com Dunn, por meio de sua obra anteriormente citada. O terceiro é refletir sobre o significado dessa experiência do Nazareno para os cristãos em um mundo carente e em crise.

No primeiro capítulo, escrutinaremos a importância de pensar a Trindade vinculada à história e à experiência, buscando identificar o risco de uma teologia abstrata e os perigos do cristomonismo, com os seus distanciamentos da história e da experiência. Pretendemos abordar a trinitariedade, a dinâmica do Mistério trinitário que é experienciada na vida cristã histórica, mesmo tendo nela uma dimensão apofática, desconhecida e incompreensível. Entrando na virada de pensamento da modernidade, realizaremos um panorama da busca pelo Jesus histórico, com o fim de destacar o surgimento do inquerito e as suas três ondas, junto com as suas principais características. Por último, traçaremos os principais pontos da perspectiva dunniana com relação a busca e as suas principais contribuições para pensarmos a tradição e a historicidade de Jesus.

A seguir, dialogaremos com Dunn sobre a experiência religiosa e carismática de Jesus, ouvindo-o por meio de sua pesquisa exegética, publicada primeiramente em 1975, *Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the First Christians as reflected in the New Testament* (*Jesus e o Espírito: um estudo da experiência religiosa e carismática de Jesus e dos primeiros cristãos conforme refletido no Novo Testamento*²). Desejamos realizar um diálogo hermenêutico e sistemático, pois temos como horizonte captar a manifestação de Deus como Pai e do Espírito em sua vida, como também a sua experiência dessa manifestação. Ou seja, a nossa intenção é construir uma teologia trinitária desde a vida concreta de Jesus. Nela procuraremos enxergar a dimensão da filiação divina, a carismática e a do Espírito escatológico. Por fim, escrutinaremos a etimologia paulina das palavras Espírito e

² Citações em língua estrangeira aparecerão no texto da pesquisa em tradução nossa, com reprodução do mesmo texto em língua original em nota de rodapé, dispensada a anotação “tradução nossa”. A reprodução do original não será realizada apenas quando a tradução for posta diretamente na nota.

graça e de suas derivações, pois são conceitos chaves na leitura dunniana e temos a intuição de que com elas podemos compreender melhor a experiência de Jesus.

O propósito do terceiro capítulo é detectar as reverberações da experiência de Jesus e da trinitariofania na vida cristã em um ambiente vital carregado por crises e marcado pela carência, pelo anseio e vazio existencial. Em vista disso, refletiremos sobre a experiência cristã, que é trinitária, no nosso mundo carente. Além disso, intencionamos identificar os passos deixados na vida de Jesus que estão dotados de sentidos e significados para a vida humana, e que podem contribuir para o enfrentamento dessas crises contemporâneas, desde a crise de identidade existencial até a de diálogo, passando pela de significado comunitário e a de destino.

O método que adotaremos na pesquisa é o bibliográfico. Não utilizaremos todas as obras de Dunn, mas somente aquelas necessárias e que possui uma relação direta com a pesquisa e com o tema. Além disso, mesmo que tenha ricas intuições para a teologia sistemática, por ser *Jesus and the Spirit* uma obra exegética, lançaremos mão de autores da sistemática para complementar o nosso trabalho.

Devido à delimitação temática, não discorreremos sobre todos os temas da nossa obra principal. Embora seja um livro excepcional, Dunn analisa em *Jesus and the Spirit* a experiência religiosa de Jesus e dos primeiros cristãos, conforme refletido no Novo Testamento. Dentro da sua abrangência, o recorte da presente investigação abrange a experiência religiosa de Jesus, a etimologia paulina de termos caros à nossa pesquisa, como *charis* e *pneuma*, e algumas considerações sobre a igreja. Assim e por exemplo, não investigaremos a experiência da ressurreição contida na obra. Também não estudaremos a obra *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today* (The Westminster Press, 1970), que é precedente direta de *Jesus and the Spirit* e que foi a tese do autor, na qual ele examinou o ensinamento do batismo no Espírito Santo no Novo Testamento e a sua relação com o pentecostalismo. Aliás, por causa do limitado tempo para a pesquisa e por não fazerem parte da finalidade *primária* da pesquisa, não estudaremos as obras *Jesus remembered* (Wm. B. Eerdmans, 2003. v. 1) e *The oral Gospel tradition* (Wm. B. Eerdmans, 2013). Pensamos que as sintéticas obras Jesus em nova perspectiva (Paulus, 2013) e Jesus, Paulo e os evangelhos (Vozes, 2017) são suficientes para apreendermos a sua compreensão da tradição oral e do Jesus histórico.

Temos a esperança de que a pesquisa faça com que o leitor se aproxime mais ainda da pessoa de Jesus Cristo, do Espírito Santo e do Pai, que ele experiencie cada vez mais a trinitariofania divina, o imensurável e desconhecido Mistério trinitário que se faz presente na história e na experiência. Esperamos que a leitura seja uma experiência profunda que contribua

para a vivência cristã num mundo conturbado e caótico, mas que possui potencialidades de sentidos e oportunidades de amar. E que o Espírito o guie à uma vida com significados existenciais, escatológicos, comunitários e humanitários, à plenitude humana e cristã.

Partimos para o primeiro capítulo buscando compreender a dinâmica entre a Trindade, a história e a experiência. Com esse alvo, iniciaremos o nosso empreendimento voltando e analisando a questão a partir do Símbolo dos Apóstolos e do Niceno-Constantinopolitano.

1 A TRINDADE, A HISTÓRIA E A EXPERIÊNCIA

A Trindade é um dogma fundamental da tradição e da fé cristã, do qual decorrem todos os demais. Certamente, os dogmas cristãos não surgiram do nada e nem foram *ditados* por um ser celestial ao fiel. Antes, foram desenvolvidos no ambiente de fé das comunidades a partir da principal fonte cristã, a pessoa de Jesus Cristo, em interface com as particularidades contemporâneas dos séculos idos. Duas expressões de fé ecumênicas, aceitas por grande parte das denominações da Tradição cristã, exprimem o que podemos denominar como *a base da crença cristã*. O Credo Apostólico e o Credo Niceno-Constantinopolitano, esse que é o Símbolo dos dois primeiros concílios ecumênicos, o primeiro de Niceia e o primeiro de Constantinopla.

Segundo compêndio do teólogo católico Heinrich Denzinger (1819–1883), o Símbolo dos Apóstolos se refere a uma fórmula de fé que fora atribuída aos Apóstolos. Acreditava-se que, lendariamente, cada um desses teria formado um artigo. Todavia, a origem da sua versão mais antiga remonta no máximo aos últimos decênios do século II. O primeiro Concílio de Niceia e primeiro ecumênico, convocado pelo então imperador Constantino, ocorreu entre 19 de junho e 25 de agosto de 325, e condenou os arianos¹. Já o primeiro Concílio de Constantinopla, segundo ecumênico, convocado pelo imperador Teodósio, o Grande, ocorreu entre maio e 30 de julho de 381. Esse definiu a divindade do Espírito Santo face – e contra – os macedônios e os pneumatômacos². O Símbolo Niceno-Constantinopolitano, desde o tardar do século XVII, é entendido como se fosse uma versão desenvolvida do Símbolo Niceno. Contudo, o Símbolo provavelmente é anterior ao concílio, pois é extremamente semelhante ao Símbolo de Epifânio, que se encontra no *Ancoratus* (DH, n. 42-45), de 374.³

¹ O termo arianismo tem como referência o pensamento de Ário e de seus seguidores, sendo que a controvérsia não terminou com o seu exílio no Concílio de Nicéia. A controvérsia ariana se iniciou em 318 ou 320, em Alexandria, com um conflito entre o padre Ário e seu bispo Alexandre, que “ensinou que o Filho, embora ‘entre criado e não criado’, estava sempre com o Pai e foi eternamente gerado do Pai. Se Deus é sempre Pai, então o Filho deve sempre ser com o Pai: ninguém pode ser um pai sem um filho. Ário, preferindo ver a linguagem de Pai e Filho como secundária às outras terminologias, objetou que há sempre um Deus, e que a Palavra ou Filho existiu pela vontade de Deus desde ‘antes dos séculos’, mas não eternamente e sem compartilhar o ser de Deus. Ário também, como um número de outros associados seus, falou de duas Palavras ou Sabedorias de Deus: aquela que é inerentemente de Deus e aquela Palavra ou Sabedoria derivada presente na realidade segunda – a qual os seres humanos nomeiam Palavra ou Sabedoria.” AYRES, Lewis. *Arian Controversy*. In: TCDCT, p. 31-32. Segundo o jesuíta espanhol Luis Ladaria (1944), a doutrina ariana desconhecera ou reduzia a originalidade cristã, sendo uma interpretação do cristianismo a partir do pensamento helênico predominante na época. Analisando algumas passagens de Ário, o jesuíta afirma que há parentesco delas com o platonismo daquele tempo, havendo a “primazia absoluta do uno, [...] que se identifica com Deus, o Pai, de quem tudo procede. A Ideia ou Logos é o segundo: é o *Nous*, o demiurgo. Por último, em terceiro lugar, vem a matéria que o demiurgo produz”. LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro: o ministério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 186. Nessa lógica, o Logos, antes de criar o mundo, é criado por Deus.

² Sobre os macedônios e os pneumatômacos, notas n. 20 e 21.

³ DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Atualizada por Johan Konings, com base na 43ª ed. Alemã (2010), preparada por Peter Hünermann e Helmut Hoping. 2 ed. rev. e ampl.

Símbolo dos Apóstolos (DH, n. 30)	Símbolo niceno-constantinopolitano (DH, n. 150)
(1) Creio em Deus Pai onipotente, criador do céu e da terra,	(1) Creio em um só Deus, Pai onipotente, artífice do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.
(2) e em Jesus Cristo, seu Filho único, nosso Senhor,	(2) E em um só Senhor Jesus Cristo, unigênito Filho de Deus e nascido do Pai antes de todos os séculos, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai; por meio do qual tudo foi feito;
(3) o qual foi concebido do Espírito Santo, nasceu <do seio> de Maria virgem,	(3) o qual, em prol de nós, homens, e de nossa salvação, desceu dos céus, e se encarnou, do Espírito Santo, <do seio> de Maria Virgem, e se fez homem;
(4) padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado, desceu aos infernos,	(4) que também foi crucificado por nós, sob Pôncio Pilatos, padeceu e foi sepultado,
(5) ao terceiro dia ressuscitou dos mortos,	(5) e ressuscitou no terceiro dia, segundo as Escrituras,
(6) subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai onipotente;	(6) e subiu ao céu, está sentado à direita do Pai
(7) de onde <i>virá</i> para julgar os vivos e os mortos.	(7) e virá novamente para julgar os vivos e os mortos; cujo reino não terá fim.
(8) Creio no Espírito Santo,	(8) E no Espírito Santo, Senhor e vivificador, que procede do Pai e do Filho, que com o Pai e o Filho simultaneamente é adorado e conglorificado, que falou por meio dos profetas.
(9) a santa Igreja católica, a comunhão dos santos,	(9) E a Igreja una, santa, católica e apostólica.
(10) a remissão dos pecados,	(10) Confesso um só batismo para a remissão dos pecados.
(11) a ressurreição da carne,	(11) E espero a ressurreição dos mortos
(12) a vida eterna.	(12) e a vida do século vindouro. Amém.

Em relação a Jesus Cristo, nota-se que o Símbolo dos Apóstolos (2-7) afirma a crença nele como o Filho único de Deus e como Senhor, que foi concebido do Espírito Santo, nascendo no seio de Maria virgem. Então há um *salto*. O Símbolo salta para a expressão da crença que Jesus padeceu, foi crucificado e morto, que desceu aos infernos e ressuscitou ao terceiro dia dentre os mortos. Ao ressuscitar, ascendeu-se aos céus e está sentado ao lado de Deus Pai, o onipotente, e voltará para julgar os vivos e mortos. De forma semelhante, nos paralelos do Símbolo Niceno-Constantinopolitano, se repete o mesmo salto. O símbolo exprime a crença no Senhor Jesus Cristo como o Filho unigênito de Deus, nascido do Pai antes do tempo, que ele é Deus de Deus, luz da luz e Deus verdadeiro de Deus verdadeiro. Isto é, por ser gerado é consubstancial ao Pai. Crê ainda que por meio dele (Jesus) tudo foi feito. Enfim, se encarnou do Espírito em prol da salvação da humanidade, descendo dos céus e nascendo de Maria Virgem, se fazendo homem. Nesse momento, o credo *realiza um salto* para a crucificação de Jesus Cristo sob Pôncio Pilatos. Afirma que Cristo padeceu, foi sepultado e que ressuscitou no terceiro dia como testemunha as Escrituras. Por ter subido ao céu, se encontra à direita do Pai e voltará para julgar tanto os vivos quanto os mortos, e o seu reino não terá fim.

O salto dado em ambos nos revela uma lacuna que, lamentavelmente, se fixou no pensamento cristão e na predominância de suas teologias. Existe um esquecimento em relação a *vida* e a *história* de Jesus. Se encontra um acento no Cristo transcendente, tanto antes dos séculos quanto após a ressurreição. Acha-se uma valorização do mistério da encarnação, da morte e da ressurreição. Porém a vida, os atos, as palavras, o silêncio e etc., do Nazareno, ficaram à margem. É claro que, de certa maneira, a vida de Cristo está implícita nos símbolos e que todos os mistérios percorridos até aqui são sublimes e também expressam Jesus Cristo. *Mas a vida concreta de Jesus de Nazaré é ignorada* ao mesmo tempo em que o dogma cristológico é fortemente expressado.

Em relação a Deus Pai, o Símbolo Apostólico (1, 6) expressa a crença em um Deus Pai onipotente, todo poderoso, que criou o céu e a terra. Que o Cristo após ser ressuscitado ascendeu aos céus e está sentado à sua direita, tendo, assim, uma imagética de Deus assentado sobre um trono no céu! Já o Niceno-Constantinopolitano, além de repetir os paralelos do Apostólico, acrescenta que Deus é o “artesão”, o criador de todas as coisas, sejam elas visíveis ou invisíveis. Uma leitura inocente poderia deixar a imagética popular de um Deus de cabelos brancos assentado em um trono no céu e, certamente, essa foi uma compreensão antiga que estava dentro da cosmovisão, hoje anacrônica, do povo que exprimiu os símbolos. Contudo, essa parte do credo confessa que Deus é um Deus Pai, Todo-poderoso, criador, transcendente e que reina.

Em relação ao Espírito Santo, tanto o Símbolo Apostólico quanto o Símbolo Niceno-Constantinopolitano (3) exprimem a crença que foi por meio dele que Jesus fora concebido no seio de Maria virgem, que ele se encarnou. O Apostólico afirma a Fé no Espírito Santo (8) e coloca a Igreja universal logo a seguir, juntamente com a comunhão dos santos, dos cristãos (9). A comunhão eclesial se mostra bem próxima ao Espírito Santo. Semelhantemente, o faz o Niceno-Constantinopolitano. Além disso, como exposto anteriormente, defendeu a divindade do Espírito Santo. Podemos notar isso no Símbolo (8), que demonstra a crença de que o Espírito é simultaneamente adorado e conglorificado com o Pai e com o Filho. Afirma que ele é vivificador e que falou por meio dos profetas. O título Senhor é designado a ele, termo que anteriormente se referia apenas a Deus e que, posteriormente – como vemos no Apostólico –, passou a se referir ao Filho e, aqui, ao Espírito. No entanto, se encontra aqui a adição da posterior doutrina do *Filioque*⁴, que afirma que o Espírito Santo *procede* do Pai e do Filho.

Por fim, nos deparamos com alguns problemas nos Símbolos e/ou como consequência desses no desenvolvimento do pensamento cristão. Há uma marginalização da vida histórica concreta de Jesus de Nazaré em favor do dogmatismo que se tornou abstrato. Ele se abstratou por causa da excessiva polarização dogmática na transcendência de Cristo, tanto na sua preexistência quanto no Cristo ressurreto, que segundo os símbolos voltará e julgará, que estaria assentado à direita de Deus Pai. Além disso, a doutrina do *Filioque* não dá conta, como também não daremos, de todo o mistério e ministério do Espírito Santo, e essa marginalização e “limitação” do Espírito, o colocando apenas como um Dom enviado por Cristo, é fruto do cristomonismo⁵ que, ao olhar apenas ao Cristo, deixou o Espírito de lado, ocasionando uma reflexão trinitária truncada. Por conseguinte, todos esses aspectos desvalorizam a experiência religiosa e histórica, a vida concreta.

⁴ “A palavra latina *filioque* é uma abreviação teológica para o principal problema doutrinário que separa as Igrejas orientais (Ortodoxa) e ocidentais (Católica e Protestante). Conforme esboçado originalmente, o Credo Niceno afirma que o Espírito Santo ‘procede do Pai’ (cf. João 15,26). A partir do sexto século, os concílios da Igreja ocidental, à luz do pensamento de Agostinho (*Trin.* 15,16), revisaram o texto para ler ‘procede do Pai e do Filho (*filioque*)’, enfatizando a igualdade das duas primeiras Pessoas da Trindade, com o intuito de enfrentar a influência contínua do arianismo [...]. O *filioque* foi formalmente adotado por Roma em 1014 e mantido, após a Reforma, pelos anglicanos, luteranos e igrejas reformadas”. McFARLAND, Ian A. *Filioque*. In: TCDCT, p. 187-188.

⁵ O cristomonismo é a radicalização ocidental da cristologia, na qual os dogmas cristológicos e a pessoa de Cristo são imensamente enfatizados, ao mesmo tempo em que o Espírito e a espiritualidade cristã são marginalizadas, causando um desequilíbrio tanto na teologia quanto na vivência cristã. No evangelicalismo, embora sejam termos distintos, é possível encontrá-lo sendo retratado positivamente com o termo cristocentrismo. Conforme o jesuíta espanhol Víctor Codina (1931), “[...] muitas vezes o centralismo de Cristo, sobretudo no Ocidente, levou a certo esquecimento do Espírito, a um cristomonismo, na expressão do teólogo ortodoxo Nikos Nissiotis, no qual o Espírito sempre fica como um apêndice final”. CODINA, Víctor. Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: “o Espírito precede a vinda de Cristo” (São Basílio). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 69-86, jan./abril, 2012. p. 75-76.

O pensamento cristão, a teologia, se desenvolveu no passar dos anos, dos decênios, dos séculos e milênios. Contudo, como veremos no decorrer deste capítulo, esses pontos destacados marcaram o desenvolvimento cristológico e trinitário. Logo, no primeiro tópico, partiremos do cristomonismo abstrato e excessivo e discutiremos a respeito do Mistério trinitário. No segundo, identificaremos como surgiu e como se desenvolveu a busca pelo Jesus histórico na guinada cristológica, essa que acompanhou a mudança de cosmovisão nos avanços da sociedade moderna. Enfim, no terceiro, chegaremos à perspectiva de James D. G. Dunn a respeito das pesquisas do Jesus histórico.

1.1 O cristomonismo abstrato e o Mistério trinitário

O cristomonismo e o isolamento da pneumatologia, que marcou longos anos do desenvolvimento teológico, deixou uma lacuna no pensamento cristológico e, assim, no trinitário. Importantes teólogos recentes, tanto católicos quanto protestantes, resgataram em suas obras a profunda fecundidade entre a cristologia e a pneumatologia. Na teologia católica, nos encontramos com o teólogo dominicano francês Yves Congar (1904-1995), com o jesuíta espanhol Víctor Codina (1931), e com australiano Denis Edwards (1943-2019). Na teologia protestante, nos deparamos com o alemão Jürgen Moltmann (1926) e com o britânico James D. G. Dunn (1939-2020). As duas áreas teológicas possuem uma profunda fecundidade e não é possível compreender plenamente uma sem a outra. Contudo, apesar de tais reflexões, lamentavelmente, essa fecundidade foi e ainda é demasiadamente ignorada dentro do cristianismo ocidental.

1.1.1 Trinitariedade

O jesuíta Jacques Dupuis (1923-2004), dissertando a respeito de uma abordagem pneumática da cristologia, afirma que existe uma influência do Espírito não somente na vida e na humanidade de Jesus. Se encontra, igualmente, na sua ressurreição e para além dessa, incluindo a ligação entre o ministério do ressuscitado e a economia do Espírito Santo. Assim, defende que há apenas uma economia de salvação, classificando-a como “cristopneumática”. Mesmo com funções distintas, Cristo e Espírito atuam complementarmente. O teólogo compara a dependência da cristologia e da pneumatologia com a relação que existe entre a cristologia e a doutrina de Deus, defendendo que o verdadeiro teocentrismo cristão é igualmente cristocêntrico, e vice-versa. “Jesus Cristo não é um Deus-homem de modo neutro, impessoal,

mas o Verbo ou Filho encarnado que, em sua humanidade, se relaciona, de forma pessoal, com o seu *Abba-Pai* e com o Espírito”.⁶

Conforme Moltmann,

A experiência narrada que Cristo tem do Espírito e a experiência de Cristo no Espírito, que é anunciada, não se sucedem simplesmente uma à outra no sentido temporal, mas elas se encontram trinitariamente entrelaçadas. A relação entre estas experiências não é uma sequência cronológica, mas sim uma relação de mútua interpretação.⁷

Uma teologia teocêntrica é necessariamente cristocêntrica. Nessa linha, uma teologia teocêntrica e cristocêntrica é imprescindível e primariamente pneumatocêntrica. Ou melhor, a teologia cristã é precisamente *trino*-cêntrica. Devido à mutualidade trinitária, toda teologia que se proponha tratar a respeito do Pai, do Filho ou do Espírito sem levar em conta o outro é deficitária. Corre o perigo de cair em algum tipo de monismo, seja ele teomonismo, cristomonismo ou pneumatomonismo.⁸ Logo, a economia da salvação não é apenas cristopneumática, mas *pneumacristopaterlógica*; ela é trinitária.

Refletindo sobre sua pesquisa e a doutrina da trindade, Dunn traça dois pontos:

Primeiro, no que concerne a Paulo, há o que pode ser chamado *um elemento “trinitário” na experiência do crente*. A partir de Paulo é evidente que os primeiros cristãos logo se tornaram cientes que eles estavam em um relacionamento dual – a Deus como Pai, e a Jesus como Senhor. Esse relacionamento e a consciência desse foi atribuída por eles ao Espírito (Rm 8,15-16; I Co 12,3). Quer dizer, os cristãos ficaram cientes que eles estavam na base de *um relacionamento triangular* – no Espírito, na filiação ao Pai, em serviço ao Senhor. Segundo, se tais são realmente raízes da doutrina trinitária, então se segue que a doutrina da Trindade está fundamentada na *experiência* – e na experiência do Espírito, Espírito como Espírito de filiação, Espírito como Espírito do Filho. Dizer que os primeiros cristãos “experienciaram a Trindade” seria impreciso; eles experienciaram o *Espírito*, que os fez conscientes de sua relação dual como homens do Espírito. A teologia trinitária deveria sempre ter em mente essa primazia da experiência cristã primitiva, e retornar a isso ao invés de à velhos dogmas como o ponto de partida para novas definições. É quando a teologia trinitária se perde desses pontos de ancoragem e tenta voar para dentro do reino da metafísica especulativa que a própria teologia se torna irreal. Assim como o empreendimento escolástico elaborou a experiência da graça dentro da doutrina da predestinação, também ela elaborou a experiência de filiação dentro da doutrina da trindade. E em ambos os casos pode ser argumentado que o resultado líquido tem sido mais de retardar do que avançar o evangelho.⁹

⁶ DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 224-225.

⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 66-67.

⁸ Assim como o cristomonismo é a radicalização da figura de Cristo, marcado pela marginalização do Espírito, o teomonismo é a radicalização da figura do Pai, e o pneumatomonismo, da figura do Espírito. Cada uma dessas causas um desequilíbrio na vida, na espiritualidade e no pensamento cristão, assim como na imagem da Trindade.

⁹ DUNN, James D. G. *Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997. p. 326. “First, so far as Paul is concerned, there is what might be called a ‘Trinitarian’ element in the believer’s experience. It is evident from Paul that the first Christians soon became aware that they stood in a dual relationship – to God as Father, and to Jesus as Lord. This relationship and awareness of it was attributed by them to the Spirit (Rom. 8.15f.; I Cor.

O Espírito causa uma *senciência*, a percepção da relação com o Pai e com Jesus Cristo, e também um autoconhecimento dessa relação trinitária. Embora a experiência seja, primariamente, do Espírito. Ultimamente, ela é uma experiência de alteridade trinitária. A experiência da trinitariedade. Logo, tal afirmação não seria exatamente imprecisa, pois quem experiencia uma pessoa da Trindade está a provar e a se relacionar com toda ela. Mas certamente, é o Espírito o protagonista imediato, no qual adentramos na alteridade trinitária.

Citando 1 Co 12, 4-6, São Basílio de Cesareia (330-379), um dos Padres Capadócios, afirma que:

Não se deve crer, visto que o Apóstolo neste trecho relembra primeiro o Espírito, em segundo lugar o Filho e em terceiro Deus Pai, que esteja a ordem completamente transtornada. Ao contrário, começa o Apóstolo à maneira do que costuma acontecer conosco. Ao recebermos um presente, primeiro encontramos quem no-lo entrega, depois pensamos naquele que o envia; em seguida nossa mente se eleva até a fonte e causa destes bens (TSE, n. 37).

Todavia e infelizmente, a teologia cristã ocidental caminhou em direção ao cristomonismo. Dentro dessa infelicidade, Codina destaca a importância de uma teologia e uma pastoral que priorize a dimensão pneumatológica na Igreja de hoje. Clama por uma pneumatologia que não apenas reconheça a presença do Espírito na Igreja e no mundo após a Páscoa e o Pentecostes como um dom do Cristo ressurreto. É importante que essa proporcione uma chave pneumática como condição ao acesso ao Cristo, considerando que é o Espírito que prepara os caminhos do Senhor na criação, na história, nas pessoas e na própria Igreja. Codina se mostra também a favor de um preenchimento da lacuna de experiências pneumatológicas, como por exemplo, uma interioridade aprofundada e contemplações através do silêncio. Em seu contexto católico, critica a excessiva visão da evangelização querigmática, do anúncio da Palavra e da formação bíblica e catequética, que contém um profundo excesso de doutrinas, palavras, magistério, catecismo, aulas, cursos, entre outros.¹⁰

12.3). That is to say, Christians became aware that they stood at the base of a *triangular relationship* – in the Spirit, in sonship to the Father, in service to the Lord. Second, if such are indeed roots of the Trinitarian doctrine, then it follows that the doctrine of the Trinity is grounded in *experience* – and in experience of Spirit, Spirit as Spirit of sonship, Spirit as Spirit of the Son. To say that the first Christians ‘experienced the Trinity’ would be inaccurate; they experienced *Spirit*, who made them conscious of their dual relationship as men of Spirit. Trinitarian theology should always bear in mind this primacy of early Christian experience, and return to it rather than to old dogmas as the starting point for fresh definitions. It is when Trinitarian theology looses itself from these anchor points and attempts to soar into the realm of speculative metaphysics that theology itself becomes unreal. As scholastic enterprise elaborated the experience of grace into the doctrine of predestination, so it elaborated the experience of sonship into the doctrine of the Trinity. And in both cases it may be argued that the net result has been more to retard the gospel than to advance it”.

¹⁰ CODINA, 2012, v. 44, n. 122, p. 75-76.

O jesuíta combate o cristomonismo estrutural e teológico e, assim, cultural, destacando a carência do povo pelo Espírito, principalmente na América Latina. Contudo, o cristomonismo está similarmente presente no contexto protestante, e não apenas no católico. Na verdade, a teologia ocidental e, conseqüentemente, a sua eclesiologia, se enraizou em um cristomonismo que imperou ao longo de séculos na história do cristianismo.

Combatendo-o, o jesuíta estadunidense John O'Donnell destaca que o Pai sempre operou com as suas duas mãos na história, isto é, com o Filho e com o Espírito. Sendo que, a partir do Pentecostes, através da missão do Espírito, a obra do Filho foi universalizada. Defende que o Espírito é sempre Espírito de Jesus, àquele que completa a sua missão por ligar tudo a Jesus Cristo e que por meio do Filho é efetivado o retorno da criação ao Pai.¹¹

As discussões a respeito da Trindade imanente e transcendente geraram longas discussões e rixas, sobretudo entre teólogos romanos e ortodoxos. O'Donnell nos clareia que dentro desses embates uma das principais acusações do cristianismo oriental contra a teologia ocidental é a do cristomonismo. Ou seja, a teologia ocidental negligenciou o Espírito Santo e o seu papel na economia da salvação. Para ele, uma prova de tal negligência é a imensa lacuna de reflexão a respeito da missão do Espírito Santo na vida de Jesus.¹²

Corroborando, Edwards garante que Jesus de Nazaré é constituído como Filho de Deus e como a eterna sabedoria de Deus entre nós por meio da atuação do Espírito. No entanto, critica que, embora não sendo nada nova, a abordagem do Espírito e do seu papel na cristologia foi deixada de lado por um longo período. Reconhece que o Espírito Santo está em uma posição central nas cristologias dos Evangelhos, mas que apesar disso, alude que as cristologias dominantes e, principalmente, as do Ocidente, se tornaram e são cristologias apenas do Filho e da Palavra de Deus, ignorando, predominantemente, o papel do Espírito Santo.¹³

Se fala, desde Santo Agostinho (354-430), do Espírito Santo como o vínculo entre o Pai e o Filho, como a comunhão de amor.¹⁴ Para o Bispo de Hipona, o Espírito Santo é o Amor entre o Amante (Pai) e o Amado (Filho) (DeTrin, n. VI, 5, 7; VII, 10, 14; IX, 2, 2). São Tomás de Aquino (1225-1274) testifica que a unidade que liga o Pai e o Filho só pode ser compreendida pelo vínculo entre os dois, pelo Espírito (ST, Q, 39, a.8, cons.2).

¹¹ O'DONNELL, John. In Him and over Him: the holy spirit in the life of Jesus. *Gregorianum*, Roma, v. 70, n. 1, p. 25-45, 1989. p. 41. A analogia das duas mãos do Pai é de Santo Irineu de Lião, que a utiliza se referindo à economia da salvação trinitária na vida do ser humano (Adv. Haer, n. IV, 38, 4; V, 1, 3; 6,1; 28,4). “Deus será glorificado na sua criatura, conformada e modelada ao seu próprio Filho, pois, pelas mãos do Pai, isto é, por meio do Filho e do Espírito, o homem [...] torna-se semelhante a Deus” (Adv. Haer, n. V, 6, 1).

¹² O'DONNELL, 1989, v.70, n.1, p. 25.

¹³ EDWARDS, Denis. *Sopro de vida: uma teologia do Espírito Criador*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 113-114, 127.

¹⁴ O'DONNELL, 1989, v.70, n.1, p. 36.

O teólogo católico sul-africano Brian Gaybba (1939-2018) põe sobre Agostinho a responsabilidade de um profundo desenvolvimento da doutrina do *Filioque*, isto é, “a crença de que o Espírito procede do Pai *e do Filho*; do Espírito como o vínculo de amor unindo o Pai e o Filho; e o papel específico do Espírito como ‘dom’.” Essa doutrina, defendida pelo Ocidente, ocasionou uma série de embates com o Oriente, que a rejeitava. Para a teologia oriental, o Espírito procede do Pai *através* do Filho e não do Pai e do Filho.¹⁵ Tal acusação posta sobre Agostinho é devido ao seu desenvolvimento a respeito da Trindade, de que o Espírito é a ligação entre o Pai e o Filho. Podemos falar aqui de um arquétipo, posteriormente desenvolvido e resultado no *Filioque*, no pensamento de Agostinho.

Codina, contextualizando a questão, afirma que:

Resumindo muito brevemente o contexto da problemática do Espírito entre o Oriente e o Ocidente, recordemos que o credo de Niceia professa a fé no Espírito Santo e o de Constantinopla acrescenta que o Espírito é Senhor e vivificante e procede do Pai. Mais tarde, nos concílios III e IV de Toledo, para expressar claramente em contraste com os arianos da Espanha que o Filho é Deus, acrescenta-se ao credo Niceno-constantinopolitano que o Espírito procede do Pai e do Filho (*Filioque*). Séculos depois, por pressões sobretudo políticas, Roma acrescenta o *Filioque* ao credo latino, ato que o Oriente não aceita e que em 1054 será uma das causas da ruptura entre Oriente e Ocidente.¹⁶

Em relação aos recentes estudos sobre a processão do Cristo e do Espírito, no mistério trinitário, o jesuíta Ladaria afirma que alguns teólogos ortodoxos defendem uma simultaneidade da geração do Filho e da processão do Espírito Santo, uma relação mútua entre eles. Contudo, entendendo igualmente que há uma intervenção do Filho na processão do Espírito, esse que é do Pai e do Filho. Por outro lado, esclarece que a tendência católica a respeito da temática é destacar a compatibilidade e complementaridade dos dogmas do oriente com o ocidente. Afirma, igualmente, que a cristologia e a pneumatologia jamais podem ser separadas e que esta complexa relação não se limita a uma discussão apenas trinitária, mas igualmente está envolvida nos campos da cristologia, da antropologia, da eclesiologia e da teologia dos sacramentos. Para o teólogo, a principal questão é uma adequação da relação entre a cristologia e a pneumatologia. Por um lado, o Espírito é o Espírito de Deus e do Filho, o Espírito de Jesus, dom do Senhor ressurreto e, por outro lado, o Espírito atua na encarnação de Jesus, vindo e atuando sobre ele, o guiando e o acompanhando na evangelização, mas igualmente a preparando e a procedendo.¹⁷

¹⁵ GAYBBA, Brian. *The Spirit of love: theology of the Holy Spirit*. London: Geoffrey Chapman, 1987. p. 59, 72-78. “the belief that the Spirit proceeds from the Father *and the Son*; of the Spirit as the bond of love uniting Father and Son; and of the Spirit’s specific character as ‘gift’”.

¹⁶ CODINA, 2012, v. 44, n. 122, p. 79.

¹⁷ LADARIA, 2015, p. 355-360.

Ainda sobre os desenvolvimentos atuais, Codina nos informa que

após séculos de infrutuosas discussões, em um clima mais ecumênico, atualmente alguns teólogos do Oriente, como Evdokimov, chegam a admitir que se pode aceitar o *Filioque* se se completa com o *Spirituque*, isto é, com a afirmação de que o Filho é gerado pelo Pai com a presença amorosa do Espírito. Também da parte católica, F. X. Durrwell afirma que Deus é Pai e engendra o Filho pelo Espírito e isto se manifesta na teologia econômica ou *ad extra* enquanto Jesus nasce do Espírito e é ressuscitado pelo Espírito. O Pai engendra o Filho amando e o ressuscita amando, e esta potência divina é o amor, o Espírito de Deus é amor. Não há de pôr-se o Espírito em terceiro lugar, como uma Pessoa estéril: o Espírito nem é o começo, que corresponde ao Pai, mas tampouco é o final, está no começo e no final, pois o Pai engendra o Filho no Espírito, é coeterno com o Pai em seu engendramento e com o Filho em sua filiação. Não é estéril, é a própria fecundidade de Deus, por isto recebe dos fiéis a mesma honra e glória que o Pai e o Filho.¹⁸

A doutrina do *filioque* é minimalista a respeito do Espírito e cristomonista. Por outro lado, tanto os ocidentais quanto os orientais tentaram definir as procedências do Mistério trinitário por meio de especulações abstratas. Sobretudo a teologia ocidental, que tende à abstração, à busca pela definição e pelo entendimento da essência divina, à classificação da natureza divina. Como se houvesse no ser humano a capacidade de dominar e compreender plenamente a essência de Deus. Contudo, na vida de Jesus de Nazaré, a qual analisaremos no próximo capítulo, se nota a dinâmica do amor defendida pela teologia clássica (ocidental), do Espírito como o vínculo de comunhão entre o Filho e Deus Pai. Mas no âmbito vivencial, e não abstrato. Conhecemos a Trindade enquanto provamos do Espírito e, por mediação dele, de Jesus e do Pai. Assimilamos a dinâmica trinitária conforme experimentamos e vivemos nela. Assim, nos distanciando de uma ontologia fortemente abstrata, a chave do amor pode nos propiciar uma leitura da experiência que temos e das tradições que recebemos a respeito da vida de Jesus – e da Trindade. Não menos importante é tomarmos cuidado em relação à liberdade do Espírito. Como Amor, ele não é apenas o vínculo entre Amante e Amado, mas é a instância que possibilita existir Amante e Amado, que permite haver relação entre ambos. O Espírito sopra por onde quer (Jo 3,8) e não se prende a vínculos, embora os propicie, embora também os seja. Mesmo assim, expande a comunhão e os vínculos trinitários em nós.

Na época de São Basílio havia uma grande lacuna a respeito da doutrina sobre o Espírito Santo na Trindade. Ainda se questionava acerca de sua divindade e de sua participação na Trindade. O Bispo de Cesaréia, em seu *Tratado sobre o Espírito Santo*, defende a divindade do Espírito. Para ele, a fé em Deus de quem recusa o Filho é vã. Semelhantemente, cai-se em um vazio a suposta fé no Pai e no Filho de quem não aceita o Espírito, rejeitando-o. Logo, ao

¹⁸ CODINA, 2012, v. 44, n. 122, p. 79-80.

renegar o Espírito, se exclui da verdadeira adoração. Somente é possível adorar o Filho no Espírito Santo e apenas se pode invocar o Pai “no Espírito da adoção filial”. Além disso, “nem mesmo poderá possuir a fé, se não tiver o Espírito” (TSE, n. 27). Basílio teve como ponto dialético os arianos¹⁹, os macedônios²⁰ e os pneumatômacos²¹, que negavam a divindade do Espírito Santo. Contudo, morre um pouco antes do Concílio de Constantinopla.²²

Contextualizando o cenário,

a primeira menção de um debate sobre o Espírito Santo encontra-se na terceira carta de Atanásio ao bispo Serapião de Thmuis, por volta do ano 360. Até então, as ideias a respeito do Espírito Santo caracterizavam-se por incertezas. O próprio Concílio de Nicéia afirmava a plena divindade e consubstancialidade do Filho, mas proclamava somente a fé “no Espírito Santo”. Nenhuma palavra a respeito da natureza, da substância do Espírito Santo. É neste escrito a Serapião que Atanásio desenvolve os argumentos negando que o Espírito seja tão-somente uma criatura do Logos, como diziam os macedonianos. Atanásio dizia que era preciso reconhecer também para o Espírito Santo a consubstancialidade com o Pai e com o Filho. O ponto de vista de Atanásio era o mais explícito, até esse momento, sobre o reconhecimento da divindade do Espírito Santo.²³

Conforme temos dito, Congar sustenta categoricamente que “não há Cristologia sem Pneumatologia [e que] não há Pneumatologia sem Cristologia.”²⁴ Aliás, sem ambas não existe a possibilidade de se fazer teologia, tampouco há paterlogia, *teo-logia per si*. Ou seja, a teologia cristã se encontra com a Trindade desvelada na vida e, teologizar sem ela, apenas produz distorções debilitadas. Portanto, se a relação entre a cristologia e a pneumatologia está prejudicada, toda a reflexão e a vida eclesial está deficiente. Além do mais, uma adequação entre a cristologia e a pneumatologia desabrocham em uma rica, profunda e viva teologia.

Sobre a trindade econômica, Codina proclama que “uma visão que reduzisse o Espírito para depois da ressurreição de Jesus não daria plenamente conta do mistério do Espírito na

¹⁹ Sobre os arianos, nota n. 1.

²⁰ Conforme descreve a introdução da obra *Tratado sobre o Espírito Santo*, “Macedônio, bispo de Constantinopla, para defender a unidade de Deus, afirmava que o Espírito Santo está subordinado ao Pai e ao Filho, negando, consequentemente, a divindade do Espírito Santo. Segundo o historiador eclesiástico Sozomeno, para Macedônio, o Espírito Santo não tinha a mesma dignidade divina do Filho, sendo apenas um ministro, um intérprete, uma espécie de anjo a serviço de Deus”. BASÍLIO MAGNO, Santo, Bispo de Cesaréia. *Homilia sobre Lucas / Homilias sobre a origem do homem / Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 14). p. 83.

²¹ “Os pneumatômacos negavam que se pudesse glorificar o Espírito Santo *com* o Pai e *com* o Filho. O Espírito, diziam, não vem senão em terceiro lugar na invocação batismal. Ele é, portanto, inferior ao Pai e ao Filho e não se pode atribuir-lhe a honra que lhe é dada em algumas igrejas. Ora, os seres da mesma honra são co-numerados enquanto se subnumeram aqueles cuja dignidade é menor. Deve-se, portanto, subnumerar o Espírito ao Filho e ao Pai, e glorificá-lo após o Pai e o Filho, e não *com* ou *junto do* Pai e do Filho”. BASÍLIO MAGNO, 1998, p. 82-83.

²² BASÍLIO MAGNO, 1998, v. 14, p. 14-19.

²³ BASÍLIO MAGNO, 1998, v. 14, p. 83.

²⁴ CONGAR, Yves Marie-Joseph. *Palavra e o espírito*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 11.

criação e na história”.²⁵ Mais que isso, seria incompetente em ao menos tentar dar conta do ministério trinitário, visto que “o Espírito será sempre o Espírito de Jesus, as duas mãos do Pai são inseparáveis, filiação e processão coexistem eternamente em igualdade e reciprocidade de comunhão, a Fonte última é o Pai”.²⁶

Somente há *Palavra* se há *Vida*, e inversamente. Isto é, o Jesus Cristo, o *Verbo* divino e o Espírito Santo, a *Espiração* divina, estão sempre correlacionadas. O ministério e mistério de Jesus Cristo, juntamente com o ministério e mistério do Espírito e com o ministério e mistério do Pai, se encontram intimamente entrelaçados e não podem ser assimilados e provados um sem o outro. Ao provar de um, se prova também dos outros. Por isso, em relação à Trindade, a reflexão cristológica e paterológica precisam ser, primordialmente, pneumatológica. Em contrapartida, toda reflexão pneumatológica é necessariamente cristológica e paterológica. E, as demais disciplinas teológicas, são desdobramentos do encontro do ser humano com as relações trinitárias diante da realidade.

O documento *Select Questions on Christology* (1979), da Comissão Teológica Internacional, destaca a importância de se pesquisar o vínculo entre a cristologia e a pneumatologia, afirmando que a cristologia pneumática merece uma atenção especial. A comissão sublinha a necessidade de se dar o devido olhar a tal disciplina, ressaltando a riqueza do tema para novas investigações.²⁷ Felizmente, Congar escreve que existe uma reflexão cristológica promissora relativa à intervenção do Espírito no mistério de Cristo, citando inclusive, dentre outros, o teólogo britânico James D. G. Dunn.²⁸

Não obstante, essa reflexão precisa se desenvolver trinitariamente. Ademais, a teologia deve, essencialmente, se afastar da busca pela ontologia divina por meio de especulações abstratas relativas à Trindade. Por longos anos, desde o início da reflexão cristã, a teologia buscou explicar via especulações abstratas o Cristo junto ao Deus transcendente. Na intenção de compreender a essência divina, a teologia acabou desconsiderando a vida humana e a sua realidade. Em sua trajetória, deixou na margem a história e o Espírito e logo, também o Pai e o próprio Jesus de Nazaré. Se perdeu nas mais sofisticadas teorias ontológicas e se cegou ao Deus da Vida, ao Deus Pai presente na vida concreta do Filho que andou e anda entre nós, e do Espírito que está em nós. A humanidade de Jesus de Nazaré fora predominantemente suprimida

²⁵ CODINA, 2012, v. 44, n. 122, p. 77.

²⁶ CODINA, 2012, v. 44, n. 122, p. 80.

²⁷ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. *Select Questions on Christology* (1979). Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_en.html>. Acesso em: 06 jul. 2018.

²⁸ CONGAR, Yves Marie-Joseph. *O rio de vida corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Creio no Espírito Santo, 3). p. 224.

e o Espírito limitado à apenas uma força sobrenatural enviada após a Ressurreição e o Pentecostes. Embora cada qual com seus pontos dialéticos, isto é, com os seus interlocutores, os teólogos acabaram construindo teologias abstratas e, até mesmo, fechadas. Os cristãos alcançaram cristos idealistas e deixaram de lado Jesus de Nazaré.

Dissertando a respeito dos primeiros concílios, o historiador estadunidense Christopher Bellitto (1965) afirma que

os teólogos que se opunham a Ário e aos seus seguidores defendiam vigorosamente a divindade de Jesus, mas acabavam às vezes pecando pelo excesso, cometendo o mesmo tipo de erro no outro extremo, pois, ao enfatizarem excessivamente a divindade de Jesus, muitas vezes o faziam em detrimento de sua humanidade.²⁹

Conhecemos a Deus porque nos relacionamos continuamente com ele (Jo 14,17), dando também continuidade concreta às tradições dos que se relacionaram com ele anteriormente. Experimentamos a revelação da Trindade imanente enquanto provamos da Trindade econômica na espiritualidade e experiência concreta da vida. Querer definir e “dominar” a Trindade imanente – e a transcendente – foge da possibilidade e da capacidade humana.

1.1.2 A apofaticidade³⁰ e a experiência trinitária

O filósofo-teólogo judeu e alemão, Franz Rosenzweig (1886-1929), aclara que o princípio do saber de Deus é que de Deus nada sabemos. Para o combatente da Primeira Guerra Mundial, tampouco sabemos a respeito do homem e do mundo.³¹ Os três são elementos fundamentais da realidade. Em Rosenzweig, Deus – assim como o homem e o mundo – é “algo que está dado na realidade, mas cuja explicação de sua origem, de sua natureza própria, escapa do domínio da razão”³².

²⁹ BELLITTO, 2016, p. 34.

³⁰ “A teologia apofática ou ‘negativa’ se refere à prática de descrever Deus negando atributos particulares de Deus [...]. Como tal, está firmada em um princípio amplamente aceito na teologia cristã, a saber, que Deus, como o único, transcendente e não originado Criador de tudo que há, é por definição anterior a todas as categorias criaturas e, assim, não pode ser nem concebido e nem descrito em termos criaturas. [...] Talvez o maior proponente da teologia apofática, o escritor pseudônimo Dionísio, o Areopagita, argumentou que a teologia catafática [positiva] constitui-se um primeiro passo importante no discurso cristão sobre Deus, embora seja aquele que ultimamente deve ser deixado para trás pelo teólogo dedicado que, ao contemplar a inefável Divindade, deve se mover da presunção de conhecimento (teologia catafática) ao mistério do desconhecimento (teologia apofática)”. McFARLAND, Ian A. *Apophatic Theology*. In: TCDCT, p. 25-26.

³¹ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 2006. (Hermeneia, 43). p. 63. Sobre o não saber a respeito do homem e do mundo, conferir as páginas 81 e 103 da mesma obra.

³² BUENO, José Luiz. Por uma epistemologia do milagre: um estudo na obra de Franz Rosenzweig. *Último Andar*, São Paulo, n. 28, 2016.2, p. 118-124, 2016. p. 122.

O filósofo-teólogo critica a tentativa da filosofia, desde a Grécia Antiga até a sua contemporaneidade, de tentarem definir o suposto Todo da realidade. Por exemplo, afirma que a vitória do idealismo, através de sua lógica própria, independente da gramática, causou a demolição do edifício da realidade.³³ Para ele, o idealismo se afastou da ideia da Revelação e ignorou a linguagem como instrumento, pois não tinha confiança nela. Logo, ignoraram também esta voz que ressoa no ser humano, mesmo que aparentemente sem fundamento, mas bem real. Assim, a linguagem foi trocada por um artefato, pois não fornecia fundamentos, contas e calculabilidade, o que o idealismo exigia. A lógica, seu artefato, ofereceu ao idealismo tudo isso. Todavia, não pode oferecer o que a linguagem possui, o seu enraizamento na realidade. Assim, ao se entregar inteiramente à lógica, seu produto, o idealismo perdeu o contato com a existência da vida, exatamente aquilo que prometeu basear e compreender.³⁴

Segundo Rosenzweig, através de uma lógica fabricada para seus próprios fins, a filosofia e, sobretudo a idealista, presumiram terem compreendido o “Todo” da realidade, por meio de suas sistematizações. Talvez, se Rosenzweig fosse um teólogo cristão, provavelmente olharia com os mesmos olhos para grande parte da teologia cristã e dos cristãos que possuem orgulho de entender sobre o “Todo”, quando não colocam a si mesmos como esse “Todo”. Por conseguinte, assim como os idealistas rejeitaram a linguagem, a raiz da realidade e, igualmente, a realidade, de forma semelhante fazem os cristãos quando descartam a vida, o mundo, Deus, os seres humanos, e até mesmo a fonte de sua fé, os Evangelhos, em favor de seus dogmas próprios, criados com específicos propósitos, mas que foram, infelizmente, absolutizados. Se os dogmas são *absolutos*, uma realidade *em si e por si*, eles não dizem nada e nem possuem relação com a realidade. Mas se possuem alguma *relação*, não são *absolutos*.

³³ ROSENZWEIG, 2006, v. 43, p. 185, 189.

³⁴ ROSENZWEIG, 2006, v. 43, p. 190-191.

São Gregório Palamas (1296-1359), monge do Monte Atos³⁵ e, posteriormente, arcebispo de Tessalônica, expõe três distintas realidades de Deus. Essência, *hypostasis* e energias.³⁶

A respeito das energias, a teóloga Mary Cunningham, professora da Universidade de Nottingham, afirma que

as “energias divinas” são definidas na teologia ortodoxa como a atividade de Deus tanto na criação do universo quanto no contínuo envolvimento ou imanência no mesmo. O conceito tem suas raízes no pensamento de Aristóteles, mas foi posteriormente refinado por filósofos mais tardios incluindo Fílon de Alexandria (20 a.C-50d.C), Plotino (204-270) e Porfírio (aprox. 230-aprox. 310), como também por vários pensadores patrístico gregos. Fílon foi o primeiro a descrever o modo de existência de Deus na forma de uma tríade consistindo na essência divina (*ousia*), nos poderes (*dynameis*) e nas energias (*energeiai*). As energias divinas, enquanto não participam da natureza essencial de Deus, são sinais e impressões no mundo criado por meio do qual ele pode ser vislumbrado. Na teologia cristã, a antinomia entre um Deus incriado e eterno e o universo criado tem, desde tão cedo quanto o segundo século (quando a doutrina da *creatio ex nihilo* foi tornada explícita pela primeira vez), colocado a questão de como qualquer relação entre ambos é possível. Em relação à essência divina, Deus apenas pode ser descrito por terminologia apofática, enquanto inacessível e incognoscível. De acordo com pensadores patrísticos gregos, que foram influenciados por Fílon, as energias divinas são os aspectos da existência divina que pode ser nomeada. Os Padres Capadócijs, por exemplo, acreditavam que elas são os poderes ativos de Deus que podem ser discernidos através da meditação nas obras de Deus. Assim, palavras como “Senhor”, “Mestre”, “Luz” e “Verdade” designam não a essência incognoscível de Deus, mas sim as energias de Deus que, como os raios do sol, são perceptíveis ao ser humano no mundo criado. O teólogo siríaco do sexto século Dionísio, o Areopagita, adaptou esse conceito a uma estrutura neoplatônica, vendo as energias divinas como a força que flui para cima e para baixo entre Deus e a criação. No sétimo século, Máximo, o Confessor, desenvolveu essa ideia em termos do conceito de *logoi*, isto é, as qualidades dadas por Deus que definem as criaturas em suas particularidades e que as permitem a originar, crescer e atingir os seus objetivos apropriados. Cerca de um século depois, João Damasceno também enfatizou a distinção entre essência e energias divinas, insistindo que, enquanto a primeira é incognoscível, as energias divinas iluminam a criação, refletindo a glória eterna de Deus. Desenvolvimentos ulteriores do entendimento ortodoxo da presença de Deus na criação, e a distinção entre sua essência e energias, ocorreram no décimo quarto século durante o debate entre Gregório Palamas, um monge atonita e arcebispo de Tessalônica, e o monge calabrês Barlaão (aprox. 1290-1348). Essa controvérsia foi inspirada por um crescente foco na maneira na qual o ser humano pode alcançar a união com Deus por meio da oração hesicástica. Se a essência de Deus, que é

³⁵ “O Monte Atos está no centro do mundo monástico ortodoxo. Frequentemente chamado de ‘A Montanha Santa’, é na verdade uma península, a mais setentrional de três penínsulas estendendo-se ao Mar Egeu a partir da costa leste de Calcídica, Grécia. A península culmina em um pico de 6350 pés [aproximadamente 1935 metros], o Monte Atos, que compartilha seu nome com toda a península. [...] O Monte Atos preserva uma diversidade de arte, arquitetura e manuscritos bizantinos e pós-bizantinos. Seu tesouro menos tangível é a tradição viva de espiritualidade hesicástica, transmitida pessoalmente através dos séculos de ancião para discípulo. O hesicismo é a cultivação de silêncio interior (grego *hēsychia*) por meio de várias práticas ascéticas e a recitação focada na oração de Jesus. O hesicismo fornece a fundação para os escritos teológicos de Gregório Palamas, que foi um monge atonita antes de se tornar arcebispo de Tessalônica”. PARSENIOS, George L. *Athos, Mount*. In: TCDCT, p. 42-43.

³⁶ BARBOSA, Fabrício Veliz. *A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann como contribuição para o diálogo inter-religioso*. 2018. 350 f. (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia; Faculty of Theology and Religious Studies, Katholieke Universiteit Leuven. Belo Horizonte, 2018. p. 37-38.

compartilhada pelo Pai, Filho e Espírito Santo, é incognoscível, como podem místicos experienciar um senso de participação no ser divino? Como, para colocar isso biblicamente, podem eles se tornarem “participantes da natureza divina” (2 Pe 1,4)? Palamas, construindo sobre uma tradição teológica que era nesta altura bem estabelecida, descreveu essa força dinâmica como as “energias” de Deus. Essas energias não são a essência, ou o imutável ser, da Divindade trinitária; ao contrário, elas emanam de Deus como os raios do sol. Palamas utiliza vários termos para descrever as energias divinas, incluindo “divindades”, “luz incriada” e “graça”. Conforme aponta V. Lossky (1903-1958), “as energias podem ser descritas como aquele modo da Trindade que é exterior a sua essência inacessível. Deus, assim, existe tanto em sua essência quanto do lado de fora de sua essência” (*Mys.* 73).³⁷

Segundo o monge bizantino, não experimentamos a essência de Deus e muito menos podemos explicá-la, pois se uníssemos a Deus nessa realidade, assim como a Trindade se encontra unida, passaríamos ao estado de sermos Deus. Para ele, a questão da *hypostasis* se limita ao que ocorreu na encarnação, relativa à natureza humana e divina de Jesus Cristo. Logo, experimentamos somente as energias de Deus e por elas somos unidos a Deus.³⁸ Palamas nos informa que qualquer conhecimento que temos e/ou que venhamos ter de Deus se dá pelas energias – divino poder, operações, atividades – não-criadas comuns do Pai, do Filho e do

³⁷ CUNNINGHAM, Mary B. *Energies, Divine*. In: TCDCT, p. 163. “The ‘divine energies’ are defined in Orthodox Theology as the activity of God both in the creation of the universe and in God’s continuing involvement, or immanence, therein. The concept has its roots in Aristotle’s thought, but was further refined by later philosophers including Philo of Alexandria (20 BC-AD 50), Plotinus (204-70), and Porphyry (ca 230-ca 310), as well as by various Greek patristic thinkers. Philo was the first to describe God’s mode of existence in the form of a triad consisting in the divine essence (*ousia*), powers (*dynamais*), and energies (*energeiai*). The divine energies, while not participating in God’s essential nature, are signs or impressions in the created world through which he may be glimpsed. In Christian theology, the antinomy between and uncreated and eternal God and the created universe has, from as early as the second century (when the doctrine of *creation ex nihilo* was first made explicit), posed the question of how any relationship between the two is possible. With respect to the divine essence, God can only be described by apophatic terminology as inaccessible and unknowable. According to Greek patristic thinkers, who were influenced by Philo, the divine energies are the aspects of divine existence that can be named. The Cappadocian Fathers, for example, believed that they are the active powers of God that can be discerned by meditating on God’s works. Thus, words such as ‘Lord’, ‘Master’, ‘Light’, and ‘Truth’ designate not God’s unknowable essence, but rather God’s energies which, like rays of the sun, are perceptible to human beings in the created world. The sixth-century Syrian theologian Dionysius the Areopagite adapted this concept to a Neoplatonic structure, seeing the divine energies as the force that flows both down and up between God and creation. In the seventh century Maximus the Confessor developed this idea in terms of the concept of *logoi*, that is, the God-given qualities that define creatures in their particularity and allow them to originate, grow, and attain their appropriate goals. About a century later, John of Damascus also stressed the distinction between the divine essence and energies, insisting that, whereas the former is unknowable, the divine energies illumine creation, reflecting the eternal glory of God. Further development of the Orthodox understanding of God’s presence in creation, and the distinction between his essence and energies, occurred in the fourteenth century during the debate between Gregory Palamas, an Athonite monk and archbishop of Thessalonica, and the Calabrian monk Barlaam (ca 1290-1348). This controversy was inspired by an increasing focus on the manner in which human beings may achieve union with God through hesychastic prayer. If God’s essence, which is shared by Father, Son, and Holy Spirit, is unknowable, how can mystics experience a sense of participation in divine being? How, to state this biblically, can they become ‘participants of the divine nature’ (2 Pet. 1:4)? Palamas, building on a theological tradition that was by now well established, described this dynamic force as the ‘energies’ of God. These energies are not the essence, or unchanging being, of the Trinitarian Godhead; rather, they emanate from God like rays from the sun. Palamas uses various terms to describe the divine energies, including ‘divinities’, ‘uncreated light’, and ‘grace’. As V. Lossky (1903-58) puts it, ‘The energies might be described as that mode of existence of the Trinity which is outside of its inaccessible essence. God thus exists both in his essence and outside of his essence’ (*Mys.* 73)”.

³⁸ BARBOSA, 2018, p. 37-38.

Espírito Santo (DOB, n. XLI.). Fala-se de energias trinitárias experienciais em contraste com especulações abstratas quanto à essência e hipóstase divina. O primeiro caminho está iluminado pela vida ao mesmo tempo que o segundo aparenta ser obscuro via imaginação.

O filósofo polonês Paweł Rojek (1981) nos esclarece a respeito de Palamas e de seu pensamento. Nas Escrituras, a união do ser humano com Deus é descrita de diversas formas. Nelas somos descritos como templos, filhos e herdeiros de Deus. Aliás, até mesmo como *deuses* (2 Cor 6,16; Jo 1,12; Gl 4,7; Rm 8,17; Jo 10,34). Mesmo inacessível, Deus compartilha de *si mesmo* com suas criaturas de alguma maneira.³⁹ Os monges piedosos bizantinos, chamados de hesicastas, haviam desenvolvido uma técnica de oração em que se concentrava a mente e o corpo em silêncio. Alguns, que a praticaram por longos períodos de oração, afirmaram que “experienciaram uma visão da ‘luz divina’”.⁴⁰ Essa revelação e deificação cristã é entendida por Palamas como realidades que os monges do Monte Athos experimentaram e não apenas como teorias. Assim, “os hesicastas acreditavam que durante suas orações Deus havia verdadeiramente se revelado e realmente deificado eles [e,] a fim de explicar a possibilidade de revelação e deificação, Palamas introduziu a distinção entre essência e energias”.⁴¹

Logo “Deus, portanto, tem a essência desconhecível e inacessível, e a energias conhecíveis e acessíveis.”⁴² O monge considera que Deus consiste, além de uma essência e três hipóstases, de muitas e talvez, de infinitas energias. Essas são distintas e não separadas da essência, são realmente Deus, mas não ele em *si mesmo*. Sendo possível acessá-lo e conhecê-lo por elas. A essência, mesmo as transcendendo, as ultrapassando e as extrapolando, é manifesta e expressa, se faz presente nas energias. As energias são *realidades*, como a luz não-criada e os dons do Espírito; são *atributos*, como a vida, a imortalidade e o infinito; são *operações*, tais como a presciência, a providência e o ato de criar. “Por um lado, a revelação consiste na manifestação das energias e, por outro, a deificação significa compartilhar as energias.”⁴³ Nesse sentido, a deificação⁴⁴ é a união dos cristãos com Deus pela participação nas

³⁹ ROJEK, Paweł. The Logic of Palamism. *Studia Humana*, Rzeszow, v. 2:2, p. 3-25, 2013. p. 7.

⁴⁰ ROJEK, v. 2:2, 2013, p. 4. “experienced a vision of ‘divine light’”.

⁴¹ ROJEK, v. 2:2, 2013, p. 7. “Hesychasts believed that during their prayers God truly revealed Himself and really deified them. [...] In order to explain the possibility of revelation and deification, Palamas introduced the distinction between essence and energies”.

⁴² ROJEK, v. 2:2, 2013, p. 7. “God therefore has the unknowable and inaccessible essence, and knowable and accessible energies”.

⁴³ ROJEK, v. 2:2, 2013, p. 7-8. “On one hand, revelation consists of energies’ manifestation, and on the other, deification means sharing the energies”.

⁴⁴ “Deificação, também denominada ‘divinização’ ou ‘teose’, tornou-se objeto de estudo intensivo. Até meados do século XX, foi considerada como um tópico esotérico peculiar à teologia ortodoxa. [A partir de 1938, algumas publicações] estimularam uma renovação do interesse na deificação dentro do mundo ortodoxo. Uma consequência disso foi que teólogos ocidentais também começaram a ver na deificação um enriquecimento possível de sua própria teologia. Teose não é um conceito simples. Se refere, primeiro, a um amplo tema teológico a respeito da

energias trinitárias pelas quais, em uma espécie de teurgia trinitária, se tornam “deuses” por participação.

O ser humano nada sabe e nada compreende da essência de Deus. Até mesmo descrever as duas primeiras realidades divinas, como fez Palamas ao falar sobre as uniões da essência divina e da hipóstase de Cristo é um salto, já que é difícil falarmos daquilo que nada sabemos. Nada sabemos quanto à essência da Trindade! Logo, a sua transcendência e imanência são uma incógnita bem estabelecida. Essência e hipóstase são nomenclaturas de matrizes gregas, utilizadas para falar sobre a vida interior de Deus. Para os contemporâneos, são categorias um tanto quanto complexas, abstratas e obscuras. Por outro lado, por mediação de suas energias, experimentamos, provamos, experienciamos e conhecemos a Trindade. Conhecemos no nível do se relacionar, da mesma forma que um ser humano conhece o outro enquanto se relacionam, ao mesmo tempo em que nada sabem a respeito um do outro. Provamos a Trindade – o Pai, o Filho e o Espírito – por meio de suas energias. Diretamente, o Espírito nos dá acesso ao Filho e ambos ao Pai pelas suas energias divinas que nos cercam na vida concreta, energias presentes no cosmo e na humanidade. Deus é um mistério insondável que é continuamente desvelado e revelado nas energias divinas e trinitárias presentes na vida, na história, no cosmo.

Ademais, devido às múltiplas formas da graça em relação a nós, graça concedida aos suplicantes por bondade, conforme a sua multiforme sabedoria (cf. Ef 3,10), a Escritura designa o Senhor por muitas outras denominações. Ora ela o denomina pastor, ora rei; ora ainda médico, esposo, caminho, porta, fonte, pão, machado, pedra. Estes nomes, porém, não designam a natureza, mas, como já disse, a múltíplice energia que ele transmite, por misericórdia para com a sua própria obra, àqueles que a pedem, em suas particulares necessidades (TSE, n. 17).

economia divina, um tema encapsulado na chamada ‘fórmula de troca’: a Palavra ‘se fez humana para que sejamos feitos divinos’ (Atanásio, *Inc.* 54)”. RUSSEL, Norman. *Deification*. In: TCDCT, p. 132. O significado da divinização se desenvolveu ao longo do pensamento cristão e possui uma grande diversidade. A título de exemplo, citemos os padres capadócijs (séc. IV). “A ênfase deles é sobre a dimensão moral da deificação, a ascensão da alma a Deus. Apenas o corpo assumido pelo Logos é deificado literalmente. Gregório de Nazianzo cunhou o termo ‘teose’ (do verbo *theoō*, ‘deificar’) para expressar o senso de crescimento espiritual da humanidade para com Deus. Basílio de Cesaréia reserva o termo ‘deuses’ exclusivamente para nosso estado escatológico. Gregório de Níssa nem mesmo usa a linguagem de deificação do ser humano, preferindo falar de ‘participação’ como a maneira em que aprofundamos nossa relação com Deus.”. RUSSEL. *Deification*. In: TCDCT, p. 133. Norman Russell, um estudioso e tradutor independente, especialista dos pais gregos, afirma que “Simão, o Novo Teólogo (949-1022) e Gregório Palamas (1296-1359) enfatizaram o lado experiencial da deificação. Para Simão, teose é uma antecipação do paraíso, uma recuperação da semelhança original perdida na queda. A suprema imagem da teose vem a ser aquela da participação na luz divina. [...] Participação na luz divina também é um tema central em Gregório Palamas. A controvérsia hesicastas foi centrada na sua explanação de como tal participação se realiza. Visão é participação. [...] Aqueles que são deificados, pela graça, por meio da participação nas energias, se tornam *homothēoi* (totalmente um com Deus), *anarchoi* (sem início) e *ateleutētoi* (sem fim). Eles não se transformam no que Deus é na essência de Deus, mas através das energias divinas eles vieram a partilhar nos atributos de Deus. Em seus sermões para o povo de Tessalônica, Palamas apresenta uma versão inteiramente mais tradicional de teose. Mas em seus trabalhos polêmicos, ele desenvolve uma epistemologia que tenta preservar uma antinomia fundamental: o apofatismo e a comunhão divina e humana”. RUSSEL. *Deification*. In: TCDCT, p. 134.

A manifestação divina ao ser humano é sempre contingencial e, em cada contingência específica, uma forma é assumida. Logo, as energias de Deus manifestam o Mistério do mundo, o divino, conforme o estado e a necessidade do seu povo. Por isso, Deus é nomeado de diversas maneiras em diversos locais. E, em cada relatividade, em cada ambiente, o Espírito Santo, que está em nós, nos ilumina e nos abre ao seu mistério.

Conforme está escrito: “Em tua luz nós vemos a luz” (Sl 35,10), isto é, com a iluminação do Espírito, veremos “a luz verdadeira que, vindo ao mundo, ilumina todo homem” (Jo 1,9). Assim, em si ele mostra a glória do Unigênito, e aos verdadeiros adoradores ele concede o conhecimento de Deus. Ora, o caminho do conhecimento de Deus estende-se do Espírito, que é um, pelo Filho que é um, até o Pai que é um, e vice-versa, a bondade natural e a santidade natural, e a dignidade real partem do Pai, pelo Filho, até o Espírito (TSE, n. 47).

Por causa do Espírito, experimentamos e vivemos juntamente com a Trindade. Embora ninguém, além do Filho, tenha visto a Deus, que é Espírito (Jo 1,18; 4,24), e também nós não o vimos, participamos da natureza divina (2 Pe 1,4), das energias manifestadas a nós. Assim, conseguimos ver o eterno poder e a divindade por meio da criação (Rm 1,20) e, mais ainda, podemos participar e conhecê-la pelo Espírito. Porém, isso não quer dizer que o ser humano entende e compreende Deus, a sua essência. “Mas na minha opinião, é impossível expressá-lo, e ainda mais impossível concebê-lo”,⁴⁵ conforme afirma São Gregório de Nazianzo (329-390).

Panikkar afirma que quase por cinco décadas defendeu que todo ser é uma cristofania, sendo que para ele a natureza da realidade, que por sua vez é uma polaridade não-dualista entre o transcendente e o imanente, se mostra presente em todas as suas manifestações.⁴⁶ Se Panikkar fala de cristofania, falamos de trinitaríofania, das energias trinitárias manifestadas à e presente na realidade, sendo essa uma forma de nomear a manifestação da Trindade.

A teóloga americana Karen Kilby (1964) afirma que as noções que aparentemente temos, como processões, relações e a *perichoresis*, são maneiras técnicas pelas quais articulamos a nossa inabilidade em saber. “Termos como ‘processões’, ‘relações’ e ‘*perichoresis*’ podem ser considerados mais maneiras técnicas de articular nossa inabilidade de entender do que ricos recursos conceituais que lançam alguma luz na Trindade”.⁴⁷ Por

⁴⁵ GREGORY OF NAZIANZUS *apud* KILBY, Karen. Is an Apophatic Trinitarianism Possible? *International Journal of Systematic Theology*, v. 12, n. 1, p. 65-77, jan., 2010. p. 65. “But in my opinion it is impossible to express him, and yet more impossible to conceive him”.

⁴⁶ PANIKKAR, Raimon. *Christianity: Part two: A Christophany*. New York: Orbis, 2016. (Opera Omnia, 3/2). p. 118. Sobre a cristofania no pensamento de Panikkar, conferir da página 110 até a 142 da obra aqui citada.

⁴⁷ KILBY, 2010, v. 12, n. 1, p. 67-68. “terms such as ‘processions’, ‘relations’ and ‘*perichoresis*’ might be considered technical ways to articulate our inability to understand rather than rich conceptual resources which shed some light on the Trinity”.

consequente, os longos discursos e as robustas teologias trinitárias são enunciados abstratos. Não que não sejam válidos, pois certamente foram escritos por razões. Porém, são maneiras de falar do que nada se sabe. Da mesma maneira que uma formiga não conhece a anatomia humana, o ser humano não conhece a essência divina, que denominam de Trindade imanente e/ou transcendente.

A respeito de abstração, Kilby defende que

na teologia também pode ocorrer um processo de abstração – descrever Deus como três pessoas e uma substância, por exemplo, deve certamente ser contado como estando em um nível de abstração maior do que descrever Deus como Pai, Filho e Espírito, que por sua vez pode bem ser uma formulação bastante abstrata em relação aos evangelhos, as epístolas e assim por diante.⁴⁸

Certamente, há níveis de abstrações. Algumas ainda possuem ligações com a vida e a sua importância. E, em certos níveis, o obscurantismo vai tomando conta do enunciado e o distanciamento o deixa obsoleto. No entanto, embora possam estar conectadas, existe uma diferença fundamental entre uma abstração e uma experiência. Quando se trata dos Evangelhos, por exemplo, da confissão existencial e comunitária de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, se parte da concretude da vida, da experiência. Como veremos no próximo capítulo, quando Jesus se refere a Deus como Pai, ele não está fazendo uma abstração, pois esta referência parte de sua vida concreta. Isso está bem distante de, por exemplo, uma tentativa abstrata de definir o que se dá dentro do interior da Trindade. Aparece ser mais apropriado, no que diz respeito a expressão trinitária, falar de uma nomeação a partir da experiência cristã do que simplesmente uma abstração, embora haja alguma especulação.

Além disso, a teóloga também nos alerta

sobre o perigo da idolatria, sobre a possibilidade de ser tão robusto, tão confiante de que sabemos o que estamos falando a respeito quando falamos sobre a Trindade, que estamos, de fato, projetando nossas mais agradáveis ideias em Deus e fazendo essas o objeto de nossa adoração.⁴⁹

Existe sempre um perigo em construir novos bezerros de ouro, de querer contemplar o divino lógica e sistematicamente, pois ambos colocam o ser humano em situação de conforto e

⁴⁸ KILBY, 2010, v. 12, n. 1, p. 69. “In theology there can also take place a process of abstraction – to describe God as three persons and one substance, for instance, must surely be counted as sitting at a level of abstraction higher than describing God as Father, Son and Spirit, which in turn may well be a rather abstract formulation in relation to the gospels, epistles and so on”.

⁴⁹ KILBY, 2010, v. 12, n. 1, p. 66. “about the danger of idolatry, about the possibility of being so robust, so confident that we know what we are talking about when we talk about the Trinity, that we are in fact projecting our most pleasing ideas onto God and making those the object of our worship”.

segurança. Contudo, não é por um instrumento fabricado por nós mesmos, um artefato, um ídolo, um enunciado, que devemos recorrer e minimizar o Mistério do mundo.

Kilby defende que

justo o suficiente, alguém poderia dizer que a Trindade é um mistério e ninguém gostaria de negar isso. Porém, certamente é justo querer *contemplar* esse mistério. Certamente este é precisamente o papel da teologia: se a Trindade está no coração do cristianismo, então como se pode negar que olhar para ela, tentar obter alguma compreensão, mesmo que obscura e imperfeita, deve ser um dos mais altos objetivos da teologia? [...] O Espírito permite-nos contemplar o Pai no Filho. Essa é a estrutura fundamental da contemplação cristã.⁵⁰

Contudo, diante da longa abstração da teologia, um rumo diferente foi tomado na modernidade. Rompendo-se com teologias de natureza abstratas e com o Cristo da Fé, nasce na modernidade a busca, de certa maneira também especulativa, pelo Jesus histórico, pelo Jesus de Nazaré. Analisaremos, panoramicamente, tais correntes e como elas surgiram.

1.2 Um panorama da busca pelo Jesus histórico

Na virada da modernidade houve uma mudança de cosmovisão e juntamente com ela também mudou o modo de compreender Jesus Cristo. O jesuíta espanhol Carlos Palácio (1942) ilumina essa transição, ensaiando que primeiramente a fé cristã fora interpretada dentro de uma visão “*ordenada* do mundo (o cosmo)”, visão helenística. Nela o conceito central era a *natureza* e o seu sentido estava referenciado em Deus, visão pela qual a teologia buscou os meios teóricos utilizados na cristologia. Tentou-se compreender Jesus por meio do Deus ontológico e por causa disso, ocorreu “a transposição *metafísica* da pessoa *concreta* de Jesus. A sua vida humana, a sua história real, desapareceram na conceitualização das ‘naturezas’.”⁵¹ Porém, o paradigma moderno mudou a forma de ver e buscar pela pessoa de Jesus Cristo.

1.2.1 A virada da modernidade e o surgimento de uma nova questão

⁵⁰ KILBY, 2010, v. 12, n. 1, p. 71-72. “Fair enough, one might say, the Trinity is a mystery, and no more would want to deny this. But surely it is right to want to *contemplate* the mystery. Surely this is precisely the role of theology: if the Trinity is at the heart of Christianity, then how could one deny that gazing upon it, trying to gain some grasp, however dim and imperfect, must be one of theology’s highest aims? [...] The Spirit allow us to contemplate the Father in the Son. This is the fundamental structure of Christian contemplation.”

⁵¹ PALÁCIO, Carlos. Que significa crer em Jesus Cristo hoje? Preâmbulos para uma fé sensata e responsável. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 41-54, 1º sem, 1997. p. 42.

O teólogo protestante Paul Tillich (1886-1965) defende que as filosofias de homens como Platão, Aristóteles, dos estoícos etc. se baseavam em circunstâncias e necessidades existenciais, questionamentos sérios para quais suas filosofias se faziam “respostas salvadoras.” De forma semelhante, a igreja também se utilizou de categorias compreensíveis para os seus interlocutores.⁵²

É claro que se tratava de helenização. Mas, que outra coisa poderia ter acontecido? Os pagãos não eram judeus; os conceitos judaicos não eram muito conhecidos, nem mesmo nos círculos de João Batista e de Jesus. Lendo os Rolos do Mar Morto, encontramos lá conceitos do Antigo Testamento, mas muito mais do período intertestamentário oriundos de movimentos apocalípticos. Até o judaísmo se adaptara à nova situação. Não teria sido possível outra atitude se judaísmo e cristianismo quisessem sobreviver.⁵³

Com a mudança de cosmovisão na modernidade, as perguntas mudaram. Segundo Palácio, ela deixou de ser ontológica. “O mundo não é mais a repetição cíclica de uma ordem ‘natural’ e eterna[,] mas é *história*; a natureza deixa de ser a expressão de uma realidade fixa e querida por Deus e se torna o conjunto de leis físico-matemáticas que regem o universo.” Mesmo com suas falhas, essa cosmovisão demonstrou o protagonismo da vida humana e histórica de Jesus. O teólogo ainda destaca que a humanidade de Jesus, a sua vida concreta, são essenciais para a fé e até mesmo para a compreensão cristã de Deus. Não obstante, expõe que essa foi perdida no consciente eclesial e que impera no inconsciente e no imaginário cristão uma visão mítica de Jesus. O jesuíta defende que “não se pode ocultar a humanidade de Jesus para proteger a transcendência de Deus”.⁵⁴

⁵² TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 2010. p. 226. A função dos dogmas e das doutrinas, da teologia sistemática é, apropriando das nomenclaturas utilizadas pelo teólogo italiano Giuseppe Barbaglio (1934-2007) a respeito da modalidade teológica de Paulo, provocar a partir de provocações. BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia*. In: MARGUERAT, Daniel; KAESTLI, Jean-Daniel; DETTWILER, Andreas. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 73-112. Ou seja, responder as perguntas feitas e dadas nas situações concretas. Foi isso que os padres fizeram no contexto helenístico. Contudo, o problema foi que, ao tentar traduzi-los em uma linguagem acessível ao helenismo, como exploramos no tópico anterior, a teologia se fechou na obscuridade da abstração. É necessário que a dogmática seja e esteja sempre *aberta*, sempre relativa à, buscando responder às indagações do seu tempo, do seu ambiente vital (*Sitz im leben*). Por isso o edifício dogmático foi desconstruído, pois ele não respondia às perguntas da cosmovisão moderna. Mesmo tendo sido importante em outros tempos, as suas portas estavam fechadas às novas perguntas realizadas. Quando se fala em abstração obscura é importante sublinhar que essa é obscura para nós que vivemos em um ambiente vital com uma cosmovisão diferente.

⁵³ TILLICH, 2010, p. 226. “Não devemos chamar esses conceitos de gregos, pura e simplesmente, porque o grego clássico não subsistiu além do segundo século antes de Cristo. Depois dessa época devemos falar em helenismo. O helenismo resulta da mistura de elementos gregos, persas, egípcios, judaicos, indianos e muitos outros grupos místicos. Trata-se de uma religiosidade expressa por meio de conceitos gregos, mas em sentido religioso transformado”.

⁵⁴ PALÁCIO, 1997, v. 1, n. 1, p. 42-43.

Palácio verifica que, por meio de métodos exegéticos, se possibilitou um acesso mais próximo ao Novo Testamento, que por sua vez abriu as portas para uma renovação cristológica. Nessa renovação, se pode perceber que a história de Jesus é uma história com conotação teológica. Portanto, uma leitura sem preconceitos dos Evangelhos, isto é, desprovida de conhecimentos prioristicamente definidos, mostraria que eles são “uma *história teologizada* de Jesus.” Felizmente, a reflexão teológica e a fé cristã têm se recuperado da conotação metafísica que deixou marginalizada a concretude, o acontecimento histórico de Jesus de Nazaré. Consequentemente, diante da nova cosmovisão, o edifício dogmático e doutrinal que serviu como refúgio da cristologia foi desconstruído.⁵⁵

Não porque o dogma e a doutrina não tenham mais lugar na cristologia, mas porque a intenção dos grandes Concílios não era substituir o evangelho pelo dogma; era traduzi-lo numa linguagem compreensível para o helenismo. Os dogmas são uma leitura do evangelho e a ele têm que voltar constantemente. Não são nem princípio nem fim. São balizas reguladoras de uma linguagem que tenta, bem ou mal, traduzir a experiência. A sua função é protegê-la no que tem de único e de original. Quando isso foi esquecido, quando o evangelho começou a ser lido a partir do dogma (o contrário seria o correto!), a história de Jesus, com o que ela significa para a existência cristã, foi desaparecendo aos poucos do horizonte da reflexão teológica e da própria vida cristã. É desse esquecimento que padece até hoje a cristologia.⁵⁶

Diante do novo paradigma, da cosmovisão moderna de mundo, face às novas perguntas realizadas, as categorias se fizeram supérfluas no seu abstratismo, no obscurantismo da excessividade cristológica e *logos*-lógica, no seu cristomonismo. Nasce assim a pesquisa, a busca pelo Jesus histórico. As três ondas exegéticas-teológicas da investigação e da volta – ou pelo menos, da tentativa – ao Jesus de Nazaré são as seguintes:⁵⁷

Ondas	Primeira onda	Segunda onda	Terceira onda
Nomenclatura	Investigação sobre a vida de Jesus	Nova busca pelo Jesus histórico	<i>Jesus Seminar</i> e etc.
Época	De 1768 até 1906	Entre 1950 até 1980	Desde 1985
Predomínio confessional	Teologia liberal protestante. Influenciada primeiramente pelo deísmo e, posteriormente, pelo iluminismo	Iniciou-se na teologia protestante por discípulos Rudolf Bultmann (1884-1976) ⁵⁸ . Depois, entrou na teologia católica	Aberta e ecumênica.

⁵⁵ PALÁCIO, 1997, v. 1, n. 1, p. 45-46.

⁵⁶ PALÁCIO, 1997, v. 1, n. 1, p. 45-46.

⁵⁷ PALÁCIO, 1997, v. 1, n. 1, p. 46,47; TILLICH, 2010, p. 96; DE MORI, Geraldo. Ensaio de sistematização dos atuais modelos/figuras do discurso cristológico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n. 112, p. 377-389, set./dez., 2008. p. 378-379; XAVIER, Luiz Felipe. *A primeira fase da investigação crítica sobre a vida de Jesus: uma compreensão da análise de Albert Schweitzer da primeira busca do Jesus Histórico*. 2007. 168 f. (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2007. p. 8.

⁵⁸ Por conta de sua peculiaridade, Bultmann não está *dentro* dessas ondas, pois se encontra *entre* as duas primeiras, sendo causador da segunda. Por defender a descontinuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, conjuntamente

Metodologia	Primazia do recente método exegético histórico-crítico	Métodos exegéticos modernos	Ferramentas sociológicas, antropológicas e culturais. Propõe-se a se aproximar do contexto de Jesus (judaísmo e a cultura mediterrânea)
Contexto geográfico predominante	Europa	Europa	Estados Unidos
Conotação	Antidogmática e antieclesial	Continuidade entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”	Pluralista
Alguns expoentes	Hermann Samuel Reimarus (1694-1768); David Friedrich Strauss (1808-1874); Adolf von Harnack (1851-1930)	Joachim Jeremias (1900-1979); Ernst Käsemann (1906-1998)	Robert W. Funk (1926-2005); John Dominic Crossan (1934); Ed Parish Sanders (1937)

A primeira onda se inicia no século XVIII. Em 1768, o poeta, filósofo e teólogo, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), figura clássica do iluminismo, editou uma obra do historiador Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). A obra, que colocou em xeque os evangelhos sinóticos e a sua confiabilidade, causou uma enorme reviravolta, uma revolução na teologia protestante. Foi assim que, na metade do século XVIII, na Alemanha, a crítica histórica iniciou a busca pelo Jesus histórico, com Lessing publicando fragmentos da pesquisa do falecido historiador.⁵⁹

Reimarus era também um filósofo alemão, expoente do deísmo, e defendia uma visão racionalista da religião. Segundo a sua perspectiva, os evangelhos não deveriam ser vistos como documentos históricos. Ele também distinguia a pregação de Jesus da fé dos seus discípulos. Isto é, os relatos não tinham compromisso com o personagem histórico, com o que ele fez e disse, tendo assim uma tensão e uma discrepância do Jesus histórico com os relatos evangélicos. O deísta defendia uma relação de Jesus com o seu ambiente judaico, como um profeta apocalíptico que centralmente pregara a proximidade iminente do Reino dos Céus, um reino terreno esperado pelos judeus e o chamado à penitência. Com o fracasso, na crucificação, os discípulos teriam transformado o Jesus crucificado em um messias ressurreto, colocando tal invenção nos evangelhos.⁶⁰

com a impossibilidade de chegarmos ao primeiro, o teólogo alemão protestante vai além da primeira onda e ocasiona a segunda, que surge com a reação de seus alunos a sua perspectiva. Posteriormente, voltaremos ao seu pensamento.

⁵⁹ TILLICH, 2010, p. 96-97, 115. A coleção se chama *Wolfenbüttel Fragments*, fragmentos de Wolfenbüttel, em referência à pequena cidade alemã onde Lessing foi bibliotecário.

⁶⁰ SILVA, Jonas Euflasino da. *Jesus e sua relação com os fariseus*: um estudo a partir da pesquisa histórica e do Evangelho segundo Mateus. 2016. 130f. (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2016. p. 16-17.

Tillich esclarece o ambiente vital do século XVIII. Indagam-se sobre a veracidade ou falsidade, a respeito da confiabilidade dos relatos da vida de Jesus. Tendiam-se para a veracidade histórica os teólogos cristãos que, diante da crítica, tentavam validar o material como histórico. Havia alguns críticos que fervorosamente buscavam comprovar que, historicamente aceitável, pouca coisa havia ali. Outros tendiam a visão de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) de que se os evangelhos não fossem fontes históricas confiáveis, ainda sim, continham valor religioso. “Não lhes importava essa incerteza a respeito das narrativas bíblicas da vida de Jesus, pois sempre haveriam de ter valor simbólico. [...] Tratava-se apenas de um outro tipo de linguagem em oposição à linguagem comum empírica”.⁶¹

David Friedrich Strauss (1808-1874), teólogo protestante e filósofo alemão, aplicou o conceito de mito à vigente busca. Defendia que a visão mítica sobre Jesus constituía uma síntese, tendo em mente a conotação hegeliana, “das interpretações supranaturalistas e racionalistas.” Mito não seria necessariamente uma construção meramente fraudulenta, mas “um processo inconsciente da imaginação mítica [,] uma saga poética não intencional.” Inovou ao considerar o evangelho de João como o menos confiável historicamente e se valia da relação literária entre os relatos evangélicos nas suas pesquisas.⁶²

Tillich destaca que Strauss escreveu dois livros chamados *Vida de Jesus*. No primeiro, demonstrou que os até então conhecidos como autores dos evangelhos não eram os seus autores e “tentou mostrar que as histórias do nascimento e da ressurreição de Jesus eram símbolos destinados a expressar a identidade eterna dos elementos essenciais em Jesus e Deus.” Tillich olha com tragicidade para a sua segunda obra chamada *Vida de Jesus*. Essa fora destinada ao povo germânico e nessa ele se valeu da cosmovisão da burguesia positivista e materialista ascendente, não daquela burguesia agressiva do século XVIII, mas daquela a qual ele representava e que foi vitoriosa no século XIX. Diante do mundo era calculista, interpretava a realidade basicamente de forma materialista e tinha como fonte das regras morais as convenções burguesas. “Por causa de seu compromisso burguês, eliminava a intromissão do divino no humano, do infinito no finito. Adaptava o infinito ao finito.” Logo, Cristo em Strauss e em outros era mostrado como “uma divindade domesticada, domesticada em favor da vida fácil da sociedade burguesa que calculava e controlava a realidade finita”.⁶³

Um discípulo de Hegel, Ferdinand Christian Baur (1792-1869), fundou uma escola focada na pesquisa histórica sobre o Novo Testamento, a escola de Tübingen. Baur aplicava o

⁶¹ TILLICH, 2010, p. 153.

⁶² SILVA, 2016, p. 17-18.

⁶³ TILLICH, 2010, p. 153-154.

método de tese, antítese e síntese de seu professor ao seu objeto de estudo. Assim, as primeiras comunidades judeu-cristãs era a tese. O pensamento pagão, cristão e paulino, a antítese. A vitória de Paulo no embate com Pedro na questão da circuncisão e a conquista que o cristianismo alcançou sobre o mundo pagão era recorrentemente destacada. Enfim, o pensamento joanino era a síntese do petrinismo (tese) e do paulinismo (antítese).⁶⁴

Tillich ainda destaca a importância e influência da compreensão de Baur, independentemente das correções necessárias à sua teoria histórica.

Em face do ponto de vista ortodoxo que aceitava a inspiração verbal da Bíblia, Baur demonstrou como esses escritos bíblicos foram criados de maneira histórica. A ideia de um desenvolvimento processado na igreja, responsável pela produção das Escrituras, mudava a relação dos cristãos com a Bíblia. A crítica histórica desenvolvida mais tarde manteria de certa forma esse sentido de emergência histórica, já reconhecido por Baur no que concerne aos escritos bíblicos, em contraposição ao ponto de vista de uma Palavra de Deus mecanicamente ditada e inspirada, como se Deus estivesse falando para um estenógrafo diante de sua máquina de escrever.⁶⁵

A obra *The Quest of the Historical Jesus*, de Albert Schweitzer (1875-1965), foi publicada em 1906. Para o teólogo, as pesquisas até então desenvolvidas traziam uma figura de Jesus segundo as idealizações de cada um dos pesquisadores.⁶⁶ Além disso, acentuava que “Jesus teria se considerado a si mesmo uma figura escatológica, apocalíptica, identificada com o Filho do Homem, [...] um emissário de Deus, vivendo diante de seu trono, que desce aos males deste *aeon* para instaurar uma nova era.” Para Schweitzer, a morte de Jesus teria sido uma catástrofe, pois o seu brado na cruz mostrava o seu sentimento de abandono por Deus. “Jesus esperava que Deus interviria com seu poder para salvá-lo e para salvar o mundo. Mas nada disso aconteceu”.⁶⁷

A escola decorrente de Albrecht Ritschl (1822–1889), teólogo protestante alemão, se utilizava teologicamente do kantismo. Segundo os ritschlianos, “a prisão da finidade”, a limitação do que é finito, que é incapaz de categorizar a divindade, tinha o imperativo moral como a única porta de saída – pela experiência moral e somente por ela. Duas coisas eram importantes para essa tradição, a pesquisa histórica objetiva e a experiência moral pessoalista,

⁶⁴ TILLICH, 2010, p. 154. “Baur colocava-se bem na tradição da filosofia clássica alemã. Todos estes grandes filósofos haviam sido grandes apreciadores do Quarto Evangelho: Kant, Fichte, Schelling e Hegel, por causa da terminologia gnóstica deste evangelho, especialmente pelo uso que faz do termo *logos*.”

⁶⁵ TILLICH, 2010, p. 154.

⁶⁶ SILVA, 2016, p. 18-19.

⁶⁷ TILLICH, 2010, p. 230. Para Palácio, corroborando com Schweitzer, “por falta de instrumentos exegéticos adequados, essas ‘leituras do evangelho’ do século XIX eram mais ‘projeções’ sobre Jesus dos ideais humanos de cada autor do que reconstruções históricas no sentido estrito. Mas o fracasso dos resultados não anulou a pertinência do problema”. PALÁCIO, 1997, v. 1, n. 1, p. 46.

a experiência ética de ser uma pessoa. Descartavam qualquer tipo de verdade de cunho ontológico, cosmológico e antropológico. “O divino só se manifesta no imperativo moral e em nenhum outro lugar. O problema da verdade foi substituído pela resposta moral. A função do cristianismo consistia em tornar possível a moral.”⁶⁸ Consequentemente, a escola ritschliana “representou o abandono da ontologia em favor da moral. A mensagem religiosa toda, a mensagem de Jesus descrita em termos históricos, tem a finalidade de libertar a personalidade das pressões da natureza tanto fora como dentro do homem”.⁶⁹

A denominação *teologia liberal* não se constitui de uma escola bem definida, desde que é formada por uma pluralidade de linhas teológicas. É influenciada historicamente por Hegel e Schleiermacher, nascendo do encontro da teologia protestante com o liberalismo, da mentalidade europeia do século XIX. Se denomina teologia liberal a perspectiva racionalista, da primeira metade do século XIX de Strauss, de Baur e Bauer a respeito do Novo Testamento, entre outros. Todavia, se refere, mais apropriadamente, à reflexão de Ritschl e de seus alunos.⁷⁰

Rosino Gibellini (1926) caracteriza o movimento em três aspectos:

[1ª] assunção rigorosa do método histórico-crítico e de seus resultados; [2ª] relativização da tradição dogmática da Igreja, e particularmente da cristologia; [3ª] leitura predominantemente ética do cristianismo. Em sintonia com o otimismo liberal, ela visava harmonizar o mais possível a religião cristã com a consciência cultural da época.⁷¹

O teólogo Adolf von Harnack (1851-1930), historiador da igreja, foi um dos mais importantes pensadores da escola ritschliana. Na sua obra denominada *História do dogma*, demonstrou o drama histórico e como foram formulados os grandes credos, o Apostólico, o Niceno e o Calcedoniano. Harnack demonstrou o processo de helenização do pensamento cristão, todavia, olhava para esse processo pejorativamente. Via a formulação dos dogmas cristológico e trinitário – que utilizaram categorias da filosofia grega para as construções – como “uma segunda onda de helenização. A primeira fora o gnosticismo. A segunda, a formulação do dogma antigo. A primeira fora rejeitada pela igreja. A segunda, aceita e utilizada”. Temos em Harnack a fórmula clássica da teologia liberal, “o evangelho, ou mensagem pregada por Jesus, nada contém da mensagem pregada mais tarde sobre Jesus”. O

⁶⁸ TILLICH, 2010, p. 221-223.

⁶⁹ TILLICH, 2010, p. 221-224.

⁷⁰ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 19.

⁷¹ GIBELLINI, 2012, p. 19.

teólogo reduzia o evangelho aos sinóticos e retirava deles qualquer influência paulina, uma vez que a interpretação de Paulo deixava poucos resquícios do Jesus histórico.⁷²

Harnack recuperou a credibilidade sinótica, contrapondo-se a Strauss e a crítica racionalista. Nos sinóticos se encontrava o evangelho, a mensagem de Jesus, a boa notícia, essa que proporciona alegria, apesar de não proporcionar elementos que constituísse uma biografia. O evangelho praticado por Jesus não anunciara o Filho, senão somente o Pai. A cristologia eclesiástica e toda a sua construção foram contaminadas pelo pensamento grego e, assim, se afastou de Jesus. O teólogo “simplesmente não podia aceitar que uma doutrina vasta e difícil lesasse a simplicidade do evangelho de Jesus”.⁷³

Finalmente, chegamos a Rudolf Bultmann (1884-1976), aluno de Harnack e um dos mais importantes teólogos do século XX, considerado por muitos como o maior pesquisador do Novo Testamento de seu século. Para o exegeta, Deus se revela apenas em Jesus Cristo, e não na natureza e/ou na história. “Cristo é revelação (*Offenbarung*) e acontecimento salvífico (*Heilsgeschehen*).” A problematização que se segue toca na questão de qual seria a interpretação correta do Novo Testamento. O teólogo se formou no ambiente liberal e aderiu ao movimento da teologia dialética. Acusou a teologia liberal, os seus professores, “de falar do homem, e não de Deus.” Rompendo-se com a crítica radical, Bultmann “reconstrói a formação da tradição sinótica, a partir das tradições pré-literárias nascidas no contexto vital (*Sitz im Leben*) das primeiras comunidades cristãs, até o trabalho redacional de fixação do texto”.⁷⁴

Bultmann combinava a pesquisa histórica radical com certa tentativa de sistematização. Chamava-a de “desmitologização”. Achava que deveríamos libertar a mensagem bíblica da linguagem mitológica em que se expressava para que o homem moderno que não aceita a visão de mundo da Bíblia possa, honestamente, aceitar a mensagem bíblica.⁷⁵

O exegeta tinha convicção de que todo o Novo Testamento era mitológico, *todo*. Logo, não poderia ser proposto para os seus contemporâneos porque a cosmovisão da ciência moderna – “representada então pelas teorias físicas de Einstein e Max Planck” – se contrapõe a cosmovisão mítica neotestamentária. A *demitização* seria necessária, a única saída para conservar a validade do Novo Testamento. Esta desconstrução atingiria a linguagem mitológica que envolvia a mensagem do Testamento, semelhante a “antiga imagem mítica do mundo”, com elementos como a “encarnação de um ser preexistente, [a] morte expiatória, [a]

⁷² TILLICH, 2010, p. 225-228.

⁷³ GIBELLINI, 2012, p. 13-14.

⁷⁴ GIBELLINI, 2012, p. 33-34.

⁷⁵ TILLICH, 2010, p. 231.

ressurreição, [a] descida aos infernos, [a] ascensão ao céu, [o] retorno no final dos tempos, [a] escatologia dos acontecimentos finais.” Logo, a desmitização teria duas tarefas, a *negativa* é a crítica da “imagem mítica do mundo”, enquanto que a *positiva* é o “esclarecimento da verdadeira intenção do mito e da verdadeira intenção das Escrituras bíblicas”. Ambas estão juntas em uma função *hermenêutica, interpretativa*, da imagem mítica que envolve todo o conteúdo e toda a mensagem neotestamentária, e não eliminatória como fora a teologia liberal.⁷⁶

Demitizar [...] significa interpretar, e precisamente dar uma interpretação antropológica, ou antes existencial, dos enunciados do Novo Testamento, de forma a tornar evidente, para além de toda representação figurativa mítica, a palavra escatológica, quer dizer, decisiva e definitiva, que Deus prenuncia em Cristo e captar assim a incomparável possibilidade de existência autêntica, que eles contêm para o homem, inclusive para o homem de hoje.⁷⁷

Conforme esclarecem Solange do Carmo e Aila Andrade, Bultmann estabeleceu uma distinção entre o Jesus da história e o Cristo da fé. O Cristo da fé possui importância existencial ao mesmo tempo em que é impossível chegar ao Jesus histórico, que não é objeto de fé. Diante da pregação da Páscoa, isto é, do querigma, “o ser humano é chamado a responder existencialmente a Cristo presente aqui e agora, como Senhor crucificado e ressuscitado.” Para ele, a impossibilidade de chegar ao Jesus que está atrás dos Evangelhos não faz diferença e pouco importa se há continuidade ou rompimento entre o Jesus da história e o Cristo da fé.⁷⁸

Chegar até Jesus e escrever uma vida sobre ele, como tentara a teologia liberal, era impossível por causa da característica dos relatos cristãos, que foram testemunhos de fé a partir de ambientes vitais em comunidades cristãs primitivas. Somente seria “possível reconstruir as linhas essenciais de sua pregação, como o próprio Bultmann fizera em seu *Jesus*, de 1926. Mas ele advertira que o livro sobre Jesus não era querigma.” Assim, não era o que há de mais importante para a Fé cristã, o querigma que ocasiona a resposta existencial. “Querigma é a pregação da Igreja; querigma não é a Palavra de Jesus, e sim a palavra do anúncio cristão, na qual se confessa Jesus como Cristo; querigma é a Palavra de Cristo”.⁷⁹

⁷⁶ GIBELLINI, 2012, p. 34-36. “O mito representa o mundo em três planos, em que a terra está no centro, aberta para o alto às intromissões do plano superior, celeste, de Deus e dos anjos, e, para baixo, às intromissões do plano inferior, subterrâneo, do inferno e dos demônios. A ciência moderna, por sua vez, explica o curso do mundo segundo o nexo determinista de causa e efeito e não está disposta a admitir [tais penetrações sobrenaturais no] curso do mundo”.

⁷⁷ GIBELLINI, 2012, p. 36.

⁷⁸ CARMO, Solange M.; ANDRADE, Aila L. P. O processo de pesquisa sobre Jesus histórico e o surgimento do Judaísmo Messiânico. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 2194-2220, out./dez., 2015. p. 2205-2206.

⁷⁹ GIBELLINI, 2012, p. 42.

1.2.2 As novas buscas: a segunda e a terceira onda

A tensão que havia entre o Jesus histórico e o Cristo da fé das comunidades continuou até que os discípulos de Bultmann, expoentes da segunda onda, mostraram a continuidade entre ambos.⁸⁰ A segunda onda surge a partir de 1950, a nova busca pelo Jesus histórico, com expoentes como Joachim Jeremias (1900-1979) e Ernst Käsemann (1906-1998), aluno de Bultmann. Nessa onda, a identificação de Jesus e Cristo é possível porque os primeiros cristãos se interessavam pela história de Jesus, essa que é constitutiva da fé deles. O que caracteriza Jesus, para a nova onda, “é [a] sua consciência apocalíptica, presente no privilégio que ele dava à categoria Reino de Deus. Sua singularidade é captada como estando em descontinuidade com o judaísmo de seu tempo e com as leituras pós-pascais das tradições neo-testamentárias.”⁸¹ E, da mesma forma que o iluminismo e o racionalismo influenciaram a primeira onda, a segunda teve como influências as “filosofias da existência, da história e da práxis”.⁸²

Nos anos 80 se inicia a terceira onda, a terceira busca pelo Jesus histórico. Fundado em 1985 por Robert W. Funk (1926-2005) e por John Dominic Crossan (1934), o *Jesus Seminar* é a grande escola da nova onda, todavia, essa terceira busca é ainda mais diversificada do que as demais. A onda abrange “a retomada da literatura apócrifa cristã”, “a leitura renovada do judaísmo”, “novos estudos sobre a *Quelle*” e análises sociológicas e antropológicas. Os pressupostos filosóficos dessa onda se encontram na filosofia pós-moderna e, por conseguinte, “mais que uma ‘grande narrativa’ liberal ou escatológica sobre o Nazareno, o que importa são as narrativas fragmentárias e plurais que dele revelam tantos aspectos quantos os que movem os interesses de seus pesquisadores e leitores”.⁸³

De Mori destaca as seguintes tendências dessa nova onda:

1) a do *Jesus Seminar*, feita por exegetas e outros pesquisadores norte-americanos que pretendem isolar nos evangelhos e em alguns textos apócrifos, as palavras indubitavelmente atribuíveis a Jesus. O Jesus que emerge dessas leituras é um sábio itinerante, que enuncia aforismos sapienciais e adivinhações, possui uma moral universal, que se deduz de uma retórica feita de exagero, humor e paradoxo, muito distinto do apocalíptico da “segunda busca”; 2) a que *valoriza os apócrifos*, associando o Nazareno aos filósofos cínicos e estoicos da sociedade greco-romana dos primeiros séculos. Nesta tendência, Jesus é visto como um camponês nômade, que incita os pobres à rebelião contra a helenização da Palestina e reivindica um igualitarismo radical, vivendo com os excluídos uma comensalidade aberta; 3) a que *recusa com mais força ainda o Jesus escatológico da “segunda busca”*, apresentando-o como alguém repleto do Espírito, como visões extáticas e místicas,

⁸⁰ PALÁCIO, 1997, v. 1, n. 1, p. 46.

⁸¹ DE MORI, 2008, v. 40, n. 112, p. 378-379.

⁸² DE MORI, 2008, v. 40, n. 112, p. 379.

⁸³ DE MORI, 2008, v. 40, n. 112, p. 379.

alinhando-se à tradição milenar dos grandes carismáticos; 4) a que *põe em valor o enraizamento judaico de Jesus*, vendo nele um reformador do judaísmo, e não o fundador da Igreja em ruptura com as tradições de seu povo; 5) a que *situa Jesus no seu meio social*, constituído sobretudo de camponeses e artesãos, numa Galiléia sob um domínio de tipo colonial, onde as elites urbanas controlavam a vida econômica, centrada basicamente no templo. Mais que promover uma revolução política, Jesus teria se insurgido contra essa situação, pondo-se do lado dos pobres e explorados, anunciado e instaurado uma mudança de mentalidade.⁸⁴

Podemos ver a diversidade da terceira busca. Desde o Jesus Seminar até a busca pelo profeta social, passando pelo judeu como também pelo não judeu. O *Jesus Seminar*, Seminário sobre Jesus, é apenas mais uma tentativa de separar o Jesus histórico do Cristo da Fé. Funk “não faz segredo do seu desejo de resgatar Jesus das mãos do cristianismo”, de livrar o Nazareno das prisões em que fora confinado, como na Escritura.⁸⁵

Tudo o que pode ser atribuído às comunidades que usaram essa tradição deve ser eliminado – qualquer uso ou eco da Escritura; qualquer dito que não seja um aforismo, uma parábola ou uma réplica incisiva; qualquer indicação de prática batismal ou das circunstâncias da primitiva missão cristã; tudo o que tenha ressaibos de sabedoria tradicional israelita ou judia ou que se possa atribuir a um sábio cristão; e, especialmente, qualquer elemento de natureza apocalíptica ou que sugira uma teologia paulina da cruz; em uma palavra, tudo o que recenda a fé. [...] o Jesus que sobressai para Funk [é] “um espírito livre”, “um sábio errante”, “o subversor do mundo cotidiano ao seu redor.”⁸⁶

Diante de tantos desdobramentos e vertentes da pesquisa sobre o Jesus histórico, encontramos Dunn e a sua perspectiva sobre tais, com a sua compreensão do Jesus histórico. É importante delinear-mos, assim, sua compreensão sobre a pauta antes de adentrarmos no nosso segundo capítulo, para compreendermos os seus pressupostos a respeito de Jesus de Nazaré.

1.3 A Tradição de Jesus: a perspectiva dunniana sobre o Jesus das histórias

Passamos pelo dogmatismo cristomônico dos primeiros séculos – da teologia patrística e medieval – e pela busca pelo Jesus histórico da era moderna e contemporânea. Nos encontramos agora com James D. G. Dunn, conjuntamente com suas perspectivas e críticas às pesquisas históricas que foram feitas até agora. Tomaremos, principalmente, o livro *Jesus em nova perspectiva* (Paulus, 2013), e também o livro *Jesus, Paulo e os evangelhos* (Vozes, 2017), para compreendermos o cerne de seus pressupostos em suas pesquisas históricas e a sua

⁸⁴ DE MORI, 2008, v. 40, n. 112, p. 379-380.

⁸⁵ DUNN, James D. G. *Jesus em nova perspectiva*: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás. São Paulo: Paulus. 2013. p. 26.

⁸⁶ DUNN, 2013, p. 26.

perspectiva relativa a Jesus de Nazaré, pois nesses está estruturado o núcleo de sua metodologia.⁸⁷

1.3.1 A questão histórica

Dissertando sobre a confiabilidade dos evangelhos cristãos, Dunn fala de quatro pressupostos *a priori* básicos, que devem estar elucidados antes das pesquisas sobre Jesus. Primeiro, “*houve* uma pessoa histórica chamada Jesus que atuou na terra de Israel, provavelmente no final da década de 20 ou início da década de 30 da era comum”.⁸⁸ Segundo, “Jesus foi um *judeu*, um judeu da Galileia que atuou principalmente na Galileia”.⁸⁹ Terceiro, “Jesus foi uma figura de certa influência, mesmo que o tenha sido somente entre aqueles que o seguiram”.⁹⁰ Quarto, “a galileia de Jesus era uma sociedade *oral*”.⁹¹

Para Dunn, é inevitável o interesse em conhecer o máximo possível sobre Jesus, “figura que caracterizou uma época” e, em decorrência disso, foi fonte da religião que mais influenciou a cultura ocidental. Por isso, enquanto houver interesse humano em seu passado, Jesus e suas características serão pontos de interesse e fascínio. Para os cristãos, esse interesse é maior ainda, sendo que o têm como “o homem mais importante que andou sobre esta terra”, pois crêem que através dele Deus se manifestou de uma maneira inigualável. E, é claro, se isso ocorreu, “é de fundamental importância observar do modo mais claro possível o que ele disse e fez durante esses anos e nesse contexto.” Assim, é importante se afastar de reflexões posteriores ao testemunho de Jesus que o desenvolveram ou o obscureceram. Dunn ainda afirma que seja qual for os desenvolvimentos secundários e posteriores ao testemunho do próprio Jesus, eles desmerecem o seu próprio testemunho, pois se ele realmente foi a encarnação divina, tudo “o que disse e fez supostamente continha força própria suficiente”. Por isso, “*é Jesus mesmo que o crente quer encontrar, não alguém revestido das roupagens emprestadas da filosofia*”.⁹²

Para o exegeta britânico, são essas motivações que estão por trás da busca pelo Jesus histórico, busca especializada que é tomada por uma atração em descobrir de perto o fenômeno

⁸⁷ Para um estudo mais aprofundado e amplo sobre essa temática de James Dunn, conferir a coleção *Christianity in the Making*. Devido o foco da pesquisa no aspecto da experiência religiosa, que abordaremos no próximo capítulo, delimitamos o aspecto histórico aos dois livros citados acima. Em ambos temos sinteticamente desenvolvida a metodologia que o autor utilizou em *Jesus Remembered*, o primeiro livro da coleção. DUNN, 2013, p. 11-12.

⁸⁸ DUNN, James D. G. *Jesus, Paulo e os evangelhos*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 26.

⁸⁹ DUNN, 2017, p. 27.

⁹⁰ DUNN, 2017, p. 29.

⁹¹ DUNN, 2017, p. 31.

⁹² DUNN, 2013, p. 15-16.

Jesus. Esta investigação, que se iniciou como empreendimento acadêmico, “produziu mais obras do que qualquer outra pesquisa histórica dessa natureza” e ocasionou grandes aflições, sobretudo em ambientes cristãos que não são familiarizados com os métodos científicos. No entanto, afirma a sua convicção “consolidada ao longo dos anos, [...] que a busca, conforme predominantemente efetuada nos dois últimos séculos, padece desde o início de defeitos graves na perspectiva sob a qual vê tanto a Jesus como a si mesma”.⁹³

as buscas anteriores fracassaram porque partiram do lugar errado, de premissas errôneas, e examinaram informações relevantes de uma perspectiva equivocada. Em cada caso, esqueceram o que deveria ter sido mais óbvio do que evidentemente o era e assim se extraviaram praticamente desde o início.⁹⁴

A primeira crítica é que “essas buscas esqueceram o impacto que Jesus causou.” Ora, esse impacto está relacionado ao desenvolvimento do discipulado e a manifestação de uma primeira fé. Para compreender e pesquisar o Jesus do qual originalizou o cristianismo, o impacto que ele causou constitui um dado primordial, uma fonte necessária que algumas buscas anteriores falharam em compreender a sua importância. Essas pesquisas se caracterizam pela oposição entre o *Jesus histórico* e o *Cristo da fé*. Foi uma reação ao Cristo do dogma, do credo calcedoniano, perfeito e verdadeiro na divindade e na humanidade, um ser humano de realidade utópica, totalmente irreal.⁹⁵

O Pantocrátor, o soberano do mundo representado pela iconografia oriental, estava muito distante do homem que perambulou pelas margens do Mar da Galileia. Como podemos crer em um Cristo assim quando [ele] era capaz de “se compadecer das nossas fraquezas [e]... ele mesmo foi provado como nós em todas as coisas” (Hb 4,15)? O Jesus que preferimos conhecer é o Jesus humano, o Jesus que realmente conheceu e viveu a realidade da existência cotidiana na Palestina do século I, o Jesus que viveu entre os pobres, que considerava amigas pessoas como Marta e Maria, que era conhecido como “amigo dos cobradores de impostos e pecadores” (Mt 11,19). Ele não é um salvador mais sugestivo do que o Deus-homem quase mecanicista ou do que o remoto Pantocrátor?⁹⁶

Não é que a humanidade de Jesus seja *teoricamente* negada, contudo ela é de certa maneira encoberta e ocultada no cristomonismo e no dogmatismo excessivo. É o que Palácio descreve quando fala sobre a tendência ao monofisismo⁹⁷, à

⁹³ DUNN, 2013, p. 16.

⁹⁴ DUNN, 2013, p. 19.

⁹⁵ DUNN, 2013, p. 19-20.

⁹⁶ DUNN, 2013, p. 20.

⁹⁷ De acordo com o monofisismo, a integridade da humanidade de Cristo é minada com a encarnação da Palavra. TORRANCE, Iain R. *Miaphysitism*. In: TCDCT, p. 313. Isto é, o monofisismo é a negação da humanidade e afirmação apenas da divindade de Cristo.

dificuldade de aceitar que Jesus fosse “em tudo igual a nós, exceto no pecado”⁹⁸ (Hb. 4,15), ou seja, uma experiência humana que se fez na história e cuja “plenitude” não podia ser encontrada no início, mas foi atingida através das etapas normais da vida: crescendo, aprendendo, sofrendo como todo ser humano (Hb. 5, 5-9). Realismo tão evidente nos evangelhos, mas que depois foi esquecido. Jesus começou a ser interpretado por um conceito de “divindade” mais “pagão” do que “cristão”, porque construído à margem da encarnação concreta. Por isso era difícil admitir que Jesus pudesse ter uma consciência progressiva da sua identidade e da sua missão; ou aceitar [que ele] não soubesse tudo de antemão⁹⁹

Dizer algo real e concreto sobre Jesus e o seu ambiente vital pode ser motivo de escândalo para alguns, pelo menos para aqueles que desprezam a humanidade de Jesus Cristo e, principalmente, a sua simplicidade. Por exemplo, a possibilidade reconhecida por Dunn de que ele fosse iletrado ou semiletrado¹⁰⁰, o que parece ser bem provável, uma vez que Jesus estava *entre* os galileus e não nas altas castas dos letrados.

A primeira fase da busca então renega o Cristo da fé e buscava recuperar o Jesus histórico, pois ambos estavam distantes e o primeiro havia deixado o segundo nas sombras. Logo, as camadas de dogma e da fé dos primeiros cristãos precisavam ser removidas. Mas até mesmo os Evangelhos foram atingidos, colocados como produtos da fé e distantes do Jesus histórico. Foi em meados de 1950 que Günther Bornkamm demonstrou, ao defender uma nova busca, que esses pressupostos eram falhos, pois qualquer palavra de Jesus que dispomos faz parte de confissões comunitárias. A história do Nazareno é decorrente do testemunho que a tradição fornece e a história está no querigma dos Evangelhos, e vice-versa. Nos Evangelhos encontra-se Jesus Cristo, uma vez que é impossível encontrar o Jesus histórico sem o Cristo da fé. Dunn afirma que “o Cristo da fé permeia os Evangelhos, e os impregna tão plenamente que a busca do Jesus histórico se perde facilmente na névoa do querigma e da fé pós-pascal, névoa

⁹⁸ É necessário compreender que Jesus não pecou porque se manteve firme no caminho do Reino. O pecar é o não-Reino, agir contra o Reino. Não existe uma identificação do não pecado de Jesus com a visão moralista sobre pecado. O moralismo contemporâneo acusaria Jesus de ter cometido pecado, se olhassem para a rispidez, o linguajar fortemente grosseiro e de calão, a sua quebra de leis injustas, as pessoas com quem ele andava, o seu transformar água em vinho em uma festa que ele também estava fazendo parte da comemoração, por ter bebido vinho, e até mesmo a sua violência no templo contra o comércio sujo (Mt 11, 18-19; 12; 23; Lc 7,34; 15, 2; Jo 2;). Todas essas ações “pecaminosas” não são pecaminosas, uma vez que fazem parte do caminho do Reino, do sim de Jesus e da sua reação contra o pecado, a favor da justiça, bondade e misericórdia, caminhando com o seu povo.

⁹⁹ PALÁCIO, 1997, v. 1, n. 1, p. 47.

¹⁰⁰ DUNN, 2017, p. 47. Conforme destaca Dunn, “os estudos mais recentes a respeito da alfabetização na terra de Israel durante o período romano concordam em que, no século I, a taxa de alfabetização judaica provavelmente se situava abaixo dos 10% (M. Bar-Ilan e C. Hezser). E dado que a pequena minoria de letrados judeus em Israel teria sido composta quase exclusivamente de oficiais da realeza, sacerdotes, fariseus e escribas, a probabilidade é que a grande maioria dos galileus, incluindo a grande maioria dos que seguiram Jesus, eram tecnicamente iletrados.” DUNN, 2017, p. 31-32. “Estimativas recentes são de menos de 10 por cento de alfabetizados no Império Romano sob o principado, caindo talvez a 3 por cento na Palestina Romana”. DUNN, 2013, p. 108, n. 34.

que invade todos os recantos e recessos do relato evangélico.”¹⁰¹ Por isso, Dunn destaca a importância de buscar o que os Evangelhos, utilizando Marcos como exemplo, podem nos dizer sobre as suas comunidades e os seus ambientes socioculturais, ao invés de adentrar nos confusos debates sobre as tradições anteriores, as versões concorrentes.¹⁰²

Afirma ainda que, para essas buscas, a fé constitui um obstáculo, guia ao caminho errado, camada que impede o pesquisador de se chegar ao Jesus verdadeiro. “A fé é má, a história é boa.” A fé, assim, engana e obscurece, produz elaborações e distorções, e o Cristo da fé precisa ser deixado para trás, requisito para alcançar o Jesus histórico, o verdadeiro.¹⁰³

O que começou como protesto contra a artificialidade do Cristo do credo, o que iniciou como tentativa de eliminar camadas seculares de estratégias dogmáticas e eclesiais, acabou rejeitando os próprios Evangelhos e sua imagem de Jesus e suspeitando seriamente da tradição de Jesus como um todo. Do início ao fim, toda a tradição de Jesus é produto da fé, motivo pelo qual deve ser ignorada.¹⁰⁴

Na tentativa de se afastar do obscurantismo do dogmatismo abstrato, que imperou e ocasionou o cristomonismo, a investigação pelo Nazareno caiu em outro abstratismo, em uma idealização ilusória, na ideia de um Jesus longe da fé, ocasionando, assim, o que podemos denominar de jesusmonismo.

Diante de tal situação, Dunn afirma que “precisamos admitir que é a primeira fé dos discípulos que nos possibilita obter informações ou ideias a respeito do Jesus da Galileia” e que é uma “falácia [...] pensar que o Jesus verdadeiro deve ser um Jesus descaracterizado de fé, diferente do Jesus dos Evangelhos”.¹⁰⁵

O impacto que Jesus causou é um fato histórico indiscutível. O que ele fez e falou tocou várias pessoas e isso ressoou em toda a história. Formou discípulos e sua influência ressoou nos relatos evangélicos. Um impacto *indelével* perdurou, se perpetuou. Jesus e sua missão fez com que os seus discípulos deixassem toda a sua vida anterior – seus ofícios, suas famílias – em direção a um novo caminho. Eles “comprometeram-se com ele, seguindo-o. Acompanharam-no dia após dia durante muitos meses.”¹⁰⁶ Ora, toda essa reação, esse seguimento, já era *fé*. Crença, adesão e entrega à missão e à Jesus. “Essa impressão tornou-se um impacto que originou neles a fé, e é desse impacto inicial de consolidação do discipulado que decorre tudo

¹⁰¹ DUNN, 2013, p. 21-25.

¹⁰² DUNN, 2013, p. 25.

¹⁰³ DUNN, 2013, p. 27.

¹⁰⁴ DUNN, 2013, p. 27.

¹⁰⁵ DUNN, 2013, p. 27.

¹⁰⁶ DUNN, 2013, p. 27-28.

o que veio a acontecer posteriormente.”¹⁰⁷ Ou seja, a fé dos discípulos, embora transformada posteriormente, começou antes da Páscoa, antes da morte e ressurreição de Jesus. A tradição de Jesus é moldada por essa fé primeira. Os seus atos e palavras eram comentados, relatos e boatos surgiam e circulavam. Logo, isso certamente ocorria dentro do círculo dos discípulos, que comentavam “entre si sobre os ensinamentos e as atividades de Jesus, nem que fosse apenas para se certificarem de que seu compromisso com Jesus não fora um equívoco”.¹⁰⁸

É nesses moldes, na oralidade, que se forma a tradição de Jesus, na comunicação dos discípulos a respeito do impacto do qual cada um deles eram vítimas. É incongruente a ideia de que eles teriam ficado calados antes da Páscoa. As formas primárias da tradição de Jesus eram certamente expressão nascida e suscitada, cheia de fé. Por exemplo, “a tradição Q reflete e dá testemunho do impacto provocado pelo ministério de Jesus, um impacto que despertou a fé nos discípulos.” Refletindo “a origem local e temporal em que [os ensinamentos] foram transmitidos [e] *se perpetuado nessa formulação*”, a tradição Q perpassa desde o tempo da missão de Jesus (final dos anos 20 e início dos anos 30) até os anos em que os Evangelhos foram escritos (70 e 80), passando pelos anos da circulação da tradição de Jesus nas primeiras igrejas (40, 50 e 60). Ela nos possibilita ouvir Jesus mais aproximadamente, como experimentaram os primeiros discípulos.¹⁰⁹

Dunn destaca igualmente o problema da polissemia da expressão *Jesus histórico*. Ela pode se referir ao Jesus que é *reconstruído* pelos métodos históricos ou ao Jesus real, o Jesus em si. A questão é que “os que afirmam restringir-se ao primeiro sentido [a empregam] para referir-se ao homem que está por trás dos Evangelhos, o Jesus real, o Jesus verdadeiro.” O problema é que esses pensavam que o Jesus real deveria se distinguir do que provocava a fé, “diferente não só do Cristo da fé”, aquele dos dogmas, “mas no fim distinto também do Jesus dos Evangelhos.” A falha dessa perspectiva é que a fé está não apenas nos relatos pós-Páscoa, mas desde o princípio.¹¹⁰

Em continuidade, o teólogo britânico enuncia dois corolários:

¹⁰⁷ DUNN, 2013, p. 28.

¹⁰⁸ DUNN, 2013, p. 28-30.

¹⁰⁹ DUNN, 2013, p. 30-34. Por exemplo, temos “o Sermão da Montanha (Mt 5-7) ou o material paralelo no Sermão da Planície em Lucas (6,17-49): as bem-aventuranças, o apelo a amar os inimigos e a não revidar, a recomendação de dar aos que pedem, a advertência a não julgar os outros, sobre o cisco no olho alheio e a trave no próprio olho, a árvore conhecida por seus frutos e a parábola do homem sensato e do insensato. Qual dessas expressões foi criada e determinada pelo evangelho da Sexta-Feira Santa e da Páscoa? Que evangelista, seguindo o molde paulino, teria ficado satisfeito em dizer que a prosperidade futura dependia de se ouvir e praticar as palavras de Jesus, sem a menor referência à cruz e à ressurreição? A explicação mais provável é que essa tradição já era valorizada e formulada pelos discípulos antes da Páscoa. [Essa] tradição já havia se firmado e estabelecido, sendo simplesmente parte da tradição de Jesus pré-pascal, que as igrejas pós-pascas absorveram e continuaram utilizando”.

¹¹⁰ DUNN, 2013, p. 34-36.

[1°] jamais conseguiremos eliminar a fé da tradição, de modo a deixar um núcleo em que não haja nenhuma fé. Quando removemos a fé, suprimimos tudo, sem deixar nada. Não podemos retroceder através da tradição até um Jesus que não deixou uma impressão ou um Jesus que poderia ter deixado uma impressão diferente. Tudo o que temos é a impressão que ele realmente causou. E tudo o que podemos deduzir dela é o caráter e o ensinamento da missão que a produziu. [...] só temos acesso ao *Jesus como ele era lembrado*. [...] O Jesus histórico não pode ser outro senão o Jesus que causou o impacto que deu origem à tradição de Jesus. Só podemos ver e ouvir a Jesus de Nazaré através dos olhos e dos ouvidos dos seus primeiros discípulos, somente através das impressões incorporadas ao ensinamento e às histórias de Jesus que eles compuseram em formas que perduraram [,] *por aqueles que primeiro formularam as tradições que temos* [...].¹¹¹

Por conseguinte, as longas tentativas de isolamento da figura histórica de Jesus do Evangelho e da fé nunca passaram de tentativas sentenciadas ao fracasso. Até porque não existe nenhuma figura histórica *per si* ou uma história pura. A riqueza dos Evangelhos e da tradição de Jesus é que ela não se constitui de um livro autobiográfico que contém minuciosamente todos os detalhes da vida do Nazareno. Felizmente, além de termos os relatos dos testemunhos destes impactos, esse impactador continua causando impressões e impactos indelévels em nós.

[2°] não temos realmente nenhuma outra fonte que ofereça uma imagem alternativa de Jesus ou que imponha o mesmo respeito que os Evangelhos Sinóticos ao dar um registro independente do que Caifás pensava de Jesus ou da ideia que Pilatos fazia dele; ou seja, não dispomos de fontes que atestem uma reação incrédula ou hostil a Jesus. Oxalá tivéssemos! Elas pelo menos nos ajudariam a efetuar algumas comparações entre pontos de referência bem diferentes. E outras menções a Jesus em fontes externas ao círculo dos discípulos são muito alusivas para ser de alguma utilidade. [Por exemplo,] o material característico [do Evangelho] de *Tomé* provavelmente atesta a influência de uma fé tardia, de uma fé gnóstica. [Enquanto o] Evangelho de João [, embora tardio, atesta uma] fé cristã [...].¹¹²

Por isso, não é possível chegar a um “Jesus histórico” biograficamente e se ilude quem pensa que ele é um elemento encoberto ou uma pedra arqueológica que possa ser encontrada, um “*Ding an sich* [uma coisa em si] que pudesse surgir aos olhos e ser visto como algo totalmente original, totalmente independente do que até então se disse a respeito dele e do que se dirá daí em diante.”¹¹³ Aliás, não temos fontes para construir uma biografia de Jesus, para construir uma vida de Jesus. Os Evangelhos não são adequados para tal função e todos que tentaram somente chegaram ao que Kähler denominava de um quinto evangelho aos moldes do historiador, pois “eles preenchem as lacunas no relato evangélico, lido como história, incluindo

¹¹¹ DUNN, 2013, p. 36-37.

¹¹² DUNN, 2013, p. 38.

¹¹³ DUNN, 2013, p. 37.

em sua leitura elementos de sua própria fé e prioridades pessoais.”¹¹⁴ Nesse sentido, Dunn afirma que inúmeros e até distintos “Jesuses” foram produzidos, sendo construções a partir dos ideais dos autores. O autor defende que, nos Evangelhos, só temos um Jesus que é apresentado devido à sua influência e impacto nos discípulos, e não um Jesus histórico propriamente dito.¹¹⁵

Próximo disso, Palácio afirma que:

É possível, pois, mais ainda é necessário para a fé chegar ao “Jesus histórico” através do anúncio pós-pascal da Igreja, mesmo que a reconstrução de sua vida tenha sempre um caráter hipotético e fragmentário. De fato, sob certos aspectos, ela será sempre filha de cada época e levará as marcas dos pressupostos e das opções de cada autor. Mas é indispensável. Porque ela devolve traços importantes do Jesus *real*, decisivos para a existência cristã. O “histórico” para a fé cristã está sempre *mediatizado* pela comunidade. E [,] portanto [,] *interpretado*. Não existe o “histórico” quimicamente puro. Por isso, para a comunidade [...] o *histórico* de Jesus é sinal do *teológico*; a sua vida *humana* é expressão de *Deus*. É por isso que, para a fé, o “histórico” e o “humano” serão para sempre a porta de entrada e o acesso à pessoa de Jesus.¹¹⁶

A diferença entre ambos é que Dunn destaca a questão das tradições pré-pascais. E, mesmo tendo um caráter hipotético, olhando para a tradição de Jesus é possível se encontrar com o Jesus da história, o histórico significativo que impactou os seus discípulos na Galileia, de uma maneira mais próxima, com uma interface entre o ambiente vital do Nazareno e do buscador. Todavia, o perigo de construir uma imagem, um “novo Jesus”, é grande. Por isso é necessário se manter próximo dos textos. É claro que, ao olhar para Jesus, o interpretaremos em face da nossa realidade. Contudo, essa hermenêutica não precisa e não deve ser nem uma repetição e nem uma produção nova. É sempre uma (re)interpretação face à nova realidade.

1.3.2 A oralidade da tradição

Dunn reconhece que, por causa da mentalidade pós imprensa, apenas possuímos uma ideia meramente vaga de como teria sido a vida em um ambiente, em uma sociedade em que a cultura predominante era oral, como a Palestina do século primeiro. Aqui entra a segunda crítica dunniana, destacada em dois pontos, direcionada ao paradigma literário. Em primeiro lugar, os pesquisadores fracassaram em identificar que mentalidade literária possui uma limitação para se aproximar da maneira em que foi desenvolvida a tradição de Jesus. Em segundo lugar, fracassaram em tratar com seriedade e sistematicamente como ocorrera a transmissão dessa

¹¹⁴ DUNN, 2013, p. 39.

¹¹⁵ DUNN, 2013, p. 40.

¹¹⁶ PALÁCIO, 1997, v. 1, n. 1, p. 46-47.

tradição em seu ambiente vital.¹¹⁷ Até mesmo Bultmann, que entrou no desafio de ir além da crítica da fonte, na crítica da forma, não saiu da mentalidade literária, na sua noção de que a tradição de Jesus se compõe de camadas, tirando as helenísticas, que eram mais recentes, chegar-se-ia nas palestinas, as mais antigas. “A imagem em si, porém, é extraída do processo literário de edição, em que cada edição (camada) sucessiva é uma versão editada (para Bultmann, uma versão revisada e ampliada) da edição (camada) anterior”.¹¹⁸

A maioria dos estudiosos admite que deve ter havido um período em que as lembranças e relatos da missão de Jesus circularam em forma oral, talvez durante aproximadamente vinte anos [...]. Todavia, eles só conseguem imaginar o processo de transmissão como tradição escrita, como processo de copiar e editar material [. Logo,] temos *um vão entre Jesus e a tradição escrita sobre o qual não podemos esperar construir uma ponte*. [...] O período oral da tradição de Jesus, digamos entre os anos 30 e 50 d.C., torna-se um grande abismo aberto entre o historiador da tradição e Jesus de Nazaré que ninguém consegue atravessar.¹¹⁹

Apesar das tentativas de olhar a tradição oral em novas formas – teorias da memória social ou cultura, estudos das sagas folclóricas –, a maioria dessas estão distantes da modalidade da tradição e do impacto de Jesus. A teoria das memórias possui uma mentalidade literária, que com seu realce ao aspecto criativo, e não ao retentivo, não leva em conta as diferenças de uma cultura oral e de seus esforços para manterem a tradição viva. Enquanto que, a pesquisa sobre o folclore, das sagas homéricas, iugoslavas e até mesmo das tradições africanas, com seus contos populares e sagas, estão longe de servirem de orientação para os estudos da tradição oral do oriente. Entretanto, “a investigação sobre sociedades orais e padrões de folclore parecia ser mais relevante do que as teorias da memória atuais para a nossa compreensão do modo como a tradição de Jesus foi transmitida no período oral”. Dunn destaca o trabalho de Kenneth Bailey e reconhece que, mesmo não sendo uma pesquisa metodologicamente científica, é a obra mais confiável sobre a modalidade oral dessas culturas.¹²⁰

Nessa tarefa, fui muito estimulado pela pouco conhecida obra de Kenneth Bailey, fruto de cerca de trinta anos de experiência em aldeias do Oriente Médio. Essas aldeias haviam preservado sua identidade ao longo de muitas gerações, de modo que, provavelmente, sua cultura oral é a que mais se aproxima da cultura do pequeno povoado da Galileia do século I que podemos encontrar. Típica dessa cultura, segundo Bailey, é a reunião da comunidade ao entardecer, quando o sol se põe e não há outras distrações, para comunicar as novidades do dia, contar histórias e relembrar questões importantes para a comunidade. Essa reunião [...] era a forma como a comunidade conservava sua vida intelectual e preservava suas valiosas tradições. Os aldeões

¹¹⁷ DUNN, 2013, p. 43-45.

¹¹⁸ DUNN, 2013, p. 47-48.

¹¹⁹ DUNN, 2013, p. 50.

¹²⁰ DUNN, 2013, p. 51-55.

faziam isso especialmente através da repetição da sabedoria tradicional, da declamação de poemas e da narração de histórias, incluindo também relatos da própria história da aldeia.¹²¹

Uma sociedade nesses moldes é totalmente distante do atual estado contemporâneo da nossa cultura ocidental, de uma cultura cada vez mais tecnológica, globalizada e individualista. Por isso, é um exercício importante tentar imaginar como eram essas sociedades, principalmente diante de um relato como esse supracitado. A partir disso, o pesquisador destaca cinco características da transmissão oral, mostrando como isso teria acontecido na sociedade cristã. Citemos as características:

[1ª] uma *representação (performance) oral* não é como a leitura de um texto literário. Ao ler um texto, é possível voltar algumas páginas para examinar o que foi escrito antes. Depois de lido o texto, pode-se levá-lo consigo e tornar a lê-lo mais tarde. Um texto escrito pode ser revisado, editado, e assim por diante. Nada disso, porém, é possível com uma tradição oral. Uma representação oral é evanescente. É um *evento*. Ela acontece e em seguida desaparece.¹²²

[2ª] a tradição oral é de natureza essencialmente *comunal*. [...] A tradição é representada com maior ou menor regularidade (dependendo de sua importância) nas reuniões da comunidade, mantendo-se viva devido à atuação dos anciãos, dos professores e daqueles reconhecidos como seus transmissores autorizados.¹²³

[3ª] haveria na comunidade oral uma ou mais pessoas incumbidas da *responsabilidade principal de manter e representar a tradição da comunidade* – o contador de histórias, o bardo, os anciãos, os professores, os rabinos.¹²⁴

[4ª] a tradição oral transtorna a ideia (ou ideal) de uma versão “*original*”. Acostumados com o paradigma literário, imaginamos uma forma original, uma primeira edição, da qual podemos derivar, pelo menos em princípio, todas as edições posteriores [...]. Na tradição oral, *cada* representação é, propriamente falando, um “original”. [...] Propriamente falando, a tradição do evento não é o *evento* em si. E a *tradição* do dito não é o *dito* em si. Na melhor das hipóteses, a tradição é *testemunha* do evento, e como supostamente houve várias testemunhas, pode muito bem ter havido várias tradições, ou versões da tradição, *desde o início*. [...] Certamente, podemos e precisamos imaginar um ensinamento que teve origem com Jesus e ações que caracterizaram sua missão. Mas tratar a história da tradição de Jesus com o objetivo de recuperar uma *versão original da tradição* é entender a transmissão da tradição de Jesus, na melhor das hipóteses, de forma equivocada.¹²⁵

[5ª] a tradição oral é caracteristicamente (não estou dizendo distintivamente) uma combinação de *fixidez* e *flexibilidade*, de *estabilidade* e *diversidade*. [...] Tradição oral é memória oral; sua principal função é preservar e evocar o que é importante do passado. A tradição, mais ou menos por definição, encarna interesse pela continuidade com o passado, um passado a que se recorre, mas também se revive de modo a iluminar o presente e o futuro.¹²⁶

¹²¹ DUNN, 2013, p. 55.

¹²² DUNN, 2013, p. 56.

¹²³ DUNN, 2013, p. 58.

¹²⁴ DUNN, 2013, p. 59.

¹²⁵ DUNN, 2013, p. 61-62.

¹²⁶ DUNN, 2013, p. 62.

Desde o princípio, a tradição de Jesus é sempre *relativa aos* seus interlocutores e, por isso, trata-se de testemunhos, de tradições, não tendo de maneira alguma uma espécie de fragmento original e puro. Um evento, um acontecimento, tem sempre vários testemunhos, constituindo tradições de uma só tradição. Tal fato é de fácil compreensão: Quando há uma roda de pessoas próximas lembrando e contando os testemunhos de um acontecimento passado, versões diferentes são anunciadas. Ou seja, naturalmente, os testemunhos experimentados por pessoas diferentes, mesmo que do mesmo evento, são e serão anunciadas em perspectivas diferentes. Ademais, um literalismo ingênuo não é possível diante das riquezas da oralidade. É de conhecimento de todos que livros não falam e nem mesmo a Bíblia possui esse poder. No texto em si, não há fala e nem sentido, apenas letras. Antes, acha-se o sentido no Espírito. Felizmente, pois a letra mata (2 Co 3,6). A palavra é vivificada no falar e o sentido é encontrado pelo Espírito. Por conseguinte, a Palavra não é um texto, mas é o Cristo, o Verbo, a Palavra viva, a Sabedoria de Deus. E, por que o Espírito habita em nós, a Tradição viva da Palavra também está em nós.

Conforme a etimologia afirmada por São Basílio, “transmissão (*parádosis* = tradição)” (TSE, n. 26). Ou seja, transmissão e tradição são sinônimos. A transmissão viva de Jesus é a sua tradição viva, e inversamente: a viva tradição de Jesus é a sua transmissão ainda presente no meio do(s) seu(s) povo(s). Mesmo nas Escrituras, encontramos explicitamente relatos de tradições orais e o zelo para com elas, como em 1 Co 11,2 e em 2 Ts 2,15. Nesses versículos, vemos o zelo pela conservação da tradição oral como foi transmitida e a orientação para que guardem as tradições passadas, ensinadas oral e escriturísticamente.

Conforme Panikkar, podemos ver a importância de não compreendermos a tradição como meramente um conjunto de doutrinas ou uma instituição:

Tradição é, bem frequentemente, considerada como um complexo de doutrinas que foram cristalizadas dentro de formulações dogmáticas que interpretam textos escriturísticos. Logo, encontramos-nos com um tipo de cristianismo doutrinal, quase uma ideologia, colado com base em alguns fatos históricos que sucessivas gerações interpretaram. O resultado é um corpo de doutrinas, um sistema de crenças, similar a constituição de um estado ou as regras de uma instituição, direcionado a promover coesão, disciplina e eficiência. Mas pode a religião ser nada além de uma organização? A fé é nada mais do que a interpretação correta da doutrina? Claramente, a tradição significa muito mais do que isso. A “transmissão” (*tradere*) de uma tradição não está limitada a produzir uma versão da Escritura que é correta, de forma adequada e atualizada. O que a tradição transmite é vida, fé, senso de pertencimento à uma comunidade, uma orientação de vida, uma participação de um destino comum. A tradição cristã não é somente doutrina; é também *ekklēsia* no mais profundo sentido

da palavra. Ela não está relacionada apenas com o que Jesus disse ou fez, mas também com quem Ele era e quem nós somos.¹²⁷

Notamos que algumas tradições enrijecidas, frias e fundamentalistas, predominantemente doutrinárias e literalistas, que encontramos em diversas correntes da religiosidade cristã, correm o perigo de estarem distantes da tradição viva de Jesus e da profundidade da fé cristã.

Panikkar ainda afirma que:

A tradição é mais do que uma hermenêutica autoritativa ou normativa. Oferece mais do que um texto ou interpretação. Transmite uma palavra que é viva e, assim, falada. [...] Mas essa palavra [...] deve ser ouvida: “A fé vem do ouvir” (Rm 10:17). Esse ouvir implica uma percepção no coração e na mente que assimila a palavra. Tal escuta da palavra desencadeia experiência, experiência de fé. Não vamos esquecer que a Palavra é o êxtase do Silêncio. Talvez devemos simplificar essa ideia em afirmar que, embora a palavra não seja Escritura, ela pode atuar como seu veículo. A Palavra não é redutível à Escritura e nem mesmo à interpretação.¹²⁸

Por isso, a Palavra viva de Deus está presente na sua tradição, que não se limita ao que está escrito. Mesmo não sendo a Escritura a própria Palavra de Deus, ela é seu veículo e, para nós, se constitui da principal fonte da tradição viva de Jesus, que ainda está viva em nós. Por isso, a formação literária daquelas tradições também é de suma importância. Felizmente, a tradição de Jesus continua, nos escritos, na oralidade, na vida comunitária.

É importante destacar que Dunn não dispensa a questão de interdependência literária. Contudo, critica de forma contundente aquilo que ele classifica como a configuração-padrão do paradigma literário, que nos impossibilita de compreender a tradição oral.¹²⁹ Embora não negue que as diferenças nos Evangelhos possam ser respondidas com a interdependência literária,

¹²⁷ PANIKKAR, 2016, v. 3/2, p. 156. “Too often tradition is considered a complex of doctrines that have been crystallized into dogmatic formulas that interpret the scriptural texts. We then find ourselves with a kind of doctrinal Christianity, almost an ideology, patched together on the basis of some historical facts that successive generations have interpreted. The result is a body of doctrines, a system of beliefs similar to the constitution of a state of the rules of an institution, directed at promoting cohesion, discipline, and efficient. But can religion be nothing but an organization? Is faith no more than the correct interpretation of doctrine? Clearly, tradition means much more than this. The “transmission” (*tradere*) of tradition is not limited to producing a version of Scriptures that is correct, in proper form, and up to date. What tradition transmits is life, faith, a sense of belonging to a community, an orientation of life, a participation in a common destiny. Christian tradition is not doctrine alone; it is also *ekklēsia* in the deepest sense of the word. It has to do not only with what Jesus said and did but with who He was and who we are”.

¹²⁸ PANIKKAR, 2016, v. 3/2, p. 156-157. “Tradition is more than an authoritative or normative hermeneutics. It offers more than a text or interpretation. It transmits a word that is living and therefore spoken. [...] But this word [...] must be listened to: “Faith comes from hearing” (Rom 10:17). This hearing entails a reception in the heart and mind that assimilates the word. Such a listening to the word unleashes experience, the experience of faith. Let us not forget that the Word is the ecstasy of Silence. We may perhaps simplify this idea by affirming that, although the word is not Scripture, it can act as its vehicle. The Word is not reducible to Scripture not even to interpretation”.

¹²⁹ DUNN, 2013, p. 95-106.

indaga se ela é suficiente para responder todas correlações das tradições presentes nos Evangelhos.¹³⁰ Ele ainda analisa algumas perícopes e discorre mais do tema, o que vai além do nosso recorte.¹³¹ O que devemos ter em mente é o aspecto da oralidade da tradição de Jesus.

1.3.3 O Jesus característico

Enfim, chegamos à última crítica e, certamente, a mais contundente. Dunn expõe o fracasso das buscas ao buscar um Jesus distinto, peculiar, diferente do seu ambiente vital. Nesse intuito, buscaram um Jesus não judeu, um Nazareno distinto do judaísmo. E, metodologicamente falando, procuraram identificar ações e ditos que o distinguiam do seu ambiente contemporâneo. A primeira característica é decorrente desde o início do que chamamos de cristianismo, a lógica do antissemitismo tradicional, presente ao longo da tradição após o século II, ou talvez a partir da Epístola aos Hebreus (8,13), devido ao supersessionismo cristão. O cristianismo teria pego tudo o que havia de valor do judaísmo, substituindo-o e deixando-o vazio.¹³² Por tal mentalidade, “surgiu a tendência ou a convicção dominante de que

¹³⁰ DUNN, 2013, p. 124.

¹³¹ Em virtude da nossa delimitação, não discorreremos mais sobre a questão da transmissão oral. Para um maior aprofundamento na questão segundo as pesquisas de Dunn, consultar a sua argumentação e análises de algumas perícopes em DUNN, 2013, p. 43-68, 95-144.; DUNN, 2017, p. 47-72. Além disso, há um livro do autor inteiramente sobre a questão oral que, devido ao nosso recorte e ao difícil acesso ao mesmo, não fora analisado na presente pesquisa: DUNN, James D. G. *The oral Gospel tradition*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2013. Também é digna de nota a dissertação de Daniel Coelho, *Recordar e Testemunhar Jesus*, na qual aborda e realiza um diálogo entre as teses de Dunn e do também teólogo britânico Richard Bauckham. A diferença pontual entre ambos é a ênfase - e tese central - de Bauckham aos testemunhos de testemunhas oculares, os quais teriam sido a espinha dorsal, as referências da tradição de Jesus e da elaboração dos Evangelhos, o que Dunn não nega. Porém o autor põe sob questão se tal influência primária teria perdurado devido à extensão do movimento. Até mesmo Dunn considera que há, na abordagem de ambos, poucas diferenças substanciais, sendo as suas respectivas ênfases as responsáveis pelas poucas que existem. O teólogo chegou até mesmo a considerar ambas as teses complementares. Todavia, tal discussão entre ambos vai além do nosso escopo, e pode ser encontrada na pesquisa de Coelho. COELHO, Daniel W. A. “*Recordar e testemunhar Jesus*”: o acesso ao Jesus da história segundo James D. G. Dunn e Richard Bauckham. 2017. 142f. (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2017. *passim*. Possivelmente, e em razão da amplitude e extensão do crescimento da seita do Caminho, ambas podem e devem ter acontecidos. Parece ser razoável crer que houve uma referência primária para com os testemunhos de testemunhas oculares, mas não de uma autoridade de controle e monitoramento extensivo e duradouro. A tradição oral e viva, resultada de um impacto marcante e da vivência pelo Espírito, pode ter feito tal papel de moderação. Além de Coelho, temos, com Ben Witherington III, um outro olhar crítico e interessante para com a perspectiva dunniana, abordando as questões da retórica e dos testemunhos das testemunhas oculares. Porém, assim como em Bauckham, há um tom apologético em Witherington. Seja como for, é imprescindível afirmarmos aqui que, se o que temos nos Evangelhos são frutos dos relatos dos testemunhos das testemunhas oculares diretamente (história oral) ou indireta e mediadamente (tradição oral), o valor teológico de tais testemunhos é o mesmo. Se é Bauckham ou Dunn que está correto, ou ambos, o Jesus dos Evangelhos e os próprios possuem a mesma importância para a fé e experiência cristã e, assim, para a nossa pesquisa. WITHERINGTON III, Ben. *Por trás da Palavra: o caráter sociorretórico do Novo Testamento em nova perspectiva*. Aparecida: Santuário, 2015. p. 181-212.

¹³² DUNN, 2013, p. 70-71. O supersessionismo “trata-se da ideia de que o cristianismo substituíra Israel, extraíra de sua herança judaica tudo o que era de valor e deixara o judaísmo como uma casca vazia. Segundo essa ideia, o

Jesus não pode ter sido um judeu desses; ele deve ter sido diferente. [Por isso, houve nas pesquisas] repetidas tentativas de afastar Jesus do seu ambiente judeu.”¹³³

O liberalismo protestante, configurando uma imagem totalmente negativa do judaísmo ao colocar sobre eles tudo o que queriam combater, idealizaram uma figura de Jesus como não apenas não judeu, mas também como destruidor do judaísmo. Bultmann, ao reagir aos seus professores liberais, reconheceu que a proclamação de Jesus encontrada no Novo Testamento estava inserida judaísmo, mas isso não importava para ele. O que importava para o teólogo alemão era o “encontro existencial com o Cristo querigmático”.¹³⁴

Dunn afirma que essa tendência continuou com os teólogos alemães da geração posterior a Bultmann, com o pensamento de que

a única função e propósito do judaísmo era preparar a vinda de Cristo e do cristianismo; a chegada de Cristo assinalou o fim do judaísmo; a geração da época de Jesus pertencia ao “judaísmo tardio”, ao *último* judaísmo. Do mesmo modo, com uma insensibilidade impressionante para a época posterior ao holocausto, era comum, mesmo entre teólogos alemães de renome, dizer que Jesus acabou com o judaísmo ou o levou ao seu fim.¹³⁵

Por outro lado, Dunn destaca a reviravolta da investigação atual sobre Jesus, o judeu, a qual ele prefere limitar a terceira busca. Essa busca é melhor possibilitada “graças aos novos conhecimentos a respeito da natureza do judaísmo do Segundo Templo alcançados nos últimos cinquenta anos.”¹³⁶ Os Manuscritos do Mar Morto, que ocupam papel fundamental nessas pesquisas, “quebram a imagem de um judaísmo monolítico e monocromático, especialmente em confronto com o caráter singular do cristianismo nascente.”¹³⁷ Consequentemente, foi realizável a saída do *status quo* das pesquisas anteriores, sendo “possível imaginar Jesus, como também ‘a seita dos nazareus’, no seio da diversidade do judaísmo do Segundo Templo tardio de um modo difícil de pensar até agora”.¹³⁸

Juntamente com tal avanço, outros foram realizados, como

o desaparecimento da distinção, antes bem clara, entre judaísmo e helenismo, o reconhecimento de que as imagens do judaísmo rabínico na Mishna e no Talmud não podem simplesmente ser projetadas retrospectivamente para o século I, o interesse renovado pelo rico manancial da literatura judaica apócrifa e pseudoepigráfica como

cristianismo era contrário ao judaísmo; com efeito, a primeira vez que aparece o termo ‘cristianismo’, em Inácio de Antioquia, no início do século II, ele é cunhado como antítese ao ‘judaísmo’”.

¹³³ DUNN, 2013, p. 71.

¹³⁴ DUNN, 2013, p. 71-73.

¹³⁵ DUNN, 2013, p. 73-74.

¹³⁶ DUNN, 2013, p. 75.

¹³⁷ DUNN, 2013, p. 75.

¹³⁸ DUNN, 2013, p. 75.

testemunho adicional da diversidade do judaísmo do Segundo Templo, e a crescente sofisticação em avaliar as informações arqueológicas, em número cada vez maior, do Israel (particularmente Galileia) do tempo de Jesus. Em síntese, não é exagero dizer que os estudos especializados estão em uma posição mais forte do que nunca para esboçar uma imagem mais clara e precisa do judaísmo na terra de Israel no tempo de Jesus e como contexto do tempo de Jesus.¹³⁹

Dunn afirma que, nessa nova onda, é possível avançarmos do Jesus *distinto e diferente* como objeto de pesquisa, nos encontrando com o Jesus *característico*. Deparamo-nos com um Jesus que cresceu na Galileia, que realizou lá sua missão e que se identificava com judeus galileus, seus conterrâneos. Ou seja, “a judeidade de Jesus é um ponto de partida válido e viável para a busca, e não um elemento que deve ser eliminado ou do qual seja preciso envergonhar-se.”¹⁴⁰ Contudo, é importante evitar um outro extremo, em achar “que Jesus seria absolutamente judeu como qualquer outro.”¹⁴¹ Segundo Dunn, esse é o erro que estudiosos como o exegeta americano Ed Parish Sanders (1937) e o acadêmico britânico Géza Vermes (1924-2013) cometem, na medida que eles minimizam os conflitos de Jesus com os fariseus e o colocam como “um judeu tão bom que a denúncia contra ele por parte dos sumos sacerdotes e sua execução se tornam uma espécie de enigma. Ao preencher a lacuna entre Jesus e o judaísmo, esses estudiosos abrem outra, a lacuna entre Jesus e o cristianismo posterior”.¹⁴²

Observar Jesus no contexto do judaísmo do seu tempo continua sendo uma linha de pesquisa mais plausível do que começar com a intenção de tirá-lo desse contexto. Observando as características que procedem da prática e da fé judias, podemos inferir, a menos que tenhamos indicações em contrário, que Jesus tinha essas características. Uma lista básica delas incluiria: foi circuncidado, foi educado a recitar o Shema, a respeitar a Torá, a frequentar a sinagoga e a observar o sábado. Além disso, Sanders ofereceu uma lista do que ele descreve como “fatos quase indiscutíveis” sobre Jesus: que sua missão desenvolveu-se principalmente em torno de povoados e aldeias da Galileia; que o tema fundamental da sua pregação era o Reino de Deus; que, de modo geral, ele ensinava por meio de aforismos e parábolas; e assim por diante. Aqui, novamente, é a imagem do Jesus característico que surge.¹⁴³

A dimensão misteriosa da vida de Jesus é um outro ponto característico. Grande parte da sua vida é desconhecida e isso também é uma riqueza dentro da sua tradição. O mistério de sua vida desconhecida tem tanta importância quanto sua vida conhecida e lembrada. Possivelmente, viveu uma vida judaica de interior, trabalhando juntamente com e no ofício de seu pai na sua cidade e nas circunvizinhas. As suas parábolas parecem aludir a vida comum do

¹³⁹ DUNN, 2013, p. 75-76.

¹⁴⁰ DUNN, 2013, p. 76.

¹⁴¹ DUNN, 2013, p. 77.

¹⁴² DUNN, 2013, p. 77.

¹⁴³ DUNN, 2013, p. 77.

povo em que foi criado, em que observou e aprendeu a viver. Além disso, existem grandes aporismos a respeito de sua vida. Contudo, sabemos que viveu uma vida simples e humana, caracteristicamente judaica no seu tempo e ambiente vital.

Dunn também trata sobre o critério de dissimilaridade, que busca pelas diferenças, em que “se uma unidade da tradição não mostra influência do judaísmo da época nem da fé pós-pascal, ela pode ser atribuída com confiança ao próprio Jesus como a explicação mais plausível para sua presença na tradição de Jesus.”¹⁴⁴ Para ele, o critério pode produzir uma reconstrução perigosa, uma pirâmide com a base invertida, sendo que ela depende excessivamente de um ou de poucos ditos. O perigo está em “tentar construir uma imagem e uma compreensão de Jesus a partir, às vezes, de um único versículo – uma base estreita e um vértice (a conclusão) muito pesado, a primeira provavelmente pequena demais para sustentar o edifício todo.”¹⁴⁵ Se constrói, assim, uma pirâmide invertida com uma base frágil. O autor mostra a importância de mudar a procura pelo Jesus distintivo para a busca pelo Jesus característico, “tanto no que o destacava como judeu quanto no que torna peculiar a tradição de Jesus como a conhecemos hoje”.¹⁴⁶

Com isso, o exegeta propõe o seguinte critério:

qualquer aspecto que seja *característico na tradição de Jesus, mesmo que apenas relativamente distintivo dessa tradição*, muito provavelmente remonta a Jesus, isto é, reflete o impacto original causado pelo ensinamento e pelas ações de Jesus pelo menos sobre vários dos seus primeiros discípulos. A lógica é bem clara: se um aspecto é característico na tradição de Jesus e relativamente distintivo dessa tradição (em comparação com outras tradições judaicas), então a explicação mais óbvia de sua presença na tradição de Jesus é que ele reflete a impressão indelével que Jesus deixou em muitos dos seus primeiros seguidores, um impacto que os atraiu e os levou a constituir uma comunidade com outros discípulos, e que era celebrado (com as tradições querigmáticas da morte e da ressurreição) nas assembleias das primeiras igrejas ao longo da primeira geração do cristianismo.¹⁴⁷

Dunn reconhece que nem tudo que é característico é precisamente o que algum dos primeiros discípulos de Jesus viu ou ouviu. Os elementos mais característicos são os mais prováveis de terem sido desenvolvidos e ampliados, assim como são os mais improváveis de terem sido inseridos na oralidade da tradição. “Quanto mais característico é um aspecto nas diversas correntes da tradição de Jesus, com maior probabilidade ele reflete o impacto provocado por Jesus em seus discípulos do que a inspiração de um discípulo anônimo”.¹⁴⁸

¹⁴⁴ DUNN, 2013, p. 79-80.

¹⁴⁵ DUNN, 2013, p. 80.

¹⁴⁶ DUNN, 2013, p. 82.

¹⁴⁷ DUNN, 2013, p. 83.

¹⁴⁸ DUNN, 2013, p. 83-84.

São pontos característicos de Jesus e de sua tradição, entre outros:

1. A sua judeidade e seus embates com os fariseus, embora esses embates tenham sido desenvolvidos por Mateus;¹⁴⁹ 2. Que ele foi um judeu galileu e que desenvolveu a maior parte da sua missão em sua terra;¹⁵⁰ 3. A sua pregação característica sobre Reino de Deus, mesmo que distinta do judaísmo contemporâneo e do cristianismo posterior. No caso, ambas as correntes a respeito do Reino – dele tanto como uma iminente realidade futura quanto como uma realidade presente, em ação através de Jesus – estão enraizadas em toda a tradição sinótica;¹⁵¹ 4. O seu emprego pessoal característico da tradição do filho/Filho do Homem, raramente utilizada pelo seu judaísmo contemporâneo e pela tradição posterior;¹⁵² 5. A sua atuação como um exorcista de sucesso; 6. A sua maestria sapiencial e o seu uso de aforismos e parábolas;¹⁵³ 7. A sua característica utilização do termo *amém* para introduzir ou endossar os seus ensinamentos, embora distinta, pois era utilizada para concordar ou endossar o que um terceiro havia dito;¹⁵⁴ 8. A narratividade da tradição como a lembrança da missão testemunhada, sempre com um ponto inicial comum, a missão de João Batista, tendo sempre uma linha narrativa, o que “sugere que a estrutura evangélica da história de Jesus realmente reflete a forma tanto da própria missão de Jesus quanto das lembranças que os primeiros discípulos tinham dela.”;¹⁵⁵ 9. Que Jesus se irritava diante de uma resposta negativa para com a sua mensagem”.¹⁵⁶

Dunn afirma que, mesmo não tendo uma exatidão histórica, esse método oferece uma base mais sólida para se chegar à história de Jesus do que os métodos distintivos.¹⁵⁷ Por causa do impacto de sua tradição, podemos vislumbrar uma imagem do Jesus característico:

um Jesus que começou sua missão a partir do encontro com João Batista; um judeu que atuou na Galileia, dentro da estrutura do judaísmo do período e em debate com outras figuras influentes na constituição do judaísmo da época; um Jesus que proclamou caracteristicamente o Reino de Deus tanto como evento que rapidamente chegaria à plenitude quanto como uma realidade já presente através do seu ministério; um Jesus que usou regularmente a expressão “o filho do homem”, provavelmente como um modo de falar da sua própria missão; um Jesus que era um exorcista bem-sucedido e que sabia disso; um Jesus que, em geral, ensinava por meio de aforismos e parábolas; um Jesus que, ao usar a palavra “Amém”, expressava o grande valor e importância que dava à sua mensagem; um Jesus que reagia energicamente contra a apatia e o desdém que suas palavras frequentemente encontravam.¹⁵⁸

¹⁴⁹ DUNN, 2013, p. 84-85.

¹⁵⁰ DUNN, 2013, p. 85.

¹⁵¹ DUNN, 2013, p. 86-87.

¹⁵² DUNN, 2013, p. 87-89.

¹⁵³ DUNN, 2013, p. 89.

¹⁵⁴ DUNN, 2013, p. 89-90.

¹⁵⁵ DUNN, 2013, p. 90-91.

¹⁵⁶ DUNN, 2013, p. 91.

¹⁵⁷ DUNN, 2013, p. 92.

¹⁵⁸ DUNN, 2013, p. 91.

Temos, então, o Jesus característico e significativo, que por sua vez é o próprio Jesus de Nazaré real, não como objeto biográfico, mas como testemunho ainda vivo da sua tradição. Se a teologia ou a exegese propiciasse certeza e prova de seus ensaios, se alcançassem o que seria uma “verdade absoluta”, o mistério cristão deixaria de ser mistério. A desvelação anda sempre ao lado da *revelação*, e o ministério cristão é igualmente mistério cristão. Por isso, a fé nunca é certeza. Se ela é a certeza daquilo que se espera, não é certeza nua e crua e, se é prova do que não se vê, não é prova em estrito senso (Hb 11,1). A fé é o acreditar, o confiar, o apoiar-se no que, embora não é comprovado, é provado/experimentado. Podemos, então, relacionarmos, experimentarmos, estarmos próximos da verdade, mas nunca poderemos dominá-la.

Mesmo que o caráter das probabilidades das pesquisas históricas¹⁵⁹ continue forte, com o método de Dunn temos uma imagem mais provável, mesmo ainda sendo de caráter especulativo, diante de tantas especulações. Todavia, esse ponto não é negativo, pelo contrário. A tradição de Jesus não é estática e literalissimamente histórica. É viva e por isso, por meio do Espírito, se faz presente. O aspecto testemunhal faz parte do impacto recebido pelos discípulos de Jesus, desde os primeiros até os mais recentes.

Conforme Dunn, assim como qualquer fonte histórica, os Evangelhos, os escritos “cristãos”, não são imparciais ou objetivos. A tradição de alguma coisa nunca é a coisa em si, mas a testemunha dessa. A rica diversidade das recordações de Jesus que, posteriormente, formaram os Evangelhos – gênero literário que se constitui de narrativas da paixão com grandes introduções –, nos mostra uma tradição viva e ativa. Os Evangelhos não são dos evangelistas, mas segundo esses. Não há um Evangelho *de* Marcos, mas *segundo* Marcos, e assim respectivamente. São o mesmo Evangelho de Jesus, expresso de formas diferentes.¹⁶⁰

Achamos, aqui, a riqueza viva do Evangelho, da tradição viva de Jesus. Os desenvolvimentos e ampliações devem ser entendidos como respostas hermenêuticas, como reinterpretções vivas do Nazareno que foi testemunhado agora diante de novas realidades. O núcleo do Jesus real, do Jesus característico, é preservado em interface com novas realidades.

¹⁵⁹ Discorrendo sobre as pesquisas históricas, Tillich afirmou que “dois pólos, conservadorismo e radicalismo, na crítica, nada significam para a teologia sistemática, porque tanto as críticas de um lado como do outro não poderão ir além de meras probabilidades em questões históricas. E se as probabilidades forem mais positivas ou mais negativas em nada interferirão no problema fundamental da teologia sistemática. [...] Nosso conhecimento da figura histórica de Jesus nunca irá além de probabilidades”. TILLICH, 2010, p. 231. Entretanto, não podemos desvincular a questão do Jesus histórico da teologia sistemática. A teologia sistemática não se constitui de ideias que devem ser aplicadas à realidade. Pelo contrário, ela é que deve partir sempre do histórico, da realidade. Logo, a reflexão sistemática deve assumir, seja qual for e mesmo não anulando a questão das probabilidades, uma perspectiva histórica. Da mesma forma que as pesquisas históricas, dentro da teologia, devem estar em relação com a teologia sistemática, para dar respostas ao ambiente vital.

¹⁶⁰ DUNN, 2017, p. 25-125.

É o mesmo Nazareno falando por meio e segundo os evangelistas, que sempre falam *de e sobre*. Por isso, para os cristãos, os Evangelhos são livros de fé. Independentemente se uma fala ou ação, em um primeiro momento, foi dita e/ou realizada biograficamente por Jesus em sua vida antes da crucificação, ela é depósito de fé porque foi dita e/ou realizada por Jesus por meio do testemunho vivo da sua tradição. Não há rasura na sua vida, mas uma *reinterpretação* de sua vida em interface com a vida e com os ambientes vitais de cada evangelista. Ou seja, nos Evangelhos também temos o testemunho hermenêutico de Jesus Cristo real e característico.

Nas palavras de Dunn, a nossa especulação histórica sobre a tradição de Jesus nos possibilita, como discípulos, a

sentar-se com os primeiros discípulos e participar das suas reuniões, quando representavam e celebravam as lembranças que conservavam de Jesus, de suma importância para eles. Ler e ouvir os ensinamentos de Jesus e os relatos de sua missão significa participar do seu círculo de discípulos e dar continuidade à igreja que se estende desde os dias da própria missão de Jesus até o presente.¹⁶¹

Sentar-se nesse círculo é uma bem-aventurança. Não o vimos e nem andamos com Jesus de Nazaré durante o tempo dos primeiros discípulos. Eles o viram. Todavia, podemos ouvir e ler sobre ele. Por isso somos bem-aventurados, porque não o vimos, mas cremos, como discípulos assentamo-nos ao lado dos primeiros discípulos. Vemos e percebemos Jesus Cristo pela fé, ao ouvir o Evangelho (Jo 20,29; Rm 10,17).¹⁶² Longe de qualquer abstração, essa experiência de escuta é uma experiência histórica e concreta com e na tradição viva de Jesus, ao ouvirmos e experienciarmos, ao mesmo tempo, o seu impacto indelével. No que concerne à experiência histórica de Jesus, dos primeiros discípulos e da nossa, podemos dizer que todas essas estão entrelaçadas e compõem o grande rio da tradição cristã. Com certeza, a principal fonte é a vida e o ministério de Jesus e, até mesmo quando dizemos que também podemos ser fontes desses rios, apenas temos esta potência por causa do Espírito, que habita em nós, e da Fonte da água da vida (Jo 4,13-14), que flui por meio de nós.

No próximo capítulo, buscaremos sentarmos ao lado de Dunn e dialogarmos com ele, a partir do seu trabalho exegético, para ouvirmos o que as tradições nos Evangelhos, os

¹⁶¹ DUNN, 2013, p. 68.

¹⁶² Há um pensamento errôneo bem popular de que apenas os primeiros cristãos teriam vividos uma experiência mais profunda durante a vida pública de Jesus e dos primeiros apóstolos, colocando as nossas experiências como secundárias e inferiores, como bem diferentes das dos antigos cristãos. Panikkar defende que ambas as situações não se diferem totalmente e que a Fé em Cristo não depende do último papiro descoberto no Mar Morto. “Como João, também podemos “ouvir”, “ver”, “observar” e “tocar” a Palavra da Vida.” PANIKKAR, 2016, v. 3/2, p. 143. Na verdade, o mesmo Espírito que estava presente em Jesus e nos antigos discípulos está igualmente presente nos discípulos atuais. A experiência cristã, mesmo sendo histórica, transcende o passado. “É precisamente porque a história é muito importante que ela não deve ser reduzida ao passado”. PANIKKAR, 2016, v. 3/2, p. 155.

testemunhos de antigos discípulos, dizem a respeito da espiritualidade, da experiência carismática e religiosa do Nazareno. E, assim, tentaremos ver as manifestações das energias do Pai e do Espírito em sua vida.

2 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E CARISMÁTICA DE JESUS A PARTIR DA PESQUISA EXEGÉTICA DE JAMES D. G. DUNN

O Espírito precede a vinda de Cristo. É inseparável da sua manifestação na carne. Os milagres, o carisma das curas, foram produzidos por ação do Espírito Santo. Os demônios foram expulsos por meio do Espírito de Deus. A presença do Espírito venceu o diabo. A remissão dos pecados realizou-se por graça do Espírito. “Mas vós vos lavastes e fostes santificados em nome de nosso Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito Santo” (1Cor 6,11). A familiaridade com Deus se mantém por obra do Espírito Santo, pois “enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: ‘Abba, Pai!’” (Gl 4,6) (TSE, n. 49).

O foco central do nosso segundo capítulo é, de certa maneira, ouvirmos os relatos e os testemunhos da vida do Nazareno em relação à sua espiritualidade. Tentaremos, assim, perceber e aproximarmos da experiência religiosa de Jesus em relação ao Deus que ele chama de Pai e ao Espírito Santo. Ao adentrarmos na pesquisa dunniana a respeito da experiência religiosa dos primórdios do “cristianismo”, em uma obra de 1975, podemos notar que, embora haja aspectos embrionados em relação aos pontos tratados no capítulo anterior, e que foram desenvolvidos no amadurecer de sua teologia, na pesquisa em questão o exegeta ainda possui uma mentalidade literária muito forte, a mesma que ele criticaria posteriormente (1.3.2). Visto que se trata de uma obra exegética, que busca a questão mais “*histórica*”, não aprofundaremos em questões exegéticas, a não ser se necessário. Posto que nosso trabalho possui um cunho mais “hermenêutico-sistemático” e “dogmático-existencial”, o nosso caminho será perceber, dialogando com sua obra, ouvindo a tradição, as histórias e os testemunhos acerca da vida de Jesus no que se refere à sua dimensão religiosa. Nesse caminho, dialogaremos com a pesquisa exegética de Dunn. Ademais, no capítulo presente, utilizaremos quase que exclusivamente, para um maior aprofundamento e devido à nossa delimitação, a primeira parte da obra *Jesus e o Espírito: um estudo da experiência religiosa e carismática de Jesus e dos primeiros cristãos conforme refletido no Novo Testamento* (*Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the First Christians as reflected in the New Testament*).¹

A título de introdução, James Douglas Grant Dunn nasceu em 1939 na cidade de Birmingham, Inglaterra. Porém, se mudou para a Escócia após o falecimento de seu pai, aos

¹ Para um aprofundamento na pesquisa exegética em questão, a experiência religiosa e carismática de Jesus e dos primeiros cristãos, conferir: DUNN, 1997. Em português há uma breve síntese do assunto em DUNN, James D. G. *Unidade e Diversidade no Novo Testamento: Um estudo das características dos primórdios do cristianismo*. Santo André: Academia Cristã, 2009. p. 283-316. Estamos cientes que a pesquisa doutoral de Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), suscitou um diálogo com a erudição pentecostal e carismática. No entanto, em virtude do nosso recorte teológico pontifício e das limitações de uma dissertação, não abordaremos nesta ocasião essa obra e tais discussões, o que poderá ser realizado futuramente, em uma outra pesquisa.

seus dez meses de idade, onde cresceu e foi educado por sua mãe, que criou quatro garotos sozinha durante a Segunda Guerra Mundial. A sua primeira graduação foi em Economia e Estatística, em uma época em que a Teologia/Divindade não podia ser a primeira graduação. Assim, a segunda foi em Divindade. Ambas pela Universidade de Glasgow. Doutorou-se pela Universidade de Cambridge, com uma tese sobre o Batismo no Espírito Santo. Serviu como ministro em uma paróquia em Glasgow, na Igreja da Escócia. Posteriormente, em Edinburgh, atuou como capelão de estudantes de além-mar. Foi professor da Universidade de Nottingham (1970-1982) e da Universidade de Durham (1982-2003), na qual ocupou a Cátedra Lightfoot e também tornou-se emérito. O estudioso dos primórdios do cristianismo faz parte da terceira onda da busca pelo Jesus histórico e é considerado um dos mais influentes estudiosos britânicos do Novo Testamento de sua geração, reconhecido sobretudo por ser um dos expoentes da Nova Perspectiva de Paulo. Dunn faleceu recentemente, no dia 26 de junho de 2020, aos oitenta anos.²

Dunn, contando sobre suas aspirações ao se dedicar à temática na obra em questão, na qual analisa a experiência religiosa³ e carismática de Jesus, relata que

no meu primeiro período de licença, pude retomar a pesquisa de onde eu havia parado com uma investigação da experiência espiritual e carismática no Novo Testamento, intitulada *Jesus and the Spirit* [Jesus e o Espírito] (SCM, 1975). O exercício reforçou minha convicção de que o reconhecimento de uma experiência religiosa vital era uma maneira importante para entender como o cristianismo floresceu e de que a nossa própria experiência religiosa é parte vital da interação crítica com esses escritos antigos.⁴

Na introdução dessa obra, Dunn faz duas importantes citações, se referindo a elas como pontos de partida do seu estudo:

² DUNN, 2017, p. 13-19. (introdução pessoal do autor); DUNN, Meta. *James Dunn obituary*. 09 set. 2020. Disponível em: < <https://www.theguardian.com/education/2020/sep/09/james-dunn-obituary> >. Acesso em 01 jan. 2021. Conseguimos conversar com Dunn por meio da troca de alguns e-mails. No último recebido, em 23 maio 2020, ele nos contou que havia sido diagnosticado há dois meses com uma doença grave e que havia recebido um prognóstico de apenas alguns meses. Uma vez que a sua esposa, Meta Dunn, não a expôs no seu obituário, também não o faremos aqui. Dunn também relatou o choque em sua família, sobretudo pelo acontecimento durante a pandemia e o isolamento social do Covid-19. Porém, o marcante na mensagem foi que, diante disso tudo, James expressou que contamos bênçãos diariamente, principalmente pela oportunidade da vida de estudar e ensinar o Novo Testamento. James também afirmou ser uma grande alegria saber que o seu trabalho tem contribuído e sido de ajuda.

³ É importante esclarecer o uso, por Dunn e no seguimento da pesquisa, da expressão “experiência religiosa”. Para Dunn, “experiência do Espírito” e, igualmente, “experiência carismática”, somente podem ser compreendidos como parte ou como um aspecto do termo mais amplo, “experiência religiosa” (DUNN, 1997, p. 6.). A nossa principal utilização do termo, como ficará claro no decorrer do texto, é para se referir ao relacionamento de Jesus com o divino e à sua espiritualidade. Com experiência religiosa compreendemos a religiosidade, a espiritualidade, a dimensão religiosa do ser humano. Mais especificamente, a *vivência existencial* do ser humano com o divino.

⁴ DUNN, 2017, p. 14.

O cerne da religião é a experiência religiosa.⁵

Se um homem deve dizer que ele não pode encontrar Deus na realidade de sua própria presente vida e se ele compensasse isso pelo pensamento de que Deus é, ainda assim, a causa final de tudo que acontece, então sua crença em Deus vai ser uma especulação teórica ou um dogma; e qualquer que seja a grande força com que ele se apegue a essa crença, ela não será uma fé verdadeira, pois *fé pode apenas ser a reconhecimento da atividade de Deus em sua própria vida*.⁶

Ainda descrevendo a respeito das prováveis impossibilidades em encontrar boas respostas para tal tarefa, Dunn afirma que mesmo tendo poucas fontes, que iluminam bem pouco o todo, elas proporcionam alguma luz. Confessa que espera que estudando algumas áreas e períodos chaves, em profundidade, seremos capazes de entender melhor as experiências e a fé que deu um caráter distintivo ao cristianismo. Acrescenta a isso a impossibilidade de entrar na experiência de outra pessoa, sobretudo diante do grande espaço histórico e cultural entre o seu contexto, a Europa do século XX, e os países do oriente mediterrâneos no primeiro século. Não obstante, nossa própria experiência e conhecimento que temos concernente a experiência humana, em geral, nos habilita a entrar, pelo menos de alguma maneira, na experiência de outros. E, mais ainda, apreciar simpaticamente experiências que de outra maneira seriam totalmente estranhas para nós. Assim, defende que um estudo simpático da linguagem com qual Jesus e os primeiros cristãos articularam suas experiências religiosas deve nos permitir obter algum *insight* dentro de seus autoentendimentos e avaliações de suas experiências religiosas.⁷

No prefácio de Jesus e o Espírito (*Jesus and the Spirit*), Dunn reconhece que o assunto de sua obra é tão antigo quanto o ser humano e tem a convicção de que a experiência humana da realidade tem a experiência religiosa como uma dimensão importante e vital, parte integral da humanidade, algo que o difere do restante da vida do planeta. Apenas quando o ser humano reconhece essa dimensão e orienta sua vida em uma relação apropriada a ela, ele começa a alcançar inteireza e a realização em seus relacionamentos. Dunn acredita que há motivos suficientes para esperar que os estudos das origens do cristianismo podem trazer algumas pistas ao mistério da experiência religiosa do ser humano.⁸ É como se a experiência de Jesus e dos primeiros cristãos fosse como que um espelho para a vivência de nossa espiritualidade. Por isso,

⁵ LEWIS, H. D., 1959, p. 65 *apud* DUNN, 1997, p. 1. “The core of religion is religious experience”.

⁶ BULTMANN, R., 1958, p. 113f. (my italics) *apud* DUNN, 1997, p. 1. “If a man must say that he cannot find God in the reality of his own present life, and if he would compensate for this by the thought that God is nevertheless the final cause of all that happens, then his belief in God will be a theoretical speculation or a dogma; and however great force with he clings to this belief, it will not be true faith, for *faith can be only the recognition of the activity of God in his own life*”.

⁷ DUNN, 1997, p. 2-3.

⁸ DUNN, 1997, p. ix.

ao analisar e perceber a experiência de Jesus de Nazaré e suas relações com o Pai e com o Espírito Santo, conheceremos mais ainda da nossa própria experiência.

Dunn afirma que ninguém contestaria que o cristianismo é um dos mais importantes movimentos religiosos da história humana. Por isso, é relevante investigar a experiência religiosa que iniciou essa nova religião, indagando “o que foram essas recognições da atividade de Deus que constituiu uma nova fé de tal vitalidade tão dinâmica e durável?”⁹ Ademais, ninguém negaria que Jesus foi, pelo menos, um altaneiro “gênio religioso”. Surge assim uma interrogação: “Qual foi a experiência religiosa da qual ele viveu e que o capacitou para ministrar e morrer como ministrou e morreu e causar um impacto tão duradouro em seus discípulos?”¹⁰

Dunn afirma que é a partir de experiências que novas religiões nascem e antigas crenças renascem, como ocorreu com Maomé, Lutero, George Fox, John Wesley e com o Apóstolo Paulo. O exegeta também acredita que Paulo cria no Espírito porque o experimentou e que sua teologia decorre dessa experiência.¹¹ No decorrer desse capítulo, investigaremos a experiência religiosa de Jesus, buscando entender qual foi o impacto dela na sua vida que, por sua vez, causou tal impacto em seus discípulos e na história do mundo. Logo, buscaremos compreender a sua relação com as energias divinas. Seguindo a pesquisa de Dunn, sucessivamente, aproximaremos da relação de Jesus com Deus Pai, com o Espírito Santo e indagaremos se Jesus de Nazaré foi um carismático. Por fim, tentaremos identificar a etimologia e o significado de palavras paulinas chaves na teologia e exegese de Dunn.

2.1 Jesus, um filho de Deus

Chegamos ao ponto central de nosso estudo, na busca de compreender qual foi a experiência religiosa de Jesus, qual era a marcante e profunda existencialidade vivida por ele. A filiação, ou melhor, o senso, a consciência de filiação de Jesus, comporta uma significativa dimensão da sua experiência religiosa, de sua vida e de seu ministério.

Conforme destaca Dunn, essa consciência foi importante para a teologia liberal protestante no século XIX. Adolf von Harnack (1851-1930), por exemplo, partindo de textos

⁹ DUNN, 1997, p. 1. “what were those recognitions of God’s activity which constituted a new faith of such dynamic and durable vitality?”.

¹⁰ DUNN, 1997, p. 1. “What was the religious experience out of which he lived and which enabled him to minister and die as he did and to make such a lasting impact on his disciples?”.

¹¹ DUNN, 1997, p. 4-5.

como Mateus 11,27, defende a consciência de filiação de Jesus como uma relação experimentada e com uma singularidade dessa consciência: Jesus como o Filho de Deus.¹²

2.1.1 A importância da oração na vida de Jesus

Dunn inicia sua investigação pela vida de oração do Nazareno, para identificar a sua comunhão com Deus, de Deus como Pai. Ele destaca que é nas suas orações privadas que o homem religioso é mais verdadeiramente ele mesmo. Indaga qual teria sido a importância da oração na vida de Jesus e se podemos, de alguma forma, ouvir dentro da oração dele e, assim, obter algum *insight* em relação aquilo que ele experimentou nelas. Responde que a primeira resposta é bem clara, a segunda nem tanto.¹³ Embora seja impossível entrar dentro da consciência de Jesus, herdamos da tradição significantes aspectos de como a vida de oração de Jesus era percebida pelos discípulos.

Em primeiro lugar, o autor destaca que “*a importância da oração para Jesus torna-se aparente tanto no seu ensinamento a respeito da oração quanto na tradição de sua própria oração.*”¹⁴ É visível em todas as fontes da tradição sinótica o valor da oração para Jesus. O Templo é valorizado como casa de oração (Mc 11,17; Is 56,7), os discípulos são estimulados a orar com ousadia (Mc 11,24), é ensinado o pedir, buscar e bater com a confiança de uma criança diante de seu Pai (Q: Mt 7,7-11/Lc 11,9-13) e a oração do Pai Nosso (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). Jesus também protesta veementemente contra o abuso da oração (Mt 6,5-8; Mc 12,40/Lc 20,47). Há ainda duas parábolas em Lucas, a do desafio à oração sem vergonha, do amigo no meio da noite (11,5-8) e a do juiz injusto (18,1-5). Assim, “*difícilmente pode ser duvidado que Jesus preservou a oração como algo de primeira importância.*”¹⁵ O exegeta afirma que, por ser a oração, conforme ele a entendia e a experimentava, a base de seu próprio relacionamento com Deus, que Jesus encorajava tanto os seus discípulos a se valerem dela. No entanto, afirma que em relação à apreciação e experiência de adoração corporativa, temos quase nada de Jesus. Nas suas idas à sinagoga, o que vemos é que seu principal propósito era o ensinamento e a proclamação de sua mensagem (Mc 1,21-28; 1,39; 3,1; 6,2; Mt 9,35; Lc 4,15-16; 13,10). Além disso, o que temos é o seu zelo pela função do Templo como casa de oração (Mc 11.17-19).¹⁶

¹² DUNN, 1997, p. 14.

¹³ DUNN, 1997, p. 14-15.

¹⁴ DUNN, 1997, p. 15. “The importance of prayer for Jesus becomes apparent both from his teaching on prayer and from the tradition of his own praying”.

¹⁵ DUNN, 1997, p. 16 “it can hardly be doubted that Jesus regarded prayer as of first importance”.

¹⁶ DUNN, 1997, p. 16.

É por causa de sua existencialidade e da colheita dos frutos de suas orações, devido ao valor que tal atitude tinha para ele e dos benefícios acolhidos e sentidos, que o Nazareno ensina os seus discípulos tal prática, sobretudo no particular. Indo além, a decepção de Jesus com o Templo, que deveria ser um local de oração e não o era, ao lado do ensino da oração como algo privado e da ausência de relatos a respeito de adorações comunitárias em que teria participado, demonstram a segurança que Jesus encontrou em um relacionamento diretamente com Deus. Não encontrando o Templo como Casa de Oração, Jesus encontra o preencher de sua necessidade em sua privacidade. Talvez esse foi o único caminho que restou, uma vez que o local que socialmente deveria ser o espaço para se buscar a Deus havia se tornado um covil de ladrões e charlatões. Naturalmente, não via ali um lugar onde nem ele e nem as pessoas poderiam se assentar com Deus. O Templo era um local onde as pessoas seriam trapaceadas. Interessante que algumas das passagens mostram que Jesus realizou exorcismos nos centros religiosos da época (Mc 1, 21-28; 11,15-16). Ele viu a necessidade, nos centros religiosos, de se opor e expelir Satã, o(s) adversário(s), àquilo/àquele que é adverso a Deus, tanto os que estavam em possessão demoníaca quanto os que tinham atitudes diabólicas. Em outro momento, ele chama até mesmo Pedro, um de seus seguidores, de Satanás, ao se colocar como empecilho ao projeto de Deus (Mt 16,23).¹⁷ Felizmente, para Jesus não há um lugar específico ou a necessidade de um para adorar, para orar. Jesus não tem estrutura, templo ou montanha sagrada; o importante é que a adoração seja feita em espírito e em verdade (Jo 4,20-24).

Segundo Dunn, em relação à disciplina de oração de Jesus, há nove referências em Lucas (3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,41-45; 23, 34.46) que aparentam serem independentes da tradição marcana. Na tradição de Q a única referência é Mateus 11,25-27 e Lucas 10,21. Em Marcos, além da tradição do Getsêmani, as únicas passagens são 1,35 e 6,46. Devido às questões exegéticas em relação à essas passagens, Dunn chega a afirmar que “a evidência dos hábitos de oração de Jesus não é a mais sólida.”¹⁸ No entanto, todas essas passagens demonstram que Jesus foi lembrado como alguém que tinha o hábito de orar, sobretudo reservadamente.

Para o exegeta britânico, diante de incertezas, a tradição do Getsêmani (Marcos 14,32-42) é o testemunho sinótico mais forte sobre a dependência da oração de Jesus, como também

¹⁷ Segundo o *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*, Σατανᾶς, além de se referir ao Satanás, o Diabo, também se refere ao “adversário, oponente, inimigo”, o que é o caso no versículo presente. MOUNCE, William D. *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2013. p. 543 (4928). Nesse sentido, Satanás é quem quer que se coloca como uma pedra de tropeço para o reino de Deus. Para Jesus, quem se opõe ao projeto de Deus está possuído com o espírito de Satanás.

¹⁸ DUNN, 1997, p. 17. “the evidence of Jesus’ prayer habits is not the soundest”.

a única em que Jesus se refere, explicitamente, a Deus como *Abba*. Uma fonte joanina, João 12,27, corrobora com tal tradição e dois pontos importantes surgem. Mesmo ciente da inconsistência com o seu retrato geral de Jesus (11,41-42), João preserva a tradição de sua oração e, nos círculos cristãos, a tradição do seu clamor por salvação da “hora” era bem estabelecida. Logo, surge um corolário: “o episódio no Getsêmani era muito bem enraizado na tradição cristã para João ignorá-lo”.¹⁹

Segundo o exegeta, adentrando na perícope do Getsêmani, certamente há ecos dos Salmos 42,5.11; 43,5 no verso 34. Afirma, contudo, que tais ecos podem ter estado tanto na mente de Jesus quanto na reflexão da igreja primitiva e os elementos centrais dos quais o relato provém não possuem origem nessas passagens. É igualmente significativa, no verso 33, a força da linguagem de Marcos. *ἐκθαμβεῖσθαι*, uma palavra que parece denotar um horror estremecedor, e *ἀδημονεῖν*, trazem terror e sofrimento em graus absurdos. Mateus, em seu paralelo, suaviza a imagem marcana, substituindo *ἐκθαμβεῖσθαι* pelo termo mais leve *λυπεῖσθαι*, estar mal, angustiado, triste.²⁰

Dunn confessa:

Para mim mesmo, eu acho difícil atribuir a origem desse registro a qualquer outra fonte do que a cena vivida tão brutalmente gravada na memória mesmo dos discípulos estultos. A apresentação de Jesus em tais dificuldades emocionais, tão completamente vazio de sua força de caráter e propósito habitual, não é o tipo de criação que iria ocorrer a ninguém além do mais consumado artista e do romanista mais habilidoso, e certamente Marcos não merece tal aclamação.²¹

O estado aflito de Jesus e os diversos testemunhos demonstram que a tradição do Getsêmani era, certamente, muito forte na transmissão oral, na forma em que o Nazareno estava na memória dos seus discípulos e nas nascentes comunidades cristãs. Porém, conforme relembra Dunn, não se pode negar a tensão do relato em que os discípulos estavam dormindo enquanto Jesus orava e a afirmação de que eles teriam a escutado. O teólogo traça aqui dois caminhos no relato marcano. O primeiro, se considerado o texto uma narrativa histórica, o problema seria pequeno. Pode-se especular que os discípulos mais próximos, que estavam separados apenas um pouco (*μικρόν*), teriam ouvido algo da oração de Jesus antes de dormirem,

¹⁹ DUNN, 1997, p. 17-18. “the episode in Gethsemane was too well rooted in Christian tradition for John to ignore it”.

²⁰ DUNN, 1997, p. 19.

²¹ DUNN, 1997, p. 19. “For myself I find it difficult to attribute the origin of this record to any other source than the all too vivid scene brutally etched on the memory of even the dullard disciples. The presentation of Jesus in such emotional traits, so utterly drained of his usual strength of character and purpose, is not the sort of creation which would occur to any but the consummate artist and most skillful novelist, and Mark certainly does not deserve such acclaim”.

ou teriam até mesmo sido perturbados ocasionalmente pela sua oração, pelos gritantes clamores (Hb 5,7). Mas, se se considerar a narrativa moldada teologicamente, a historicidade da passagem seria igualmente reforçada, uma vez que a evidência mais forte da redação teológica é a do sono dos discípulos e não a oração de Jesus. Tal teologização estaria relacionada com o conhecido como segredo messiânico, o qual contrasta a claridade da percepção de Jesus de sua tarefa com a ignorância dos discípulos (Marcos 9,5-6). Outra alternativa é que, a partir do termo *γρηγορεῖτε* (*keep awake*; vigie; permaneça acordado), o relato dos discípulos dormindo pode ter sido ser uma dedução equivocada.²² Seja como for, acreditamos que o sono dos discípulos e a escuta da angustiante oração de Jesus são testemunhos fortes; uma tradição bem estabelecida.

Sobre o uso de *ἁββᾶ* (*abba*), que encontramos em Marcos 14,36, o exegeta defende que é bem aceita a afirmação, principalmente devidos às contribuições de Joachim Jeremias, de que o termo faz parte da própria fala e linguagem de Jesus, como uma marca da sua maneira de falar. Também afirma que esta ocorrência, que por sinal é única nas tradições do evangelho, pesa favoravelmente a idade e autenticidade de toda a oração.²³

Assim, a historicidade da oração de Jesus no Getsêmani permanece em solo firme. [...] Quando tomado em conjunção com a forte presunção concernente à própria prática de oração de Jesus que segue de seus ensinamentos sobre oração, podemos ficar confiantes que Jesus voltando-se para oração no Getsêmani foi uma ação nascida do hábito tanto quanto qualquer coisa. Não foi um grito desesperado por ajuda de um homem desacostumado a orar se rebaixando a agarrar qualquer palha. Mas sim a ação de alguém que havia sempre encontrado força na oração buscando agora, desesperadamente, pela mesma força por meio do canal habitual.²⁴

O exegeta vê alguns pontos como dignos de nota nesses testemunhos. A constante ênfase de que Jesus gostava de se afastar, de ficar sozinho em seus momentos de orações (Mt 14,23; Lc 9,18; Lc 9,28-29/Mc 9,2). No deserto (Mc 1,35; Lc 5,16) ou em alguma montanha (Mc 6,46; Lc 6,12; 9,28), longe das multidões (Mc 1,35; 6,46; Lc 5,16). Em alguns momentos, passando grande parte ou toda a noite em oração solitária (Mc 6,46; 14,32-42; Lc 6,12). Também destaca que é notável que, em Marcos, as três ocasiões foram recordadas em tempos de estresse e crise. Da mesma forma, em Lucas, Jesus é retratado recorrendo à oração em grandes momentos e em

²² DUNN, 1997, p. 19-20.

²³ DUNN, 1997, p. 20.

²⁴ DUNN, 1997, p. 20. "Thus the historicity of Jesus' prayer in Gethsemane stands on solid ground. [...] When taken in conjunction with the strong presumption concerning Jesus' own practice of prayer which follows from his teaching on prayer, we can be confident that Jesus' turning to prayer in Gethsemane was an action born of habit as much as anything. It was not the despairing cry for help of a man unaccustomed to prayer reduced to clutching at any straw. It was rather the action of one who had always found strength in prayer now desperately searching for that same strength through the usual channel".

situações decisivas (Lc 3,21; 6,12; 9,18.28-29; 22.41-5). “Logo, é mais do que provável que a oração era uma resposta regular de Jesus para situações de crise e decisão”.²⁵

Mesmo se há teologização durante as redações desses textos, os muitos relatos ressoam uma memória muito forte, tradições bem estabelecidas, o testemunho do costume de Jesus de orar e a importância e consideração que tal ação tinha para ele. Os discípulos testemunham um homem que, em situações de força e de fraqueza, mantinha uma comunhão com o seu *Abba*.

2.1.2 O *Abba* de Jesus

Dunn afirma que, uma vez estabelecida a importância da oração para Jesus, nos deparamos com uma indagação a respeito do motivo de tal valor. “Por que a oração era tão importante para Jesus? Qual foi sua experiência em oração que a fez tão valiosa? Qual era a fonte da força de Jesus em sua solidão? Em que poder e segurança ele apoiava-se em tempos de crise?”²⁶ O exegeta reconhece que, para buscarmos uma resposta a essas indagações, não dispomos de escritos ou diários pessoais de Jesus. Porém, “a tradição habilita-nos a ‘ouvir interiormente’ e obter algum *insight* dentro da experiência de Jesus na oração.”²⁷ De suma importância para tal tarefa estão as pesquisas de Jeremias relativas à palavra *abba*.²⁸

Jeremias nota que todos os cinco estratos da tradição do evangelho concordam que na oração Jesus se referiu a Deus como “Pai” – na fala de Jesus, “*Abba*”, conforme preservado em Marcos 14,36. O testemunho deles também é unânime que Jesus usou essa intitulação em *todas* as suas orações. Primeiramente, deve ser dito que a evidência não é substancial em quantidade: Marcos 14, 36: Q – Mt 6,9/Lc 11,2; Mt 11,25-26/Lc 10,21; Lc 23,34.46; Mt 26,42; Jo 11,41; 12,27-28; 17,1.5.11.21.24-25. Aliás, embora seja suspeito se parte do material preserva as palavras reais de Jesus, particularmente João, é claro, permanece o fato de que a fala aparece em cada uma das tradições do evangelho e que não há testemunho contrário. A única passagem em que Jesus não inicia sua oração com “*Abba*” é no grito na cruz – “Meu Deus, meu Deus, por que tens me abandonado?” (Mc 15,34/Mt 27,36). Mas aqui, conforme Jeremias nos relembra, Jesus teria expressado seus sentimentos nas palavras do Salmo 22,1. Assim, onde Jesus orou em suas próprias palavras o testemunho permanece inabalável que suas emoções e fé encontraram a mais clara expressão na palavra “*Abba*”. Quando “ouvimos internamente” a oração de Jesus *a palavra distintiva que ouvimos é “Abba”*.²⁹

²⁵ DUNN, 1997, p. 20-21. “It is therefore more than probable that *prayer was Jesus’ regular response to situations of crises and decision.*”

²⁶ DUNN, 1997, p. 21. “Why was prayer so important to Jesus? What was his experience in prayer which made it so valuable? What was the source of Jesus’ strength in his aloneness? On what power and assurance did he fall back in times of crisis?”

²⁷ DUNN, 1997, p. 21. “the tradition does enable us to ‘listen in’ and to gain an insight into Jesus’ experience in prayer”.

²⁸ DUNN, 1997, p. 21.

²⁹ DUNN, 1997, p. 21. “Jeremias notes that all five strata in the gospel tradition agree that in prayer Jesus addressed God as ‘Father’ – in Jesus’ speech, ‘*Abba*’, as preserved in Mark 14.36. Their testimony is also unanimous that Jesus used this address in *all* his prayers. It must be said at once that the evidence is not substantial in quantity:

Dunn afirma que a palavra *Abba* era uma linguagem de intimidade familiar e se referir dessa forma a Deus não era comum no judaísmo. Essa maneira de orar era uma característica distintiva de Jesus e também ecoou na experiência de filiação da igreja primitiva (Rm 8,15; Gl 4,6). O significado é claro, desde que a compreensão da paternidade no pensamento hebraico, conforme o Antigo Testamento, implica em uma relação de cuidado e autoridade pelo lado paterno e de amor e obediência pelo lado filial (Dt 1,31; 8,5; 14,1; Isa 1,2; Jr 3,19; Ml 1,6). Ambos os aspectos paternos são encontrados na oração do Getsêmani e isso indica que essa forma de Jesus chamar Deus era uma linguagem que exprimia a sua experiência e não um referenciamento formal. É da sua experiência de Deus como um Pai, de um amor e de uma autoridade que o constrangia, que ele encontra expressão nessa linguagem, *Abba*.³⁰

Em relação ao uso do termo, Dunn concorda com a afirmação de Jeremias de que a palavra *Abba*, no tempo de Jesus, era comum como uma palavra familiar, utilizada por filhos, por crianças, para se referirem aos seus pais. Uma maneira de expressar educação, respeito, mas, sobretudo, ardente intimidade e confiança. Contudo, pondera em relação à afirmação de Jeremias de que a oração *Abba* de Jesus era incomum e sem precedentes. Há outros exemplos de escritos judaicos que se referiam a Deus como *meu Pai*. Eclesiástico 23,1.4, por exemplo, utiliza o mesmo termo grego (πάτερ) das orações de Jesus e denota um senso de íntima confiança. Semelhantemente, Eclesiástico 51,10. O que se pode afirmar é que, quando comparados com a literatura disponível, a maneira de Jesus falar com Deus como *Abba* aparenta ser incomum nos seus dias. Além disso, no período pré-cristão, *abba* era utilizado como uma maneira respeitosa de chamar os homens que eram velhos. Entretanto, tal uso era claramente uma extensão do seu uso familiar, que por sua vez era o uso mais corriqueiro no tempo de Jesus. “O uso mais regular e típico de *abba* no tempo de Jesus era dentro da família e expressava

Mark 14.36: Q – Matt. 6.9/Luke 11.2; Matt. 11.25f./Luke 10.21; Luke 23.34, 46; Matt. 26.42; John 11.41; 12.27f.; 17.1, 5, 11, 21, 24f. Yet, although some of the material is suspect as to whether it preserves the actual words of Jesus, particularly John of course, the fact remains that it appears in every one of the gospel traditions and that there is no contrary testimony. The one passage where Jesus does not preface his prayer with ‘Abba’ is the cry on the cross – ‘My God, my God, why have you forsaken me?’ (Mark 15.34/Matt. 27.46). But here, as Jeremias has reminded us, Jesus has expressed his feelings in the words of Ps. 22.1. Thus where Jesus prayed in his own words the testimony remains unshaken that his emotions and faith found clearest expression in the word ‘Abba’. When we ‘listen in’ on Jesus’ prayer *the distinctive word we hear is ‘Abba’*”. Conforme a nota 48 do Capítulo II, em vista de Mc 14,36; Rm 8,15 e Gl 4,6, é razoável presumir que o aramaico *Abba* esteja por trás do grego πάτερ (Pai).

³⁰ DUNN, 1997, p. 22.

intimidade familiar. Obviamente, foi precisamente por causa desse tom de intimidade que *abba* era tão pouco utilizado pelos contemporâneos de Jesus para se referirem a Deus.”³¹

Mais importante é o tom que está presente nos usos de *abba* no Novo Testamento (Mc 14,36; Rm 8,15; Gl 4,6), como em Mt 11,25-27; Lc 23,46. Em todos os casos “Abba/Pai” expressa mais do que respeito. Especificamente, confiança e obediência como uma criança. É significativo que a única ocasião que conhecemos em que Jesus não usa *abba* em oração a Deus foi em seu grito de desamparo na cruz (Mc 15,34), em sua terrível experiência de *abandono* por Deus ele não poderia gritar “Abba”. Logo, é difícil escapar da conclusão de que Jesus disse “Abba” a Deus por causa, precisamente, da mesma razão que (a maioria) dos seus contemporâneos abstiveram-se do seu uso na oração. Isto é, porque isso expressava sua atitude para com Deus como Pai, sua experiência de Deus como uma de intimidade incomum.³²

O grito de Jesus na cruz, em um sentimento de abandono e desespero, em um momento de agonizante dor e de sofrimento incalculável, nos deixa algumas indagações. Aparenta-se destoante da confiança comum do Nazareno para com Deus. Será que Jesus se sentiu abandonado e decepcionado com seu Pai porque esperava a sua intervenção, o interromper do beber do cálice e a plena realização do projeto tão proclamado por ele, o Reino de Deus? A resposta afirmativa é uma probabilidade. É seguro afirmar que, existencialmente, Jesus morreu porque levou a sua fé e esperança, a sua crença e experiência religiosa até às últimas consequências. O que não parece ser compatível com a imagem do Nazareno de um Deus pai e amoroso é o imaginário popular de que o sofrimento de Jesus, em toda a sua tortura e crucificação, fora uma recompensação irrevogável para aplacar a ira divina e proporcionar o perdão de Deus para com a humanidade. Esta ideia traz a imagética de um Deus sádico, aos moldes de um senhor feudal e da justiça medieval, buscando por uma justiça que, mais do que qualquer coisa, exala um cheiro de vingança e traz uma imagem sanguinária de Deus.³³

³¹ DUNN, 1997, p. 22-23. “The more regular and typical use of *abba* at the time of Jesus was within the family and did express family intimacy. Obviously it was precisely because of this note of intimacy that *abba* was so little used by Jesus’ contemporaries in addressing God.”

³² DUNN, 1997, p. 23. “More important, this is the note which is present in the uses of *abba* in the NT (Mark 14.36; Rom. 8.15; Gal. 4.6), as in Matt. 11.25ff.; Luke 23.46. In all these cases ‘Abba/Father’ expresses more than respect – viz., childlike confidence and obedience. It is significant that the only occasion we know of where Jesus did not use *abba* in prayer to God was in his cry of dereliction on the cross (Mark 15.34) – in his awful experience of *abandonment* by God he could not cry ‘Abba’. It is difficult therefore to escape the conclusion that Jesus said ‘Abba’ to God for precisely the same reason that (most of) his contemporaries refrained from its use in prayer – viz., because it expressed his attitude to God as Father, his experience of God as one of unusual intimacy.”

³³ A teologização, a reflexão cristã, da morte de Jesus e de seus motivos, foi realizada por seus discípulos após a experiência da ressurreição, sendo que antes dela eles estavam perdidos. Um sumário da compreensão a respeito da morte de Jesus no Novo Testamento, levando em conta a diversidade e o desenvolvimento das cosmovisões, ainda que em uma pesquisa que não leva muito em conta a questão da tradição oral, pode ser encontrado na obra BARTH, Gerhard. “*Ele morreu por nós*”: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1997. Para compreender melhor a imagética popular da doutrina da retribuição e expiação, é essencial a leitura de sua principal sistematização, a obra *Cur Deus homo* de Santo Anselmo. Em português: ANSELMO, Santo. *Por que Deus se fez homem*. São Paulo: Novo Século, 2003. Com a sua leitura, é possível vislumbrar o quanto a cosmovisão medieval influenciou o pensamento popular acerca da morte de Jesus.

Tratando a respeito dessa angustiante passagem, Dupuis afirma,

em primeiro lugar, que a tradição evangélica da agonia do Getsêmani mostra um Jesus angustiado, na expectativa de uma morte violenta e inelutável. Acrescenta-se, porém, que ele se apresenta em atitude de obediência total, submisso à vontade do Pai (Mc 14,36). Essa dupla reação de angústia e auto-entrega às mãos do Pai é verbalizada no último brado de Jesus na cruz: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mc 15,34). Não é grito de desespero. Nem foi ele abandonado ali pelo Pai, malgrado a “sensação de abandono” fosse real. Certamente, é um brado de angústia, mas, conforme o último versículo do Salmo 22 de onde foi tirado, é também expressão de confiança e de esperança no Deus em cujas mãos se “abandonou” e entregou seu espírito. O sentido primeiro de toda a vida de Jesus foi a fidelidade à sua missão e a absoluta confiança em Deus, seu Pai. Essas duas atitudes atingem sua manifestação suprema diante da morte.³⁴

Diante da morte e do sofrimento último, Jesus se sente abandonado e angustiado, mas no fundo a sua fé em seu Pai ainda estava ali. Mesmo em sentimento de abandono, diante do silêncio e da aflição, ele se mantém firme ao projeto do Reino e se lembra da força que sempre encontrou em suas orações, ao gritar o Salmo 22. O sentimento de abandono não exclui a presença do seu *Abba*, ao seu lado. Se o Espírito estava presente na cruz, e estava, o Pai também estava. Afinal, o Espírito também é a ligação entre o Pai e o Filho (Agostinho).

Neste ponto temos uma limitação na teologia de Moltmann. Ao falar da cruz, o teólogo afirma que o Deus Pai abandonou Jesus, assim como, segundo ele, teria abandonado o mundo. No entanto, afirma a presença do Espírito lá, sofrendo com ele desde o silêncio no Getsêmani, ao grito de abandono e até a sua morte. Teria sido por isso que Jesus suportou o suposto abandono por Deus.³⁵ Ora, se o Espírito se faz presente, também se faz o Pai. Mesmo que em silêncio, o Pai e o Espírito estavam juntos de Jesus na cruz, assim como em toda a sua vida.

Em relação à palavra *Abba*, o fato de ela não ser um termo novo não significa que não haja uma revolução na sua aplicação por Jesus. Ao utilizar o termo familiar para Deus, podemos ver uma intimidade existencial e que Jesus, por meio do Espírito que habitava nele, experimentou as energias paternas de Deus.

Não estaremos sendo muito ousados se concluirmos que o uso de Jesus de *abba* nos permite ver dentro do coração de sua relação com Deus como ele a compreendia. A realidade divina que ele experienciou naqueles momentos de sua solidão foi de Deus como Pai. Essa experiência era tão vital e criativa que encontrou expressão em uma forma de tratamento a Deus que teria soado chocantemente familiar para a grande maioria de seus contemporâneos. Devemos presumir que essa linguagem sozinha

³⁴ DUPUIS, 1999, p. 74-75.

³⁵ MOLTSMANN, 2010, p. 70-71.

poderia expressar a intimidade incomum que ele encontrou em oração – a intimidade, confiança e obediência de uma criança com seu pai.³⁶

Diante desse uso, Dunn levanta uma outra questão: Jesus pensou que seu senso de filiação era algo único ou que todos desfrutavam? Respondendo, afirma que de acordo com as tradições evangélicas, o testemunho que temos é de que Jesus ensinou seus discípulos, e especificamente a eles, a orarem da mesma maneira (Lc 11,2). Encontramos extremamente associada à questão da paternidade divina o discipulado. Em todas as passagens em que ele ensina a orar a Deus como Pai parece que ele estava ensinando os seus discípulos. Essas passagens “todas falam, de uma maneira ou outra, da confiança e obediência dos discípulos; isto é, elas foram destinadas àqueles que já tinham começado a reconhecer, a acreditar e a obedecer a Deus como Pai”.³⁷ Se por um lado Jesus encorajou seus discípulos a orar ao *Abba* (Lc 11,2; Rm 8,15; Gl 4,6), não há passagens em que Jesus se junta aos discípulos e proclama Nosso Pai, por outro lado. Encontramos passagens em que ele diz Meu Pai ou seu Pai, mas encontramos em nenhuma fonte Jesus utilizando essa forma em oração corporativa.³⁸ O que não quer dizer, é claro, que ele não o tenha feito. Mas, se tal acontecimento tivesse ocorrido, dificilmente sairia da memória dos seus discípulos e, certamente, teria sido recordado.³⁹

O exegeta destaca que Jesus não tinha problema na sua proximidade com seus discípulos, pois a tradição o recorda chamando-os de irmãos (Mc 3,34-35; Mt 25,40; 28,10; Jo 10,17). Contudo, de certa maneira, o uso de *abba* dos seus discípulos depende, deriva, do relacionamento deles com Jesus. Um distanciamento cristológico deliberado é desenvolvido no

³⁶ DUNN, 1997, p. 24. “we are not being over bold if we conclude that Jesus’ use of *abba* enables us to see into the heart of his relationship with God as he understood it. The divine reality he experienced in those moments of naked aloneness was God as Father. This experience was so vital and creative that it had to find expression in an address to God which would have sounded shockingly familiar to the great majority of his contemporaries. We may presume that this language alone could express the unusual intimacy he found in prayer – the intimacy, trust and obedience of a child with his father.”

³⁷ DUNN, 1997, p. 24 “they all speak in one way or another of the trust and obedience of disciples; that is, they are addressed to those who have already begun to recognize, to trust and to obey God as Father”. Dunn referência aqui à Mc 11,25-26/Mt 6,14-15; Mt 5,48/Lc 6,36; Mt 6,9/Lc 11,2; Mt 6,32/ Lc 12,30; Mt 7,11/Lc 11,13; Mt 23,9; Lc 12,32; e, com mais desconfiança, a Mt 5,16.45; 6,1.4.6.8.18; 13,43 (DUNN, 1997, p. 365, n. 61 do capítulo II).

³⁸ DUNN, 1997, p. 24-25.

³⁹ Nesse sentido, o Pai Nosso é uma oração que foi instruída aos discípulos por Jesus, e não uma feita por ele com os seus; ele não se incluía ali. Isto é, são *eles* que devem orar o Pai nosso. Os seguidores devem enunciar o Pai *nosso*, mas Jesus fala *meu* Pai. Entretanto, não podemos levar até às últimas consequências essa distinção e/ou construir algum dogma a partir dessa, pois ela aparenta ser algo bem mais existencial que ontológico. Podemos, simplesmente, entender isso olhando para o relacionamento paternal humano. Falamos frequentemente “meu pai”, ao chamar ou falar do nosso progenitor/criador, mas isso não quer dizer que ele não seja pai de nossos irmãos e irmãs. Apenas sugere que cada um experimenta uma singularidade no seu relacionamento, que é expresso a partir da sua individualidade e do seu relacionamento pessoal. Se alguém chama o seu pai biológico/adotivo de pai, isso não significa que ele não seja pai de seus irmãos e irmãs, mas demonstra a singularidade do seu relacionamento pessoal e a sua autorreferência na relação. Assim, quando Jesus chama Deus de *meu* Pai e, possivelmente, não se inclui entre os demais no anúncio do Pai Nosso, isso não quer dizer que Deus não seja também o Pai dos outros seres humanos. Isso apenas expressa a singularidade e autorreferência da relação de Jesus, com Deus.

evangelho de João, em que *υἱός* (filho) é reservado somente para Jesus. “Há muitas ‘crianças de Deus’ (*τέκνα Θεοῦ* – João 1.12; 1 João 3,1-2.10; 5,2), mas apenas um ‘Filho de Deus’ (*υἱός Θεοῦ*).”⁴⁰ Além disso, ao acolhermos a tradição de que Jesus escolheu, no seu ministério, um círculo de doze discípulos, significativamente eles não eram só onze, mas doze. Isto é, Jesus não se via entre eles e o seu grupo, que representava o Israel do fim dos tempos (Mt 19,28), pois estava completo sem ele. A sua função era distinta da dos doze e, consciente de sua distintividade, a diferença que Jesus expressou entre “meu Pai” e “seu Pai” teria sido uma reflexão dessa consciência que tomou forma em seus ensinamentos.⁴¹

Podemos dizer, com alguma confiança, que *Jesus experienciou uma relação íntima de filiação em oração*: ele encontrou Deus caracteristicamente como “Pai”; e esse senso de Deus era tão real, tão amoroso e convincente que, quando quer que ele se voltava para Deus, era o grito de “Abba” que vinha mais naturalmente em seus lábios. Também podemos dizer, embora com menos confiança, que Jesus em si mesmo pensou ou *sentiu sua relação com Deus ser algo distinto* – não único, mas distinto. Ele encorajou seus discípulos a orar da mesma maneira, mas mesmo assim parece que ele teria pensado o relacionamento deles, de alguma forma, como *dependente* do seu próprio [relacionamento], de certo modo como uma *consequência* do seu próprio.⁴²

2.1.3 O senso de filiação de Jesus

Dunn defende que, na visão dos evangelistas, o senso de filiação de Jesus era claro e único e, essa certeza, foi fundamental para a sua missão. Discorrendo sobre, afirma que, explicitamente, vemos essa correlação entre filiação e missão na experiência de Jesus no Jordão (Mc 1,9-11) e nos relatos de sua tentação (Q: Mt 4,1-11/Lc 4,1-13). Nos sinóticos, não há dúvidas de que Jesus foi aclamado como Filho de Deus no Jordão e é a força da aprovação e comissão divina que envia Jesus em diante ao seu ministério. Na narrativa da tentação, duas das tentações estão relacionadas à convicção de filiação (Mt 4,3.6/Lc 4,3.9). É uma intenção dos evangelistas demonstrar que essa consciência de filiação foi fundamental em sua decisão de tornar sua missão pública. Além disso, o relato de Lucas 2,41-51 em que a criança Jesus visita o Templo tem a intenção de deixar claro que o senso de filiação de Jesus já era bem

⁴⁰ DUNN, 1997, p. 25. “there are many ‘children of God’ (*τέκνα Θεοῦ* - John 1.12; 1 John 3.1f., 10; 5.2), but only one ‘Son of God’ (*υἱός Θεοῦ*)”.

⁴¹ DUNN, 1997, p. 25-26.

⁴² DUNN, 1997, p. 26. “we can say with some confidence that *Jesus experienced an intimate relation of sonship in prayer*: he found God characteristically to be ‘Father’; and this sense of God was so real, so loving, so compelling, that whenever he turned to God it was the cry ‘Abba’ that came most naturally to his lips. We can also say, though with less confidence, that Jesus himself thought or *sensed this relationship with God to be something distinctive* – not unique, but distinctive. He encouraged his disciples to pray in the same way, but even then he seems to have thought of their relationship as somehow *dependent* on his own, as somehow a *consequence* of his own”.

enraizado e maduro antes do Jordão. Enfim, é aclamado novamente por Deus como seu Filho amado na transfiguração (Mc 9,2-8) e, no evangelho joanino, se refere a si mesmo, sem reservas, como o Filho (Jo 5,19-26; 8,35-36; 14,13; 17,1).⁴³

Já no relato lucano a respeito da infância de Jesus (Lc 2,49) está o primórdio da consciência de sua filiação, inclusive em contraste com a ignorância de sua família. A tradição nos mostra que, embora tenha sido marcante a sua experiência no Jordão e mesmo não tendo à nossa disposição outros detalhes da infância e adolescência de Jesus, a sua consciência existencial de filiação é anterior aos anos do seu ministério. Certamente, o seu senso existencial de filiação deve ter sido desenvolvido conforme a sua cognitividade humana foi se desenvolvendo e na medida em que vivenciava experiências em sua vida pelas quais percebia a paternidade divina. Temos, assim, *a reconhecimento de Jesus da atividade paterna de Deus em sua existência*.

Discorrendo sobre Mateus 11,27, Dunn afirma que, se se constituem ou não palavras de Jesus (*ipssima verba*), o versículo é de suma importância para a questão da consciência do Nazareno. Provavelmente o texto (Q) preserva uma antiga tradição da igreja, da relação Pai-Filho, que seria posteriormente desenvolvida na teologia joanina. É importante destacar que o trecho fala a respeito de conhecimento, e não de poder e autoridade. Isto é, a afirmação de Jesus que “tudo” (*πάντα*) lhe foi entregue se refere à essas coisas (*ταῦτα*) que foi escondido aos sábios. Outros termos corroboram com tal afirmação: *entregue* (*παράδιδόναι* – “um termo técnico para a transmissão de doutrina, conhecimento, tradição sagrada”); *conhece* (*ἐπιγινώσκειν*); e *revelar* (*ἀποκαλύψαι*).⁴⁴

Mesmo se essas palavras foram desenvolvidas no decorrer da reflexão das primeiras comunidades, elas ressoam uma distintividade que parece ter sido parte da vida existencial de Jesus e nos mostram significativos traços do seu ministério. É porque somente ele, e não os sábios e cultos, *conhece* o Pai, que *o conhece* igualmente, que ele pode *desvelar* e *transmitir* o conhecimento que o lhe foi entregue. É em razão desta intimidade que ele sentiu autoridade para agir como agiu em sua vida. Ou essas palavras foram diretamente do Nazareno ou expressam sua vida e ministério da mesma forma. De todo jeito, o testemunho ressoa a tradição de Jesus.

⁴³ DUNN, 1997, p. 26-27. Dunn destaca que há especulações de que Mc 1,11 e Lc 3,22 tenham influências do Sl 2,7 e/ou de Is 42,1.

⁴⁴ DUNN, 1997, p. 27-31. O exegeta afirma que, o paralelismo quiástico, como o que se refere ao mútuo conhecimento entre Pai e Filho, é uma forma antiga oriental de descrever uma relação mútua. O tema do conhecimento de Deus é comum no Antigo Testamento, assim como há uma relação entre esse conhecimento e um discernimento escatológico (Sabedoria 2,10-20).

Dunn comenta o fato de que, na passagem, Jesus afirma conhecer Deus. Na tradição hebraica, no contexto de relação pessoal, o conhecimento denota uma percepção que inclui uma relação interior com a pessoa que é conhecida. Na relação entre Deus e homem, descreve um amor responsivo e uma rendição confiante. Logo, esse relacionamento denota a mesma relação que o termo *abba*. Em relação à distintividade dessa relação, em Mt 11,27 o seu tom se torna de singularidade. Afirma ter sido separado tão especialmente que todas as coisas teriam sido entregues a ele por Deus, como que um recipiente único da revelação divina, um canal da Sabedoria divina. Mais ainda, seu conhecimento de Deus é único, pois “ele conhece Deus como nenhum homem jamais conheceu; a mútua relação que ele experiencia com Deus é sem paralelo.”⁴⁵ Porém, da mesma maneira que os seus discípulos podem se dirigir a Deus como *Abba*, “esse único conhecimento de Deus pode ser compartilhado por outros – ‘qualquer um a quem o Filho escolher revelá-lo’ (11,27d)”.⁴⁶ Por fim, Mt 11,27 não expressa piedade mística, mas aceitação de uma missão que contém tom tanto de julgamento quanto do evangelho.⁴⁷

Dunn ainda discorre acerca de três passagens. A tradição de (1ª) Marcos 13,32, texto bem apocalíptico e paralelo mais próximo de Mateus 11,27, que nos deixa um testemunho que nos mostra uma confiança de Jesus em Deus como Pai em relação ao futuro e uma ignorância relativa aos seus desígnios. Em relação a parábola de (2ª) Marcos 12,6, provavelmente Jesus viu a si mesmo na linha profética e esperou uma morte violenta. É bem provável que Jesus a contou se referindo à sua missão, usando a alegórica figura do filho do proprietário para falar de si. Logo, o verso testifica a maneira em que Jesus viu a si mesmo como Filho de Deus.⁴⁸

Esses testemunhos relatam que Jesus sentia que, assim como outros profetas, poderia morrer de forma terrível. O seu desespero no Getsêmani também demonstra o mesmo sentimento. Certamente, ele deve ter tido algumas expectativas do futuro, mas em algumas circunstâncias, não tinha certeza do que aconteceria, o que se sucederia era-lhe incerto. Contudo, mesmo sendo ignorante e incerto em relação ao que ocorreria, confiava em seu Pai.

Dunn afirma que o arcaico dito de (3ª) Lucas 22,29-30 parece ter autênticas palavras de Jesus preservadas por Q e, posteriormente, por Lucas. Os sentimentos do texto são compreensíveis dentro da situação do tempo final de seu ministério, uma vez que Jesus ensinou seus discípulos a compartilharem seu relacionamento (*Abba*) com Deus e os enviou para

⁴⁵ DUNN, 1997, p. 34. “he knows God as no man ever has; the mutual relation he experiences with God is without parallel”.

⁴⁶ DUNN, 1997, p. 34. “that unique knowledge of God can be shared by others – ‘anyone to whom the Son chooses to reveal him’ (11.27d)”.

⁴⁷ DUNN, 1997, p. 34.

⁴⁸ DUNN, 1997, p. 34-35.

participarem de sua missão de proclamação do reino, e considerou a comunhão na mesa como uma antecipação da vida desse reino. Embora a associação de filiação e reino seja sem paralelos nos sinóticos, ela é bem natural em um ambiente de proclamação testamentária. Provavelmente, foi de algo dito assim que o pedido de Tiago e João surgiram (Mc 10,35-45). De qualquer forma, nesse texto lucano rescinde a confirmação da tradição que Jesus pensou e falou de Deus como seu Pai, um pensamento de um relacionamento distintivo com Deus e de uma herança do reino, como também de uma relação que Jesus acreditou poder transmitir aos seus discípulos.⁴⁹

Dunn traça algumas linhas conclusivas. Defende que a reação contra o protestantismo liberal no século 20 deixou marcas em uma das suas mais valiosas intuições, a existencialidade de Jesus concernente a sua relação, íntima e calorosa, com Deus como Pai, que foi mantida, mas de forma reduzida à um nível excessivamente racional. A oração era algo de suma importância para Jesus, pela qual ele extraia sua força e convicção, principalmente porque na oração ele era bem consciente do cuidado e autoridade de Deus, de Deus como Pai, como seu Pai. Essa consciência era expressa aos seus discípulos ocasionalmente, em uma forma mais explícita. Aos outros, em uma forma mais velada (Mc 12,6). Esse amor paternal estava centrado nele, de forma distintiva, ainda assim ensinou os seus discípulos a viverem a mesma relação, a se dirigirem a Deus como *Abba* – a filiação deles dependiam da sua, de alguma maneira, pois “a natureza distinta de ‘meu Pai’ era mantida mesmo quando ele encorajou outros a dizerem ‘nosso Pai’”.⁵⁰ Mas parece ser algo de natureza existencial, e não ontológica: é por causa da relação íntima de Jesus com seu Pai e do seu conhecimento de Deus que os outros podiam viver essa mesma realidade, a partir da sua missão e do seu ministério.

O senso de Jesus de ser filho de Deus era uma *convicção existencial*, não meramente uma crença intelectual. Ele *experenciou* uma relação de filiação – sentiu tal intimidade com Deus, tal aprovação por Deus, dependência sobre Deus, responsabilidade a Deus, que as únicas palavras adequadas para expressar isso eram “Pai” e “filho”. A cristalização de sua consciência bem possivelmente remonta à sua experiência no Jordão, isso se não antes, embora certamente a evidência não nos permite traçar um desenvolvimento psicológico em Jesus. O ponto a ser destacado é que “filho” aqui expressa uma relação experienciada, uma relação existencial, não

⁴⁹ DUNN, 1997, p. 36. Na sua análise, sobre outras passagens, Dunn afirma que “há outras passagens em que Jesus fala de Deus como seu Pai, mas elas não podem ser citadas com muita confiança, uma vez que claramente houve uma tendência em introduzir o título ‘Pai’ nos ditos de Jesus. Possivelmente, Mateus 16,17; 18,35; 25,34 merecem consideração. Marcos 8,38 também é um pretendente possível, mas Lucas 12,8-9 é provavelmente a formulação mais original e não há menção de ‘Pai’ nesta última. DUNN, 1997, p. 36-37. Se há inclusões da palavra Pai nas falas de Jesus, elas apenas ecoam a sua característica maneira de se dirigir a Deus. Ele foi recordado como um homem que via a si mesmo como um filho de Deus. No que diz respeito a Lucas 12,8-9, mesmo se não há um uso explícito da palavra Pai, o texto fala do Filho do homem e de Deus. Assim, implicitamente se fala no Pai, pois a relação está expressa na passagem. Porém o título pode ser tanto uma recordação da igreja de Jesus como Filho, como também apenas a descrição de Jesus como um homem comum.

⁵⁰ DUNN, 1997, p. 37-38. “the distinctive nature of the ‘my Father’ was retained even when he encouraged others to say ‘our Father’”.

uma relação metafísica como tal. Embora seja possível, é claro, postular uma relação metafísica por trás da consciência de Jesus de filiação, a evidência nos permite falar apenas da consciência de Jesus de uma relação íntima com Deus, não uma consciência de filiação metafísica, nem de uma “consciência divina”, (menos ainda de consciência de ser “a segunda Pessoa da Trindade”!). Mesmo falar de uma consciência de “filiação divina” é ilusória. E, certamente, falar de uma consciência de preexistência vai bem além da evidência. Depois de tudo, todo o conceito da filiação de Israel era um de adoção mais do que de criação. E o rei em Israel poderia ser proclamado como filho de Deus (Sl 2,7), mas o filho nunca é pensado como tendo uma natureza divina, e os profetas que frequentemente criticaram os reis parecem nunca ter acusado eles de reivindicarem divindade, ao ponto que eles severamente atacaram os reis das nações vizinhas quanto a isso (Is 14,12-32; Ez 28,1-10). Similarmente, o homem justo de Sabedoria 2 [...] não seria acusado de reivindicar “filiação divina”.⁵¹

O teólogo reconhece que o título de “Filho de Deus” e o dogma da essência e substância do filho, “gerado do Pai antes dos tempos”, se desenvolveram a partir do entendimento de Jesus como filho de Deus. E, certamente, o processo começou ainda nos documentos neotestamentários, com a adição do título de divindade a várias narrativas evangélicas, sobretudo na apresentação joanina. Contudo, a filiação de Jesus tinha um tom primariamente de convicção e relação existencial. Além disso, a filiação não era uma dignidade, mas uma responsabilidade, uma missão a ser cumprida. Ele havia sido comissionado e *Abba* era a expressão de sua rendição à vontade de Deus, como que um filho para com o seu pai (Mc 14,36). “Em outras palavras, a percepção de filiação era, provavelmente, um elemento fundamental em seu autoentendimento pelo qual suas outras convicções básicas a respeito de si mesmo e de sua missão originaram-se.”⁵² Na oração, a sua experiência de intimidade deu-lhe profundo discernimento a respeito do caráter e da vontade de Deus, conhecimento que provavelmente acendeu a sua reivindicação de autoridade.⁵³

⁵¹ DUNN, 1997, p. 38. “Jesus’ sense of being God’s son was an *existential conviction*, not merely an intellectual belief. He *experienced* a relation of sonship – felt such an intimacy with God, such an approval by God, dependence on God, responsibility to God, that only words adequate to express it were ‘Father’ and ‘son’. The crystallization of this awareness quite possibly goes back to his experience at Jordan, if not before, although the evidence certainly does not permit us to trace a psychological development in Jesus. The point to be underlined is that ‘son’ here expresses an experienced relationship, an existential relationship, not a metaphysical relationship as such. Although it is of course possible to postulate a metaphysical relationship lying behind Jesus’ consciousness of sonship, the evidence permits us to speak only of Jesus’ consciousness of an intimate relationship with God, not of awareness of metaphysical sonship, nor of a ‘divine consciousness’, (far less consciousness of being ‘second Person of the Trinity’!). Even to speak of a consciousness of ‘divine sonship’ is misleading. And certainly to speak of an awareness of preexistence goes far beyond the evidence. After all, the whole concept of Israel’s sonship was one of adoption rather than of creation. And the king in Israel could be hailed as God’s son (Ps. 2.7), but the son is never thought of as having a divine nature, and the prophets who often criticized the kings never seem to have accused them of claiming divinity, whereas they roundly attacked the kings of neighbouring nations on this score (Isa. 14.12ff.; Ezek. 28.1-10). Similarly, the righteous man of Wisd. 2, quoted above, would not be accused of claiming ‘divine sonship’.”

⁵² DUNN, 1997, p. 38-39. “In other words, *Jesus’ consciousness of sonship was probably a fundamental element in his self-consciousness out of which his other basic convictions about himself and his mission arose.*”

⁵³ DUNN, 1997, p. 39.

Dunn pontua que, provavelmente, é a consciência existencial de filiação de Jesus que é o ponto de referência de seu autoentendimento, a partir do qual ele aplicou a si mesmo e se inspirou de várias categorias e passagens do Antigo Testamento. Ao que tudo indica, primeiramente Jesus se considerou como filho de Deus e não como Messias. “A evidência é que Jesus recusou o título ‘Messias’, ou pelo menos estava longe de estar feliz com ele.”⁵⁴ Por outro lado, a ideia de ser filho de Deus pode ter tido algum significado representativo, de Jesus como um indivíduo representando a filiação coletiva do povo de Deus. “Isso seria confirmado se o conceito de ‘filho do homem’ de Daniel 7 ou as passagens do Servo do Segundo Isaías influenciaram o conceito de Jesus de sua missão, como eu acredito que seja o caso”.⁵⁵

O ponto é que basilar para o autoentendimento e a consciência de missão de Jesus não era qualquer título messiânico particular ou conceito do Antigo Testamento a qual então ele adicionou o conceito de “Filho de Deus”. Pelo contrário, a evidência indica que o senso de filiação de Jesus era primário, e que foi esse catalisador e chave que o levou a ver que outras certas passagens do Antigo Testamento estavam relacionadas e descreviam sua missão. Portanto, eu estou sugerindo que o autoentendimento de Jesus era bem menos claro e estruturado do que é frequentemente suposto. Os conceitos que ele usava quando falava de si mesmo eram mais fluidos, mais ingênuos, do que falar de “títulos” sugeriria. No que diz respeito à sua relação com Deus, o conceito de “filho” para Deus como Pai era básico e mais apropriado; assim como em sua relação com os homens sua autorreferência escolhida parece ter sido *bar nasa* (o filho do homem = “Eu como um homem”, “alguém” – ver particularmente Mc 2,27-28; Mt 11,18-19/Lc 7,33-34; provavelmente também Mc 2,10; Mt 8,20/Lc 9,58). Com Jesus, em resumo, vemos o frescor de uma mente original, um novo espírito, ocupando velhas categorias e conceitos, remoldando-os, criando-os novamente, usando-os em uma maneira inteiramente nova à luz de sua experiência básica de Deus cuidando e o comandando, e de estar vinculado a Deus pelos laços mais íntimos de amor e obediência.⁵⁶

Claramente, vemos na vida de Jesus um desvelar das energias paternas de Deus. A palavra Pai é a maneira em que ele deu forma para descrever a sua relação com Deus, a sua experiência paterna. Segundo Panikkar, “sem dúvida, em um tempo e em uma cultura diferente,

⁵⁴ DUNN, 1997, p. 39. “the evidence is that Jesus refused the title ‘Messiah’, or at least was far from happy with it”.

⁵⁵ DUNN, 1997, p. 39-40. “This would be confirmed if the ‘son of man’ concept of Dan. 7 or the Servant passages of Second Isaiah influenced Jesus’ concept of his mission, as I believe was the case”.

⁵⁶ DUNN, 1997, p. 40. “The point is that basic to Jesus’ self-consciousness and consciousness of mission was not any particular messianic title of OT concept to which he then the concept ‘Son of God’. The evidence indicates rather that Jesus’ sense of sonship was primary, and that it was this catalyst and key which led him to see that certain other passages of the OT were related to and descriptive of his mission. I am suggesting therefore that Jesus’ self-consciousness was a lot less clear cut and structured than is frequently supposed. The concepts he used when speaking of himself were more fluid, more inchoate, than talk of ‘titles’ would suggest. So far as his relation to God was concerned, the concept of ‘son’ to God as Father was basic and most appropriate; just as in his relation to men his chosen self-reference seems to have been *bar nasa* (the son of man = ‘I as a man’, ‘one’ – see particularly Mark 2.27f; Matt. 11.18f./Luke 7.33f.; probably also Mark 2.10; Matt. 8.20/Luke 9.58). With Jesus, in short, we see the freshness of an original mind, a new spirit, taking up old categories and concepts, remoulding them, creating them afresh, using them in a wholly new way in the light of his basic experience of God caring and commanding him and of being bound to God by the closest ties of love and obedience.”.

a experiência de Jesus teria antes evocado o nome de Mãe, e a metáfora, provavelmente, teria sido mais poderosa e, certamente, mais imediata.”⁵⁷ Sem dúvidas, em uma outra ocasião, Jesus teria nomeado Deus como Mãe. Há uma face materna em Deus tanto quanto paterna. Isso é, há energias de Deus tanto paternas quanto maternas. Assim, exprimimos as percepções experimentadas nomeando-as. No entanto, o termo metáfora, utilizado por Panikkar, não é tão apropriado para esse fenômeno. Nomeação seria mais apropriado. Quando Jesus chama Deus de pai, ele está *nomeando* o seu relacionamento. De igual forma, poderia ter *nomeado* Deus de mãe em uma outra ocasião.⁵⁸

A ausência de uma figura materna divina deixou uma “lacuna” no cristianismo para expressar as energias maternas de Deus. Em uma tradição mais protestante, a figura do Espírito Santo exprime essa imagem como quem consola, cuida, abraça, zela, por seus filhos/filhas. Na tradição mais católica, a figura de Maria desempenha um papel materno importante.

Tratando a respeito dos excessos cristológicos do dogma cristão e do distanciamento do Jesus humano, Dunn afirma que,

dada essa condição divina e tão distante do Filho, não admira que o culto a Maria, mãe de Cristo, tenha alcançado a popularidade que testemunhamos. O coração sedento de consolo e desejoso de um modelo inspirador precisava de uma figura maternal que intercedesse junto a esse Cristo majestoso, precisava redescobrir o Jesus humano encoberto pelo Cristo divino.⁵⁹

Seja como for, Jesus viveu essas energias divinas paternas/maternas de amor e cuidado, que ele nomeou com termos paternos. Chamou Deus de Pai porque se relacionou com ele como um filho. Além disso, conforme buscaremos estudar no próximo tópico, Jesus também viveu uma experiência do Espírito.

2.2 Jesus, um pneumático escatológico

⁵⁷ PANIKKAR, 2016, v. 3/2, p. 203. “Undoubtedly, at a different time and in a different culture, Jesus’ experience would rather have evoked the name of Mother, and the metaphor would probably have been more powerful and certainly more immediate”.

⁵⁸ Conforme o exegeta suíço Thomas Römer (1955), havia uma deusa associada com Yhwh em Judá e, assim, em Israel, como também em outros lugares. Asherah é mencionada em textos bíblicos (40 vezes) e a sua associação com Yhwh aparece em um certo número de inscrições. A deusa Asherah era a consorte (esposa) de Yhwh. Entretanto, os editores bíblicos, visando a instauração do monoteísmo, editaram parte dos textos e classificaram-na como uma deusa pagã. “Somente com o começo do reinado de Josias que encontramos Yhwh sozinho sem a sua Asherah.” RÖMER, Thomas. *The invention of God*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2015. p. 160-172. Há um lado feminino/materno na divindade do cristianismo desde as suas raízes mais antigas. Só que, com o passar do tempo, essa figura foi suprimida e “apagada”. Talvez, em alguns séculos antes, Jesus teria chamado Deus de mãe, ou melhor, a deusa Asherah de mãe.

⁵⁹ DUNN, 2013, p. 20-21.

O Nazareno, o peculiar judeu que dividiu os tempos, além de ter sido definitivamente marcado pela sua experiência de filiação, viveu uma outra dimensão da experiência de Deus, a do Espírito. Conforme Dunn afirma, até aqui, caminhamos pelo trilho do Protestantismo Liberal do século XIX, que nos levou para dentro da experiência de Jesus em relação a Deus como Pai. Contudo, esse caminho é incompleto e, assim, devemos seguir mais uma direção. A dimensão escatológica de Jesus, de sua mensagem e experiência, foi quase que inteiramente drenada pelo liberalismo protestante, devido ao seu excesso de otimismo, moralismo e mundanismo. Dunn ainda destaca que J. Weiss e A. Schweitzer expuseram essa deficiência ao mostrar que a escatologia é uma parte integral da mensagem de Jesus. E que, assim como é geralmente reconhecido, não há como voltar atrás de ambos, na descoberta deles. Assim, “não devemos ignorar a dimensão escatológica e apocalíptica do ministério e autoentendimento de Jesus”.⁶⁰

Segundo Dunn, o elemento escatológico no ensino de Jesus, que é relevante para nosso estudo, tem sido expresso em duas maneiras. A primeira é concernente à proclamação da presença do reino futuro e a sua reivindicação de que já estava presente a nova era da esperança apocalíptica. Tal ponto distingue as palavras de Jesus das de João Batista. É claro que Jesus também estava entre o Batista e a comunidade cristã primitiva, em uma dimensão apocalíptica em relação ao futuro. Assim, seria ir longe demais, como foi E. Käsemann, se excluirmos esse tom de Jesus. Contudo, a nota da escatologia realizada é a ênfase mais relevante para o nosso caminho. O segundo aspecto escatológico na pregação de Jesus é a elevada autoridade implicitamente reivindicada por Jesus. Por exemplo, na reivindicação de autoridade nos ditos *ἐγὼ δὲ λέγω* (Mas eu digo) de Jesus (Mt 5), um elemento distinto aparece. Daqui Käsemann lança a nova questão do Jesus histórico, afirmando que ele se sentiu em uma posição, em uma liberalidade sem paralelos e soberana, na qual ele podia passar por cima da autoridade de Moisés e das palavras da Torá.⁶¹

O tom de autoridade presente no ministério de Jesus é muito difundido e bem enraizado na tradição para ser dispensado – não simplesmente no que Jeremias chamou de “o enfático *ἐγὼ* (‘eu’), mas também no uso de Jesus de *ἀμήν* (*amēn*), o qual mesmo no critério mais estrito deve ser contado como um aspecto característico da fala de Jesus, desde que faltam paralelo em outro lugar na literatura judaica e no restante do Novo Testamento. É igualmente implícito na liberdade soberana de sua conduta no que diz respeito ao sábado, a lei cerimonial e na abertura de sua mesa de comunhão aos coletores de impostos e às prostitutas; e é mais explícito, conforme veremos brevemente, em seus exorcismos.”⁶²

⁶⁰ DUNN, 1997, p. 41. “We may not ignore the eschatological and apocalyptic dimension of Jesus’ ministry and self-understanding.”

⁶¹ DUNN, 1997, p. 42.

⁶² DUNN, 1997, p. 42-43. “the note of authority present in Jesus’ ministry is too widespread and well-grounded in the tradition to be dismissed – not simply in what Jeremias calls ‘the emphatic *ἐγὼ* (‘I’), but also in Jesus’ use of

Dunn defende que Jesus tem uma consciência escatológica e que é improvável que a proclamação da presença do reino teria sido apenas uma dedução de alguns textos apocalípticos. O senso de que algo novo e final estava sendo delineado nele e por meio dele, provavelmente, enraizou a sua mensagem. “Somente uma convincente consciência da autoridade de suas palavras, uma poderosa certeza que sua inspiração e intuições estavam certas, poderiam explicar o magistral ‘Mas eu digo’ e o imperioso ‘Amém’.”⁶³ O exegeta afirma que, felizmente, da mesma maneira que fomos capazes de “ouvir dentro” da oração Jesus, podemos escutá-lo falando sobre o assunto por meio de várias falas que iluminam o seu autoentendimento nesse aspecto. “Sobretudo, no que diz respeito a sua consciência de poder escatológico, do Espírito de Deus sobre ele e operando por meio dele.”⁶⁴ Juntamente com Dunn, analisaremos, assim, as passagens em que Jesus fala acerca da sua atuação como um exorcista, as que ele revela a sua convicção de que a profecia de Isaías 61,1-11 estava sendo cumprida nele e por meio dele e nas passagens da sua experiência no Jordão.⁶⁵

2.2.1 Jesus, um exorcista da Galiléia

Dunn afirma que o ministério de Jesus como um exorcista é amplamente inquestionável. Já Strauss, em sua época, havia classificado os exorcismos como o único grupo de milagres nos evangelhos com um alto nível de probabilidade histórica. Há dois relatos, pelo menos, em que ele se refere e explica o seu sucesso nas suas curas de endemoniados (Mt 12,27-28/Lc 11,19-20; Mc 3,28-29). Segundo o exegeta, parece que alguns ditos diferentes foram agrupados por Q e pelos evangelistas: a acusação de Belzebu e a resposta de Jesus, o dito do Espírito/dedo de Deus, o dito do homem forte e o dito da blasfêmia.⁶⁶

Segundo o teólogo britânico, uma das mais distintas e características ênfases de Jesus, a afirmação a respeito da presença do reino, está presente em Mateus 12,28 e Lc 11,20. Nelas, Jesus descreve a fonte de sua capacidade para realizar exorcismos. É o Espírito/dedo de Deus.

ἀμήν (*amēn*), which even on the strictest criteria must be counted as a characteristic feature of Jesus' speech, since it lacks parallel elsewhere in Jewish literature and the rest of the NT. It is also implicit in the sovereign freedom of his conduct with respect to sabbath and ceremonial law and in the openness of his table fellowship to taxcollectors and prostitutes; and is most explicit, as we shall see shortly, in his exorcisms.”

⁶³ DUNN, 1997, p. 43. “Only a compelling consciousness of the authority of his words, a powerful certainty that his inspiration or insights were right, could explain the magisterial ‘But I say’ and the imperious ‘Amen’”.

⁶⁴ DUNN, 1997, p. 43. “above all on *his consciousness of eschatological power, of God's Spirit upon him and working through him*”.

⁶⁵ DUNN, 1997, p. 43.

⁶⁶ DUNN, 1997, p. 44.

Os dois termos são sinônimos, uma vez que “‘Espírito’ e ‘mão do Senhor’ (= dedo de Deus; cf. Ex 3,20; 8,19) são usados como conceitos equivalentes em várias ocasiões no AT (Ez 3,14; 8,1-3; 37,1; cf. Sl 8,3 com 33,6; I Rs 18,12 com II Rs 2,16; I Cr 28,12 com 28,19; Is 8,11).”⁶⁷ A poderosa ação de Deus, a partir do entendimento hebraico, são descritas dessas maneiras e, logo, nos deparamos com “a equação: dedo de Deus = poder de Deus = Espírito de Deus”.⁶⁸ Assim, para Jesus, é por meio do poder de Deus que seus exorcismos foram realizados.⁶⁹

Dunn sintetiza bem os três elementos individuais do dito de Jesus:

[1°] A crença em demônios era bem difundida no mundo antigo, em particular a crença de que espíritos malignos poderiam entrar, possuir e controlar uma pessoa usando-a como o instrumento de conhecimento ou poder super-humano. [2°] “Reino de Deus” era uma, apesar de apenas uma, das maneiras do judaísmo falar sobre o esperado para uma nova era, a era escatológica, quando o reino de Deus seria plenamente realizado, seu povo (Israel) justificado e seus inimigos julgados; no pensamento apocalíptico a distinção entre era presente e era vindoura tornou-se bem mais profunda e mais nítida, apesar dos apocalípticos não usarem muito a frase “reino de Deus”. [3°] “Espírito de Deus” no judaísmo denotava o poder de Deus que poderia tomar posse de um homem e inspirá-lo a agir como profeta de Deus em palavras ou ações; o derramamento do Espírito profético em abundante provisão sobre Israel era comumente considerado como uma das principais bênçãos e características da nova era.⁷⁰

O exegeta destaca alguns pontos importantes do texto. Primeiro, Jesus cria que ele expulsava demônios pelo poder de Deus. Claramente, ele via tal ação como uma evidência visível do poder de Deus que fluía por meio dele para superar outro poder sobre-humano, o poder do mal, para restaurar e tornar inteiro. Por isso, Jesus tinha a consciência de que um outro poder agia por meio dele e cria que esse poder era o poder de Deus. “Em sua ação Deus agia. Quando ele falava ou estendia suas mãos algo acontecia – o sofrimento era aliviado, o prisioneiro, libertado, o mal, afastado; isso apenas poderia ser o poder de Deus.”⁷¹ Dunn afirma que a fonte de autoridade de Jesus é a consciência de que o Espírito de Deus agia por meio

⁶⁷ DUNN, 1997, p. 44-46. “‘Spirit’ and ‘hand of the Lord’ (= finger of God; cf. Ex. 3.20; 8.19) are used as equivalent concepts on a number of occasions in the OT (Ezek. 3.14; 8.1-3; 37.1; cf. Ps. 8.3 with 33.6; I Kings 18.12 with II Kings 2.16, I Chron. 28.12 with 28.19; Isa. 8.11)”.

⁶⁸ DUNN, 1997, p. 46. “The equation, finger of God = power of God = Spirit of God”.

⁶⁹ DUNN, 1997, p. 46.

⁷⁰ DUNN, 1997, p. 47. “Belief in demons was widespread throughout the ancient world, in particular the belief that evil spirits could enter, possess and control a human person using him as the instrument of superhuman knowledge or power. ‘Kingdom of God’ was one, though only one, of Judaism’s ways of speaking about the hoped for new age, the eschatological age, when God’s rule would be fully realized, his people (Israel) vindicated, and his enemies judge; in apocalyptic thought the distinction between the present age and the age to come became much deeper and sharper, though apocalyptists did not use the phrase ‘kingdom of God’ very much. ‘Spirit of God’ in Judaism denoted the power of God which could take hold a man and inspire him to act as God’s prophet in word or deed; the outpouring of the prophetic Spirit in plentiful supply upon Israel was commonly regarded as one of the chief blessings and hallmarks of the new age”.

⁷¹ DUNN, 1997, p. 47. “In his action God acted. When he spoke or stretched out his hand *something happened* – the sufferer was relieved, the prisoner freed, the evil departed; this could only be the power of God”.

dele.⁷² O poder de Deus era tão presente na vida de Jesus que ele ia de encontro com a carência específica da pessoa. Se estava presente a fé, não havia limites para a salvação, seja ela qual for. É o seu senso de autoridade que o habilita a indagar qual é o desejo do cego (Mc 10,51).

O segundo ponto de Dunn é que há algo inteiramente distinto e até mesmo único na sua consciência de poder. Cria que o exercício desse poder era a evidência da presença do reino almejado. Afirmou, ousada e audaciosamente, diante de seus exorcismos, que os últimos dias já estavam presentes. Outros sinais apocalípticos não eram encontrados em lugar algum e não tinha chegado ao fim a velha era, não ocorreram abalos cósmicos e triunfos nacionalistas, as aflições messiânicas não tinham sido experienciadas e tampouco os gentios haviam sido destruídos. Mesmo crendo, certamente, que alguns aspectos do *Escaton* seriam *logo* cumpridos, algo aconteceu para que ele distinguisse o *poder* do reino final da consumação desse reino em si. É a consciência de um poder espiritual efetivo, um poder que ele cria pertencer somente ao fim dos tempos, um poder que ele estava vitalmente consciente, um poder que os profetas buscaram e ansiaram. Acreditavam que um poder, que o Espírito, estava reservado para a era messiânica, para o reino de Deus. Contudo, a plenitude desse divino poder agindo nele e por meio dele foi experienciada por Jesus. Dessa maneira, a única conclusão a que ele poderia chegar era que aquele reino esperado já estava presente. Jesus distinguia seus exorcismos dos demais, realizados por seus contemporâneos (Mt 12,27-28). Não incluiu os exorcismos judaicos como sinais da presença do reino. Os seus eram realizados pelo *Espírito/dedo de Deus*. Para Jesus, seus exorcismos não eram meramente a cura do povo demente, a expulsão dos poderes malignos, a vitória sobre o homem forte, Satanás. Era também a amarração dos poderes do mal esperada no fim dos tempos. “A batalha final já havia começado e Satanás já estava sendo derrotado (cf. Lucas 10,18).”⁷³ Portanto, há em Jesus um senso claro a respeito da distintividade do seu poder escatológico. “Os atos poderosos de Jesus eram aos seus olhos tão epocais quanto os milagres do Êxodo e, igualmente, anunciavam uma nova era.”⁷⁴

Por fim, Dunn destaca o que levou Jesus a concluir que o reinado escatológico de Deus já se fazia presente. O reino de Deus “*não* estava presente porque *ele* estava presente; ‘onde está Jesus, lá está o reino’, é mais ou menos assim que isso é expressado usualmente. Isso dá a Jesus uma singularidade que ele não reivindicou”.⁷⁵ Conforme Mateus 12,28, de acordo com o

⁷² DUNN, 1997, p. 47.

⁷³ DUNN, 1997, p. 47-48. “The final battle was already joined and Satan was already being routed (cf. Luke 10.18)”.

⁷⁴ DUNN, 1997, p. 48. “Jesus’ mighty acts were in his own eyes as epochal as the miracles of the Exodus and likewise heralded a new age”.

⁷⁵ DUNN, 1997, p. 48 “It was *not* present because *he* was present; ‘where Jesus is, there is the kingdom’, is more or less how it is usually expressed. This gives Jesus a uniqueness he did not claim”.

que ele acreditava e afirmava, “o reino escatológico estava presente para Jesus somente porque o Espírito escatológico estava presente nele e por meio dele”.⁷⁶

A dedução cristológica posterior enfatizou que não foi meramente o empoderamento único do Espírito que fez a diferença, mas o empoderamento único do *homem único Jesus*. Porém, há muito pouco para indicar que a segunda metade desse corolário cristológico já estava presente na mente de Jesus. Até agora, tudo que podemos dizer com firme confiança é que Jesus viu na sua experiência de poder para expulsar demônios uma manifestação de Deus e de Deus agindo por meio dele em uma maneira decisivamente nova e final.⁷⁷

Comentando as perícopes da acusação de que ele estaria agindo por meio de Belzebu (Mc 3,28-29/Mc 12,31/Lc 12,10), Dunn afirma que as tradições de Marcos e de Q nos mostram que o ministério de exorcismo de Jesus lhe trouxe várias acusações e críticas em mais de uma ocasião. Aqui ele responde aos críticos de forma nivelada, ao admoestá-los a seriedade de suas acusações. Uma vez que o poder para expulsar demônios era o Espírito de Deus, era contra ele que os seus críticos se posicionavam. Havia chance de perdão para outros pecados e para todos os tipos de calúnias, exceto essa. “Caluniar e rejeitar a manifestação do poder de Deus em sobrepor a doença e o mal era cometer um pecado imperdoável”.⁷⁸

Ademais, havia duas possibilidades:

Se o crítico tivesse falhado em reconhecer a fonte do poder de Jesus e estava criticando apenas Jesus, *bar nasa*, seu pecado era perdoável. Mas se ele estava deliberadamente ignorando a evidência clara aos seus olhos, que o poder era o Espírito de Deus, então ele estava colocando-se em uma posição em que o perdão não poderia alcançá-lo.⁷⁹

A partir disso, Dunn nos clareia três pontos sobre a experiência religiosa de Jesus. Primeiro, a *consciência de Jesus do poder espiritual* é clara e evidente, mais uma vez. Seu senso de poder não era delírio ou pensamento desejoso. “Quando ele falou, o demônio obedeceu, o endemoniado foi libertado. Isso apenas poderia ser o Espírito de Deus a trabalhar através

⁷⁶ DUNN, 1997, p. 48 “*The eschatological kingdom was present for Jesus only because the eschatological Spirit was present in and through him*”.

⁷⁷ DUNN, 1997, p. 49. “later christological deduction emphasized that it was not merely the unique empowering of the Spirit that made the difference, but the unique empowering of *the unique man Jesus*. But there is little to indicate that the second half of this christological corollary was already present in Jesus’ mind. All we can say so far with firm confidence is that Jesus saw in his experience of power to cast out demons a manifestation of God, and of God acting through him in a decisively new and final way.”

⁷⁸ DUNN, 1997, p. 49-52. “to slander and reject the manifest power of God in overcoming illness and evil was to commit the unpardonable sin”.

⁷⁹ DUNN, 1997, p. 52. “If the critic had failed to recognize the source of Jesus’ power and was criticizing only Jesus, *bar nasa*, his sin was forgivable. But if he was willfully ignoring the plain evidence of his eyes, that the power was God’s Spirit, then he was putting himself in a position where forgiveness could not reach him”.

dele.”⁸⁰ Novamente, expressa-se a consciência do poder que apenas poderia ser assimilado como o Espírito escatológico esperado e prometido. “Jesus estava convencido que seus exorcismos constituíam clara evidência que a ‘seca’ do Espírito tinha acabado. Ele estava experienciando aqui e agora ‘os poderes da era vindoura’ (Hb 6,5).”⁸¹

Segundo, *para Jesus, a fonte do seu poder era auto evidente.*

Seus críticos não podiam negar seu poder; a acusação da possessão demoníaca indica o reconhecimento deles que Jesus era um homem possuído por poderosas forças espirituais, apesar de tentarem explicá-las como poder espiritual maligno. Porém, os efeitos benéficos fizeram plenamente evidente para Jesus que ele era um poder para o bem. De fato, parece que ele tratou o ataque deles com algum desprezo. Era muito óbvio para ele que o poder que ele experienciou e demonstrou era de Deus que ele foi bastante curto com aqueles que recusaram reconhecer o que era tão inequívoco. Na realidade, o que Jesus disse aos seus críticos foi: “Vocês devem pensar que estão criticando apenas a mim, mas certamente vocês devem reconhecer que estão, na verdade, blasfemando o Espírito”.⁸²

Terceiro, na seriedade em que ele tratou os críticos, podemos ver a singularidade de sua *consciência do empoderamento escatológico*. Rejeitar ou negar o poder que se manifestava na sua vida era se colocar além do alcance do perdão. Jesus afirmou que *todos* os outros pecados e blasfêmias tinham a possibilidade de perdão. Logo, isso inclui maldições contra os seres celestiais, inclusive contra o nome de Deus, apesar de Levíticos 24,11-23. Dessa forma, colocou a sua inspiração acima da própria Torá – os rabinos, por outro lado, interpretariam o falar contra o Espírito Santo como falar contra a Torá. Jesus tinha “uma consciência do Espírito sem paralelo real no seu tempo. [...] Nele, em sua ação, Deus estava presente e ativo em uma maneira decisiva e final – rejeitar seu ministério era rejeitar Deus e, assim, rejeitar o perdão”.⁸³

2.2.2 O ungido de Isaías 61

⁸⁰ DUNN, 1997, p. 52-53. “when he spoke the demon obeyed, the demoniac was liberated. This could only be the Spirit of God at work through him”.

⁸¹ DUNN, 1997, p. 53 “Jesus was convinced that his exorcisms constituted clear evidence that the ‘drought’ of the Spirit had ended. He was experiencing here and now ‘the powers of the age to come’ (Heb. 6.5)”.

⁸² DUNN, 1997, p. 53. “His critics could not deny his power; the charge of Satan possession indicates their recognition that Jesus was a man possessed by powerful spiritual forces, though they tried to explain it away as evil spiritual power. But the beneficial effects made it abundantly plain to Jesus that it was a power for good. Indeed he seems to have treated their attack with some scorn. It was so obvious to him that the power he experienced and demonstrated was of God that he was rather sort with those who refused to recognize what was so unambiguous. What Jesus in effect said to his critics is: ‘You may think you are criticizing only me, but surely you must realize that you are in fact blaspheming the Spirit’”.

⁸³ DUNN, 1997, p. 53. “a consciousness of Spirit without real parallel at the time. [...] In him, in his action, God was present and active in a decisive and final way – to reject his ministry was to reject God and so to reject forgiveness”.

Prosseguindo, Dunn afirma que a consciência de Jesus a respeito do Espírito que estava e agia na vida dele, fonte de sua autoridade para falar e agir, como também da sua proclamação da presença do reino vindouro, é expressa em uma outra situação na sua vida: os ditos que baseiam-se na tradição do ungido de Isaías 61,1 (Lc 4,18-19; Q: 6,20-21/Mt 5,3-6; Mt 11,2-6/Lc 7,18-23). A tradição lucana, em 4,18-19, preserva a única citação formal do texto de Isaías em questão. Na sinagoga em Nazaré, Jesus faz uma reivindicação explícita do cumprimento da profecia da tradição de Isaías: O Espírito do Senhor tinha lhe ungido. Na narrativa, provavelmente, “o próprio Lucas é responsável por colocar as palavras de Is 61,1-2 na boca de Jesus; esse anúncio de abertura proclama o caráter do ministério de Jesus; as suas palavras e os atos posteriores devem ser vistos como cumprimento desse texto”.⁸⁴ Ou seja, a passagem é uma elaboração teológica da tradição lucana. Dunn defende que, claramente, “o próprio Lucas foi influenciado por Is 61,1 em seu entendimento e na sua apresentação do ministério de Jesus”.⁸⁵

Segundo o exegeta, em Lucas 6,20b-21 e em seu paralelo, Mateus 5,3-6, há outra alusão ao texto de Isaías. Nesse caso, “é quase certeza que essa passagem Q preservou palavras autênticas de Jesus, como a maioria dos acadêmicos concordam – o *escolológico μακάριος* (‘Bem-aventurado’) é quase tão distintivo na fala de Jesus quanto ‘Abba’ e ‘amém’”.⁸⁶ Significativamente, essas beatitudes foram influenciadas por Isaías 61,1-11. Os pobres, os que choram, claramente descrevem um povo idêntico ao descrito pelo profeta. Logo, o texto de Isaías teve um importante papel no pensamento de Jesus. “Ele acreditou que aqueles que o ouviram, provavelmente os seus próprios discípulos, eram os ‘pobres’ dos quais Is 61,1 falou”⁸⁷ e, uma vez que foi ele quem falou essas palavras, foi ele aquele que cumpriu o ministério dessa figura ungida pelo Espírito. Dunn afirma que, provavelmente Jesus, ao expressar essas palavras, externalizou uma convicção básica: de que o Espírito de Deus o ungiu e o comissionou ao proclamar as boas novas do reino. Essas bem-aventuranças eram uma proclamação das boas novas aos pobres e, devido seu estilo e conteúdo, expressam uma segurança profunda e firme de Jesus, já bem estabelecida, que nele e no seu ministério esta profecia se tornou realidade.⁸⁸ É instigante a forma que Jesus foi recordado em relação à essa profecia. Ela encaixava tão bem

⁸⁴ DUNN, 1997, p. 53-54. “Luke himself is responsible for setting the words from Isa. 61.1f. on the lips of Jesus; this opening announcement proclaims the character of Jesus’ ministry; his subsequent words and deeds must be seen as the fulfilment of this text”.

⁸⁵ DUNN, 1997, p. 53-55. “Luke himself was influenced by Isa. 61.1 in his understanding and presentation of Jesus’ ministry”.

⁸⁶ DUNN, 1997, p. 55. “it is almost certain that this Q passage has preserved authentic words of Jesus, as most scholars agree – the *eschatological μακάριος* (‘Blessed’) is almost as distinctive of Jesus’ speech as ‘Abba’ and ‘amen’”.

⁸⁷ DUNN, 1997, p. 55. “He believed that those who heard him, probably his own disciples, were the ‘poor’ of whom Isa. 61.1 spoke”.

⁸⁸ DUNN, 1997, p. 55.

na maneira em que Jesus via seu ministério, suas palavras eram uma convicção tão grande e forte na tradição de Jesus, que Lucas se sentiu livre para elaborá-la narrativamente.

A respeito das beatitudes, o teólogo José Antonio Pagola (1937) afirma que “há autores que opinam que, atendendo ao substrato aramaico em que foram pronunciadas por Jesus, estas bem-aventuranças poderiam ser traduzidas em primeira pessoa: ‘Felizes somos nós [...]’.”⁸⁹ Portanto, há uma possibilidade que Jesus tenha se incluído nas bem-aventuranças e no meio dos bem-aventurados, mesmo com a distintividade do seu papel como o ungido entre eles.

Seguindo em frente, Dunn trata de Mateus 11,2-6/Lucas 7,18-23, uma terceira passagem bem mais explícita, particularmente das palavras de Jesus. Apesar das suspeitas, desde a impossibilidade de João receber ou enviar mensagens na prisão, levantada por Strauss, existe uma similaridade das palavras de Jesus com outra passagem (Lc 10,23-24/Mt 13,16-17), fato que pesa em favor de que as palavras de Jesus (5-6) sejam genuinamente próprias dele. Segundo o exegeta, isso “tem levado muitos acadêmicos ao julgamento de que a perícopes como um todo é uma composição produzida, e que os dois últimos versos, originalmente, tinham uma existência independente. Eles provavelmente remontam a Jesus”.⁹⁰ Mas ele pondera que o contexto, que é secundário, é um trabalho de uma comunidade cristã. Talvez, graças às discussões a respeito do significado de Jesus entre a comunidade cristã e os seguidores do Batista. Alguns pensam que o episódio reflete antigos seguidores de João, ou pessoas que apenas foram influenciadas pelo seu ensino, que então buscavam conciliar a mensagem do Batista com a sua fé em Jesus.⁹¹

Dunn ainda faz alguns comentários em relação ao texto:

(a) O verso 5 [...] não pode ser entendido exceto como uma referência a fatos reais no ministério de Jesus. [...] A não ser que Jesus tenha realmente trago visão ao cego, feito o aleijado andar, etc., pelo menos por reputação, então o dito é sem sentido. Em outras palavras, o contexto (versículos 4,6) apenas dá uma expressão mais nítida ao que está implícito no v. 5 – isto é, que é o poder manifesto de Jesus que é o sinal de que as profecias do fim do tempo foram cumpridas. (b) Concebivelmente, o verso 6 poderia ter existido como um dito independente de Jesus. [Mas] é mais provável que os versículos 5 e 6 foram reunidos desde o começo. Por um lado, v. 5 somente poderia ter sentido se referido às atividades de Jesus – o “em mim” do v. 6 apenas traz esse ponto para expressar mais nitidamente a expressão. E por um outro, Is 61,1 parece ser uma fonte de inspiração comum para o escatológico *μακάριος* e para o v. 5 de Jesus, e assim amarra o v. 5 e o 6 – não no nível literário, seja notado, mas no nível de inspiração profética. (c) Os versículos 4b e 5 ficam juntos assim como 5 e 6 ficam juntos. A associação no v. 4b de “ouvir” e “ver” é incomum no contexto da expectativa judaica do fim dos tempos e pode bem ter sido característica de Jesus em referência

⁸⁹ PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 228. n. 17.

⁹⁰ DUNN, 1997, p. 55-57. “This last fact has led many scholars to the judgment that the pericope as a whole is a composite production, and that the last two verses originally had an independent existence. They probably go back to Jesus”.

⁹¹ DUNN, 1997, p. 57.

às palavras e atos do seu ministério. [...] Se esse é o caso, então dificilmente o v. 4b pode sustentar-se por si sem o v. 5, e ambos devem ser considerados como em toda a probabilidade palavras autênticas de Jesus.⁹²

Enfim, Dunn esclarece que (d) com a referência a João, o verso 4b levanta a possibilidade de a questão ter sido factualmente colocada a Jesus durante sua vida pelos discípulos do Batista. Primeiro, a ocasião que teria propiciado a questão do verso 3. Obviamente, tal indagação surgiu “*logo que o característico tom de iminência da pregação de João foi suplantado ou, pelo menos, suplementado pelo característico tom de cumprimento da pregação de Jesus.*”⁹³ Isto é, assim que fosse pregada a presença do reino, os discípulos de João indagariam a respeito do julgamento proclamado por João, que por sinal seria a principal marca do fim dos tempos. Logo, perguntariam se ele seria aquele esperado. Segundo, Jesus é direto a essa questão dos discípulos do Batista (4-6). Conforme Jeremias notou, as três passagens que foram aludidas por ele contêm um tom de julgamento (Is 35,5-6; 29,18-19; 61,1). Ao fazer essas alusões, ele estava reconhecendo o que estava por trás da pergunta e respondendo-a. O que Jesus realmente estava dizendo era que, ““apesar da ausência de julgamento, as bênçãos prometidas para o fim dos tempos provam que ele já está aqui. Ainda não é o dia da vingança do Senhor; agora é o ano da graça do Senhor’ (cf. Lc 4,19).”⁹⁴ Por isso Jesus teria afirmado a beatitude a quem não o achava uma pedra de tropeço (v. 6). “A pedra de tropeço é a proclamação de Jesus da presença da graça escatológica de Deus e o ‘ainda não’ de seu julgamento final; aqueles que podiam tropeçar são os que acreditavam nos avisos do Batista”.⁹⁵ Em suma, a questão e a resposta se encaixam dentro da vida de Jesus.⁹⁶

⁹² DUNN, 1997, p. 58-59. “Verse 5 [...] cannot be understood except as a reference to actual events in Jesus’ ministry. [...] Unless Jesus actually did bring sight to the blind, cause the lame to walk, etc., at least by reputation, then the saying is meaningless. In other words, the context (vv. 4, 6) only brings to sharper expression what is implicit in v. 5 – viz., that it is the manifest power of Jesus which is the sign that the end-time prophecies are fulfilled. (b) Verse 6 could conceivably have existed as an independent saying of Jesus. [But] It is more likely that vv. 5 and 6 were joined from the first. For one thing, v. 5 could only have point if it referred to the works and words of Jesus – the ‘in me’ of v. 6 only brings this point to sharper expression. And for another, Isa. 61.1 seems to be a source of inspiration common to Jesus’ eschatological *μακάριος* and to v. 5, and so ties v. 5 and v. 6 together – not at the literary level, be it noted, but at the level of prophetic inspiration. (c) As vv. 5-6 hang together, so do vv. 4b and 5. The association in v. 4b of ‘hearing’ and ‘seeing’ is unusual in the context of Jewish end-time expectation and may well have been characteristic of Jesus in reference to the words and deeds of his ministry [...] If this is the case, then v. 4b can hardly stand by itself without v. 5, and both must be regarded as in all probability authentic words of Jesus”.

⁹³ DUNN, 1997, p. 59. “As soon as the note of imminence characteristic of John’s preaching was supplanted or at least supplemented by the note of fulfilment characteristic of Jesus’ preaching”.

⁹⁴ DUNN, 1997, p. 59-60. “Despite the absence of judgment, the blessings promised for the end-time prove that it is already here. The day of God’s vengeance is not yet; the year of the Lord’s favour is now’ (cf. Luke 4.19)”.

⁹⁵ DUNN, 1997, p. 60. “the stumbling block is Jesus’ proclamation of the presence of God’s eschatological grace and the ‘not just yet’ of his final judgment; the ones who might stumble are those who have believed the warnings of the Baptist”.

⁹⁶ DUNN, 1997, p. 60.

É essencial salientar que a profecia do Segundo Isaías não é simplesmente um prenúncio futurístico. Antes, expressa a esperança de um povo antigo que, diante das aflições e dos acontecimentos contemporâneos, a expressam em forma escatológica. Isaías 61 e 53, assim como outras passagens, revelam mais uma esperança em relação ao futuro e o sentimento messiânico dos judeus de que Deus interviria no que estava acontecendo do que somente uma predição. Jesus, ao entrar em contato com essa tradição e, posteriormente e de forma mais desenvolvida, a comunidade cristã, se apropriam e são influenciadas por ela. Em uma interface entre sua vida e esses textos, Jesus apenas podia se ver como um servo sofredor, representante do seu povo e ungido para que a esperança, agora apocalíptica, fizesse presente no seu meio.

Dunn traz dois corolários em relação ao significado dessas passagens influenciadas por Isaías 61,1 e, conseqüentemente, relativos à influência de boa parte da tradição do Segundo Isaías na tradição de Jesus. Primeiro, que Jesus acreditou que ele realizou várias curas e que esses seus atos, assim como suas palavras, eram indicações, provas de que as profecias tinham sido cumpridas. Havia em sua vida uma imediata consciência escatológica (Bultmann), embora essa seja mais de manifestações salvíficas do que de julgamentos. O clímax dessa realidade são as boas novas para os pobres, para os oprimidos, que se constituem como a mais clara evidência da beatitude do fim dos tempos, mais importante até mesmo do que o milagre da ressurreição. “O ‘reino’ aqui para Jesus teria sido seu anúncio que o pobre compartilhava do reino de Deus (Lc 6,20), que o perdão e aceitação de Deus era para eles e já estava expresso na abertura de sua mesa de comunhão para ‘cobradores de impostos e pecadores’.”⁹⁷ O exegeta defende que para Jesus a sua pregação, e principalmente ela, era a visibilidade e a presença do reinado escatológico de Deus, e não apenas as suas curas e os seus exorcismos.⁹⁸

Segundo, vemos em Mateus 11,5-6 uma externalização do autoentendimento de Jesus sobre si mesmo. “*Jesus acreditou ser ele mesmo aquele em que Is 61,1 encontrou cumprimento; seu senso de ser inspirado era tal que ele podia acreditar ser ele mesmo o profeta do fim dos tempos de Is 61,1: ele tinha sido ungido pelo Espírito do Senhor.*”⁹⁹ Isso justifica a retratação lucana da abertura do ministério público de Jesus em total e em profunda inspiração de que o Espírito estava sobre ele, uma vez que o poder que ele presenciou e experienciou, que era evidente especialmente na sua proclamação aos pobres e em suas curas, particularmente nos

⁹⁷ DUNN, 1997, p. 60-61. “The ‘gospel’ here for Jesus would be his announcement that the poor share in God’s kingdom [Luke 6.20], that God’s forgiveness and acceptance was for them and was already expressed in the openness of his table-fellowship to ‘tax-collectors and sinners’”.

⁹⁸ DUNN, 1997, p. 61.

⁹⁹ DUNN, 1997, p. 61. “*Jesus believed himself to be the one in whom Isa. 61.1 found fulfilment; his sense of being inspired was such that he could believe himself to be the end-time prophet of Isa. 61.1: he had been anointed with the Spirit of the Lord*”.

exorcismos, era para Jesus o Espírito escatológico. Ele “trouxe, efetivamente, o perdão e aceitação de Deus para seus ouvintes. Esse poder era o reinado de Deus; experienciá-lo no ministério de Jesus já era compartilhar do reino de Deus (Lc 6,20).”¹⁰⁰ Dunn salienta que o ministério de Jesus se diferenciou bastante daquele esperado pelo Batista e ele foi bem seletivo em usar as profecias do Antigo Testamento. Tal característica constata que, em sua experiência, Jesus encontrou mais um Deus de graça do que de julgamento. O poder que ele via agindo era para curar, e não para destruir, e a mensagem que lhe foi dada era do favor e não da vingança de Deus. “*Sua experiência pessoal de Deus, de poder e inspiração divina, deixou claro para ele quais partes da profecia do Antigo Testamento eram aplicáveis e descritivas ao/do seu ministério, e quais não eram.*”¹⁰¹

Não faremos justiça a Mt 11,2-6 a menos que chamemos atenção, finalmente, para a *força da convicção de Jesus em relação a si mesmo*. Isso é explícito no v. 6 – ele mesmo, não apenas sua pregação, era a pedra de tropeço. Isso também está implícito na questão colocada para Jesus: Claramente, Jesus não tinha simplesmente proclamado a presença do reino do fim dos tempos, ele tinha proclamado a sua presença nele mesmo, ou, mais precisamente, no *seu próprio* ministério. Logo, a questão não era uma impessoal: “Como pode o fim dos tempos estar presente quando o julgamento ainda não começou?”, mas sim “você é Aquele que há de vir”, isto é, “É você quem vai trazer o Fim (conforme você afirma)?” Essa força da consciência de inspiração e de significado escatológico de Jesus aparece ainda mais claramente nos versículos 5-6, pois, como temos visto, na expectativa judaica os milagres do v. 5 não seriam, necessariamente, considerados como provas de significado escatológico do indivíduo que os performou (por isso Mc 8,11-13). É a avassaladora *convicção* de Jesus, que os *seus* atos e palavras eram sinais do reinado do fim dos tempos de Deus que encontramos nessas palavras. Igualmente, as bênçãos do v. 6 são, realmente, uma resposta bem fraca à questão do Batista, exceto como a expressão de uma convicção esmagadora de que *ele* mesmo é o ungido pelo Espírito escatológico, o foco de significância escatológica e, assim, uma pedra de tropeço em potencial por essa razão.¹⁰²

¹⁰⁰ DUNN, 1997, p. 61. “brought God’s forgiveness and acceptance effectively to his hearers. This power was the rule of God; to experience it in the ministry of Jesus was already to share in the kingdom of God (Luke 6.20)”.

¹⁰¹ DUNN, 1997, p. 61. “His own experience of God, of divine power and inspiration, made clear to him what parts of OT prophecy were applicable to and descriptive of his ministry, and what were not”.

¹⁰² DUNN, 1997, p. 61-62. “We will not do justice to Matt. 11.2-6 unless we draw attention finally to the strength of Jesus’ conviction regarding himself. This is explicit in v. 6 – he himself, not just his preaching, was the stumbling block. It is also implicit in the question put to Jesus: Jesus had clearly not simply proclaimed the presence of the end-time kingdom, he had proclaimed its presence in himself, or, more precisely, in his own ministry. Hence the question was not the impersonal one, ‘How can the end-time be present when judgment has not begun?’, but, ‘Are you the Coming One?’, that is, ‘Is it you who is to bring in the End (as you claim)?’ This strength of Jesus’ consciousness of inspiration and eschatological significance comes through even more clearly in vv. 5f. for, as we have seen, in Jewish expectation the miracles of v. 5 would not necessarily be regarded as proof of the eschatological significance of the individual who performed them (hence Mark 8.11f. pars.) It is Jesus’ overpowering conviction that his deeds and words are signs of God’s end-time rule which meets us in these words. Likewise the blessing of v. 6 is really a very weak response to the Baptist’s question, except as the expression of an overwhelming conviction that he himself is the one anointed by the end-time Spirit, the focus of eschatological significance and so a potential stumbling block for that reason”.

Portanto, Jesus tinha um compromisso profundo com o tão esperado reino de Deus. É por essa causa que Jesus dedicou toda a sua vida e levou-a até às últimas consequências. O ministério realizado na sua vida e sua convicção a respeito do seu propósito eram tão fortes que ele tinha que levá-lo e defendê-lo até o fim. A indagação feita a ele e a sua confiança final que tinha em Deus foram respondidas com a sua própria vida e pelo caminho que trilhou. Ele *ouviu* o chamado do seu Pai, deu *ouvidos* à orientação de Deus, e seguiu-a em uma postura de submissão. Jesus foi *obediente* (ὁπήκοος) até a morte (Fl 2,8). Etimologicamente, essa palavra se refere àquele “que dá ouvidos; obediente, submisso”.¹⁰³

2.2.3 A relação entre senso de filiação e experiência do Espírito

Dunn defende que a base da experiência de Deus de Jesus e da sua convicção relativa à sua missão era tanto o seu senso de filiação quanto a sua consciência do Espírito, e analisa a relação entre ambos. Se esses estão bem estabelecidos na reflexão cristológica mais desenvolvida (como, por exemplo, em Jo 3,34-35; 20,21-22; At 2,33; Rm 1,3-4; Gl 4,4-6), nos sinóticos a única passagem em que “Filho” e “Espírito” estão associados é no batismo de Jesus (Mc 1,9-11 e paralelos). O exegeta afirma que, conforme Jeremias, todos os relatos do episódio da experiência de Jesus no Jordão relatam que o Espírito desceu sobre Jesus e que, em seguida, houve uma proclamação. Mais precisamente, “todas as narrativas concordam que na proclamação Jesus foi chamado de filho.”¹⁰⁴ No batismo realizado por João, Jesus teve uma significativa experiência de filiação e do Espírito.¹⁰⁵

Dunn destaca que, por um lado, desde Strauss alguns autores comentam que certos ditos de Jesus foram elaborados em narrativas. Por outro, que era comum que uma figura profética contasse para os discípulos o seu chamado. Em contrapartida, afirma que Jesus parece ter sido bem mais reservado em descrever sua experiência em relação a Deus para os que o seguiam. O único paralelo entre ele e outras figuras é o seu grito em Lucas 10,18. Assim, o teólogo coloca que a probabilidade de Jesus nunca ter falado diretamente a respeito do que aconteceu no Jordão é enorme. Ele teria feito apenas algumas alusões que propiciaram uma base para os primeiros relatos. Porém, Jesus provavelmente deu indicações aos seus discípulos que essa ocasião fora bem importante para ele, uma vez que a comunidade desde cedo praticou esse ritual. Ademais, mesmo não sendo uma biografia, “podemos dizer com alguma confiança que a narrativa de

¹⁰³ MOUNCE, 2013, p. 610 (5675).

¹⁰⁴ DUNN, 1997, p. 62. “all accounts agree that in the proclamation Jesus was hailed as son”.

¹⁰⁵ DUNN, 1997, p. 63.

Marcos é uma interpretação bem justificável do evento no Jordão, e que o criticismo histórico pode falar bem apropriadamente da experiência de Jesus no seu batismo”.¹⁰⁶

Segundo Dunn, não podemos dizer se esse acontecimento fora o clímax de uma experiência em crescimento ou se era algo totalmente novo e inesperado. Q, em Mt 7,11/Lc 11,13, preserva o dito em que Jesus compara a oração a um pedido de um filho, na qual o Pai dá o Espírito Santo. Possivelmente, essa confiança tinha, em parte, sua base em sua experiência no Jordão. Logo, pode ser que ele veio ao Batista com alguma percepção do cuidado e chamado paterno de Deus e que se batizou para expressar sua disposição em respondê-lo e o seu pedido pelas boas coisas – o Espírito – necessárias para obedecê-lo. O exegeta ainda afirma que não podemos dizer que uma consciência – do Espírito ou de filiação – surgiu da outra, ou construir conclusões dogmáticas priorizando uma ou outra. Isso seria, para ele, construir algo sem fundação, na areia. Apenas podemos dizer que, tendo como base a perícopa do Jordão, desde o início de seu ministério, Jesus estava consciente de ambos, do poder de Deus e dele como Pai.¹⁰⁷

No entanto, embora corroborando que ambas sejam dois lados da mesma moeda, é preciso destacar que a consciência de filiação não surgiu do nada. A sua certeza de que era filho de Deus é inconcebível senão por meio do Espírito e da sua experiência pessoal de vida. De qualquer jeito, é – e só pode ser – o Espírito Santo que desvela as energias paternas para Jesus. Esta afirmação está firmada não sobre a areia, mas sim no eco da tradição de Jesus ainda viva (Jo 1,32-34; Lc 3,22; Rm 8,14-17, principalmente o v. 14). Não apenas nós somos guiados pelo Espírito, mas igualmente foi Jesus. Por isso ele tinha consciência da sua filiação. Contudo, um aspecto não é superior ao outro, ambos fazem parte da mesma experiência de Deus.

O filho obedece a vontade de Deus. O Espírito o leva adiante. As duas afirmações descrevem a mesma compulsão interior que não podia ser negada, que tinha que encontrar expressão em palavras e atos. Então não é surpreendente que na narrativa das tentações de Jesus no deserto (“O Espírito o levou ao deserto” – Mc 1,12 e paralelos), as duas tentações que apontam explicitamente a sua consciência de filiação (“Se você é o filho de Deus...”) são tentações para provar sua filiação por meio de poder miraculoso (“...comande que essas pedras se tornem pão”) e através do prodígio ocorrendo do êxtase (“jogue-se do parapeito do templo). Igualmente, é precisamente os endemoniados que são apresentados reconhecendo o poder exorcístico de Jesus como aquele do *Filho* de Deus (Mc 3,11; 5,7). Novamente, talvez seja significativo que se possa dizer que a *autoridade* de sua pregação se deriva de seu senso de filiação (Mt 11,27). Tanto “Pai” quanto “Espírito” soletram “autoridade”. [...] Em resumo, Espírito e filiação, filiação e Espírito, são apenas dois aspectos de uma experiência de Deus da qual Jesus viveu e ministrou.¹⁰⁸

¹⁰⁶ DUNN, 1997, p. 64-65. “we may say with some confidence that Mark’s narrative is a quite justifiable interpretation of the event at Jordan, and that historical criticism can speak quite properly of Jesus’ experience at his baptism”.

¹⁰⁷ DUNN, 1997, p. 65-66.

¹⁰⁸ DUNN, 1997, p. 66-67. “The son obeys the Father’s will. The Spirit drives him forth. The two statements describe the same inward compulsion which could not be denied, which had to find expression in word and deed.

Em suma, Dunn afirma que Jesus se considerou como o filho de Deus porque na oração ele experimentou Deus como Pai e pensou ter sido ungido pelo Espírito escatológico porque no seu ministério ele experimentou um poder para curar e uma inspiração para proclamar uma mensagem que somente poderia ser o poder e as boas novas do fim dos tempos.¹⁰⁹ Avancemos mais um pouco na vida do Nazareno, na dimensão carismática de sua experiência religiosa.

2.3 Jesus, um carismático

Segundo Dunn, conforme podemos dizer que o Espírito de Deus inspirou as palavras e as ações de Jesus, um homem inspirado, podemos descrevê-lo como uma figura *carismática*. Entretanto, com o termo poderíamos descrever manifestações desde a frenesi dos profetas extáticos até as afirmações majestosas do Segundo Isaías. Logo, é essencial compreender em qual sentido a palavra se aplica a Jesus. O exegeta, assim, olha para Jesus como um *fazedor de milagres*, examina a natureza de sua *autoridade* e se se pode considerá-lo um *profeta*. Por fim, se indaga se a sua experiência com Deus era *extática*.¹¹⁰

2.3.1 Jesus, um milagreiro

Para Dunn, Jesus foi um milagreiro, um fazedor de milagres, um carismático. A sua reputação como um milagreiro está colocada explicitamente em termos carismáticos, bem presentes nas fontes mais antigas. O termo *δυνάμεις* (*dunameis*), obras poderosas, pelo menos nos círculos helenísticos, pertence ao trabalho do carismático e, por isso, é uma palavra chave para a questão. Essas obras eram uma manifestação do Espírito pelo qual o milagreiro é reconhecido como um homem do Espírito (1 Co 12,10.28-29; Gl 3,5; 2 Co 12,12). Desde que *dunameis* era uma característica do seu ministério, Jesus foi reconhecido como uma figura

It is not surprising then that in the account of Jesus' temptations in the wilderness ('The Spirit drove him into the wilderness' – Mark 1.12 pars.), the two temptations which are explicitly aimed at his consciousness of sonship ('If you are the son of God...') are temptations to prove his sonship by means of miraculous power ('...command these stones to become bread') and through the wonder working of ecstasy ('... throw yourself down from the parapet of the temple). Likewise, it is precisely the demoniacs who are represented as recognizing Jesus' *exorcistic power* as that of God's *Son* (Mark 3.11, 5.7). Again, it is perhaps significant that the *authority* of his preaching can be said to derive from his sense of sonship (Matt. 11.27). 'Father' as much as 'Spirit' spells 'authority'. [...] In short, Spirit and sonship, sonship and Spirit, are but two aspects of the one experience of God out of which Jesus lived and ministered".

¹⁰⁹ DUNN, 1997, p. 67.

¹¹⁰ DUNN, 1997, p. 68.

carismática. Foi atestado por seus milagres, sendo sua audiência a testemunha disso (At 2,22). Suas obras eram bem conhecidas e atestavam Jesus como uma pessoa de Deus (At 10,37-38). Os seus atos também foram descritos com esse termo em três vezes em Marcos (6,2.5.14), uma em Q (Mt 11,21.23/Lc 10,13) e nenhuma em João. Essas passagens, pela típica perspectiva judaica em que Deus era considerado o verdadeiro autor dos milagres, dos *dunameis*, estão em uma boa tradição. A passagem Q é interessante, pois é o único relato da tradição em que Jesus descreve seu ministério em termos de *dunameis*.¹¹¹

Dunn afirma que é evidente que, conforme enraizado nas tradições mais antigas, Jesus tinha uma reputação de milagreiro carismático e não há dúvidas que ele a justificou. Aliás, ele mesmo se viu como um exorcista e um curador inspirado pelo Espírito e, se as palavras de Mt 11,21 realmente voltam a Jesus, ele *se viu como um carismático*. Ele acreditou ter curado uma variedade de doenças e ter operado milagres, pelo poder que havia saído dele. Embora não seja claro quão extraordinários foram esses milagres diante da medicina moderna, não há dúvidas que Jesus foi responsável por curas. Porém, suas curas podem muito bem se encaixarem em doenças psicopáticas e distúrbios histéricos. Não há relatos de curas de lesões físicas e/ou membros quebrados nas tradições mais antigas – exceto Lc 22,51b, que é provavelmente um desenvolvimento da tradição, pois Marcos não teria omitido tal passagem. “Não há exemplo de um milagre de cura que esteja claramente fora da categoria geral de doença psicossomática”.¹¹²

Todavia, encaixar *todas* as curas operadas por Jesus na categoria de distúrbios mentais aparenta ser uma classificação muito fechada. Parece que os milagres de Jesus eram mais diversificados. Não há uma base sólida para dizer que *todas* as doenças que ele encontrou eram psicossomáticas. Ademais, o poder de Deus para curar doenças mentais e físicas é o mesmo.

Dunn confessa que:

Pelo menos devemos dizer, penso eu, que Jesus era aquele tipo de carismático (o que Robert Graves poderia chamar os “5% psíquico”) que poderia usar fontes de energia dentro de si das quais homens ordinários são apenas raramente cientes, ou que era tão sintonizado com a realidade mais ampla que podia agir como um tipo de receptor e transmissor de uma fonte de energia mais rica fora de si mesmo.¹¹³

¹¹¹ DUNN, 1997, p. 70.

¹¹² DUNN, 1997, p. 71, n. 19 do cap. 4. “there is no instance of a healing miracle which falls clearly outside the general category of psycho-somatic illness.”

¹¹³ DUNN, 1997, p. 72. “At very least we must say, I think, that Jesus was that type of charismatic (what Robert Graves might call the “psychic 5%”) who could draw on sources of energy within himself of which the ordinary man is only rarely aware, or who was so in tune with wider reality that he could act as a sort of receiver and transmitter from a richer source of energy outside himself”.

Segundo o exegeta, se com base nas palavras de Jesus podemos estabelecer como fatos as poderosas obras de curas, o mesmo não pode ser feito com as conhecidas como milagres da natureza, como acalmar a tempestade, andar sobre as águas, alimentar cinco mil no deserto, amaldiçoar a figueira. Uma vez que Paulo distingue o dom de cura de operação de maravilhas (poderosas obras), os *dunameis* de Mt 11,21 poderia incluir tais milagres da natureza. Entretanto, o Novo Testamento não define as poderosas obras que são descritas com *dunameis*. No entanto, Mc 11,23-24 não pode ser ignorado e “essas palavras podem indicar uma convicção da parte de Jesus de que os poderes espirituais que agiam nele e por meio dele podiam afetar e alterar o curso da natureza”.¹¹⁴

O teólogo também afirma, dialogando com o teólogo alemão Rudolf Otto (1869-1937), que existe também a possibilidade que a origem dos relatos de milagres da natureza são melhores explicados em termos carismáticos. Por exemplo, o poder de um carismático satisfazer por meio de pequenas porções que foram abençoadas, a fome dos destinatários. Um dos paralelos que Otto cita é Francisco de Assis.¹¹⁵ Da mesma maneira, a levitação poderia ser compreendida como um paralelo ao caminhar sobre as águas.¹¹⁶

Dunn reconhece que

o poder de uma personalidade carismática, a força de uma presença carismática pode, assim, estar por baixo de pelo menos algum dos chamados “milagres da natureza”. É claro que, conforme apresentado para nós pelos evangelistas, eles são bem mais difíceis em correlacionar com a realidade do mundo que temos aprendido tanto sobre nos séculos recentes. A não ser que vemos os relatos de tais milagres como o alimentar de cinco mil e o acalmar da tempestade como elaborações de eventos mais simples (ou ditos [...]), devemos simplesmente ter que aceitar que eles são construções teológicas das comunidades antigas. Eu hesito apenas porque meio que suspeito que a realidade é bem mais complexa do que aqueles que foram criados nesta era científica geralmente percebem. Afinal, só recentemente temos tomado consciência de que matéria e energia estão em uma dinâmica relação uma com a outra, e que existem profundidades na psique humana que mal começamos a sondar. É tão anticientífico indagar se há energias e campos ou linhas de força pelas quais geralmente não estamos cientes, porque até agora só alguns (os 5% psíquico) sintonizaram-se com elas?¹¹⁷

¹¹⁴ DUNN, 1997, p. 72. “These words could indicate a conviction on Jesus’ part that the spiritual powers at work in him and through him could affect and alter the course of nature”.

¹¹⁵ Parece que ambos estão falando de um milagre em que, “de acordo com a lenda, o *saco de pão* teria aparecido no limiar do mosteiro de *Folloni* no inverno de 1224, enviado por *São Francisco* graças a um anjo para saciar os monges sitiados pela neve e pelos lobos”. UNISINOS. *Relíquia confirma que São Francisco realmente carregava pão na sua bolsa*. 04 out. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/572313-reliquia-confirma-que-sao-francisco-realmente-carregava-pao-na-sua-bolsa>>. Acesso em 29 jun. 2020.

¹¹⁶ DUNN, 1997, p. 72-73.

¹¹⁷ DUNN, 1997, p. 73-74. “The power of a charismatic personality, the force of a charismatic presence may therefore underlie some at least of the so-called ‘nature miracles’. As presented to us by the evangelists, of course, they are much more difficult to correlate with the reality of the world which we have learned so much about in recent centuries. Unless we are to see the records of such miracles as the feeding of the five thousand and the stilling of the storm as elaborations of much simpler events (or sayings [...]), we may simply have to accept that they are theological constructions of the earliest communities. I hesitate only because I half suspect that reality is much more complex than those of us brought up in this scientific age generally realize. We have after all only

Mesmo se os milagres sobre a natureza foram reais ou não, fisicamente falando, a tradição que Jesus os operou contém um simbolismo profundo. Por exemplo, as passagens em que Jesus caminha sobre o lago (Mc 6,45-53; Mt 14,22-34; Jo 6,16-21), mesmo com variações nas versões, que podem ser entendidas pela dinâmica da oralidade, detêm um simbolismo mais importante na narrativa do que no acontecimento em si mesmo. Ela simboliza a providência, a proteção e o cuidado de Deus, que o seu poder e a fé humana são maiores do que a força da natureza (Mc 11,22-23). Ademais, precisamos estar cientes que a mentalidade contemporânea, com frequência fundamentalista ou fisicista, é limitada em compreender as narrativas de fé sem fé. Pois, para perceber a tradição de Jesus é necessário fazer parte desta.

Dunn ainda defende que:

Certamente, tal especulação vai além do escopo deste estudo, mas talvez ela sublinha que o perigo está nos dois extremos de interpretação – isto é, tanto no fundamentalismo literalíssimo quanto no materialismo médico e científico. Por um lado, ninguém deveria tentar utilizar tal especulação com uma alavanca para reintegrar os milagres como provas da divindade de Jesus. Os paralelos da história das religiões mostram que milagres similares têm sido atribuídos a muitos outros além de Jesus; são todos eles “homens divinos”? O dilema da apologética cristã (popular) é que quanto mais credível mostram ser os milagres de Jesus por virtude de tais paralelos, menos significância pode ser atribuída aos milagres de Jesus como “provas” de sua singularidade. Mas, ao mesmo tempo, o próprio Jesus nunca os usou dessa maneira. Por outro lado, devemos tomar cuidado em confinar a discussão de características carismáticas dos milagres dos evangelhos a análises puramente literárias e teológicas. Otto, em particular, nos lembrou que uma história das religiões, ou melhor, a história do fenômeno religioso, pode apontar para outras conclusões do que aquelas da crítica da forma. Até sabermos mais sobre pesquisas de fenômenos telepáticos e psíquicos, o acadêmico prudente faria bem em manter uma mente aberta em muitos aspectos das “poderosas obras” carismáticas de Jesus.¹¹⁸

recently become aware that matter and energy are in dynamic relation to each other, and that there are depths in the human psych which we have hardly begun to plumb. Is it so unscientific to ask whether there are energies and fields or lines of force of which we are not generally aware, because hitherto only a few (the psychic 5%) have been attuned to them?”.

¹¹⁸ DUNN, 1997, p. 74. “Such speculation certainly goes beyond the scope of this study, but perhaps it does underline the point that danger lies in both extremes of interpretation – that is, both in literalistic fundamentalism and in medical and scientific materialism. On the one hand, no one should attempt to use such speculation as a lever to reinstate the miracles as proof of Jesus’ divinity. History of religions parallels show that similar miracles have been attributed to many others beside Jesus; are all of them ‘divine man’? The dilemma of (popular) Christian apologetic is that the more credible it shows the miracles of Jesus to be by virtue of such parallels, the less significance can be attributed to Jesus’ miracles as ‘proofs’ of his uniqueness. But then Jesus himself never used them in this way. On the other hand, we must beware of confining discussion of the charismatic features of the gospel miracles to purely literary and theological analysis. Otto in particular has reminded us that a history of religions, or better, history of religious phenomena approach may point to other conclusions than those of form criticism. Until we know more from research into telepathy and psychical phenomena the prudent scholar would do well to keep an open mind on many features of Jesus’ charismatic ‘mighty works’”.

Ademais, se estamos falando de um homem que realmente experimentou o Espírito de Deus agindo nele e por meio dele, precisamos estar cientes de que não há um nível de impossibilidade entre um milagre de cura e um milagre de natureza, por exemplo. Se de fato Jesus operou pelo poder de Deus, com tal maestria que impactou seus discípulos, tanto o poder sobre a morte quanto a influência na saúde mental do ser humano, como o controle sobre a natureza e a soberania relativa aos endemoniados, são possíveis e prováveis de terem sido reais.

Outro ponto que Dunn destaca é o papel da *fé* em relação aos milagres. Nos sinóticos, quase dois terços do uso da palavra *πιστεύειν* (crer) e de seus cognatos ocorrem em relação aos milagres. Aqui, a palavra deve ser compreendida como uma confiança, uma abertura, uma receptividade ao poder de Deus relativo aos milagres. Essas referências ocorrem, na sua grande maioria, nos ditos de Jesus, seja encorajando (Mc 5,36; 9,23-24; 11,22-23; Mt 9,28; Lc 17,6) ou elogiando (Mc 5,34; 10,52; Mt 8,10/Lc 7,9; Mt 8,13; 15,28; Lc 7,50; 17,19) a fé, ou até mesmo repreendendo a sua falta (Mc 4,40; 9,19; Mt 6,30; 14,31; 16,8; 17,20). Há aqui uma clara referência a uma atitude típica de Jesus. É característico que, para aqueles que ministrou, Jesus buscou por fé como um complemento necessário para que o poder de Deus fosse exercido por meio dele. Por isso, em Nazaré, não pode ministrar qualquer milagre, faltava-lhes fé (*ἀπιστία* – Mc 6,6/Mt 13,58).¹¹⁹

Dunn afirma que a fé do receptor era necessária para que o poder fluísse. O poder que operava por meio de Jesus não tinha nada automático ou mágico. Ele não podia usá-lo ou ostentá-lo à vontade, e nem queria (Mc 8,11-12; Mt 4,5-7). Jesus *dependia* de uma resposta, ele precisava conquistar a fé dos seus ouvintes, e é isso que o difere dos *dunameis* de outros milagreiros em círculos judaicos ou helenísticos, em que a fé não era necessária para que os milagres ocorressem. O que marca Jesus como um carismático, e não como um mágico (At 8,19), é a sua consciência de que o poder sobrenatural não estava *simplesmente* à sua disposição.¹²⁰

O exegeta destaca que essas passagens não falam da fé de Jesus, mas sempre da fé das pessoas em resposta ao poder de Deus. Exceto Mc 11,23, em que ele poderia estar incluso nesse *alguém*, Jesus nunca fala de sua própria fé. Contudo, parece que as versões de Mateus (17,20) e Lucas (17,6) são mais próximas das palavras de Jesus e ambas chamam pela fé dos discípulos, e não de Jesus. A tradição dos sinóticos, de forma clara, testemunha que Jesus buscou pela fé dos demais. Entretanto, ela não o recorda colocando-se como um exemplo de fé para as pessoas. “Jesus chamou *outros* à fé – fé no poder de Deus a trabalhar nele e por meio dele. Não era uma

¹¹⁹ DUNN, 1997, p. 74-75.

¹²⁰ DUNN, 1997, p. 75.

questão de Jesus estar aberto ao poder de Deus por ele mesmo. Ele sempre se viu como um veículo do poder de Deus aos outros – ungido para proclamar, para curar”.¹²¹

Jesus é a testemunha da *graça*, não a testemunha da fé. Aqui então, novamente, devemos qualificar nosso retrato de Jesus, o carismático, pelo senso de distintividade evidente na consciência de poder de Jesus. Ele não se colocou no meio dos seus discípulos e falou de “nossa fé”; em seu próprio entendimento da questão ele, de alguma maneira, posicionou-se contra seus discípulos, ciente do poder (*dunamis*) de Deus nele a operar milagres (*dunameis*) e chamou *outros* a apropriada resposta a fé. Não era ainda fé nele, é claro (aquela foi um desenvolvimento pós-Páscoa), mas era fé no poder/Espírito de Deus unicamente presente nele e operando por meio dele.¹²²

Como notamos nas obras mais recentes de Dunn, analisadas no capítulo anterior, os discípulos já tinham fé em Jesus. Apesar de Jesus ter sempre cobrado fé dos demais no agir de Deus e compromisso com o reino (por exemplo, Lc 9,62; 18,22), indiretamente, mesmo que assimetricamente, os discípulos e os seguidores possuíam certa fé nele ao suprir as expectativas do Nazareno. Tendo fé no poder de Deus, os ministrados colocavam também fé em Jesus, uma confiança que ele era um veículo de Deus. Aliás, os discípulos de Jesus possuíam fé nele, pois lhe confiaram as suas vidas. Igualmente, a partir do seguimento e no decorrer da convivência e do reconhecimento de sua missão como respaldada por Deus, Jesus certamente foi visto como um exemplo de fé. Isso é, simplesmente, uma consequência do seu impacto neles.

2.3.2 Jesus, um homem com autoridade

Dunn também examina a autoridade (*ἐξουσία* – *exousia*) expressada e reivindicada por Jesus. Especificamente, a natureza carismática dela, uma vez que já percebemos que havia um tom de autoridade implícito no seu modo de pregar e na sua relação com a lei e nos seus exorcismos. Indo além, podemos ver o impacto de suas palavras e de sua presença. Sua reputação era tanto de alguém que operava *dunameis* quanto de um professor. Em ambas dimensões de seu ministério, a mesma autoridade estava presente (Mc 1,27/Lc 4,36; Mt 13,54/Mc 6,2). Na tradição sinótica, notamos que a *exousia* de seus ensinamentos e o *dunamis*

¹²¹ DUNN, 1997, p. 75. “Jesus called *others* to faith – faith in the power of God at work in him and through him. It was not a matter of Jesus being open to the power of God for himself. He always saw himself as the vehicle of God’s power to others – anointed to proclaim, to heal”.

¹²² DUNN, 1997, p. 75-76. “Jesus is the witness of *grace* not the witness of *faith*. Here again then we must qualify our picture of Jesus the charismatic by the sense of distinctiveness evident in Jesus’ consciousness of power. He did not set himself in the midst of his disciples and speak of ‘our faith’; in his own understanding of the matter he stood somehow over against his disciples, conscious of the power (*dunamis*) of God in him to work miracles (*dunameis*) and calling *others* to the appropriate response of faith. It was not yet faith in him, of course (that was a post-Easter development), but it was faith in the power/Spirit of God uniquely present in him and working through him”.

de seus milagres instigavam *perplexidade*. Até mesmo a sua própria presença, conforme vemos na tradição, produzia esse tipo de reação (Mc 1,17-20.24; 2,14; 3,11; 5,7; 9,20; 10,32).¹²³

O exegeta afirma que a passagem em que o centurião reconhece a *exousia* de Jesus nos mostra que sua autoridade era conhecida entre seus contemporâneos (Mt 8,9-10/Lc 7,8-9). Acerca do trecho em que os oponentes de Jesus o indagam (Mc 11,28) a respeito de sua autoridade, com o objetivo de expor a sua falta, ele expõe que as suas palavras e as suas ações incorporavam e expressavam uma grande autoridade. Todavia essa autoridade, sem sanção rabínica ou sacerdotal, não poderia ser aceita por eles. Na resposta podemos ver que Jesus entendeu a provocação, estabelecendo uma distinção entre autoridade do céu e do homem. Ele “era ciente de uma autoridade direta e não mediada – uma autoridade transcendente que o colocou acima dos partidos e (às vezes) até da lei – uma autoridade *carismática* cuja compulsão tinha que ser obedecida independente do que os homens possam dizer (cf. Gl 1,1. 11-12)”.¹²⁴

O exegeta ainda discorre a respeito de outras duas passagens que trazem o testemunho no qual Jesus, explicitamente, afirma a sua *exousia*. O texto de Marcos 2,10, por exemplo, “parece expressar uma crença mantida pelo próprio Jesus de que ele era um agente e mediador do perdão de Deus – em outras palavras, uma consciência de que ele tinha uma autoridade (única?) para exercer a prerrogativa de Deus.”¹²⁵ Na outra passagem, no relato de Lucas 10,29, encontramos “a afirmação de alguém que não meramente confia implicitamente em Deus, mas que também sabe que se distingue pela autoridade divina como o agente do reino do fim dos tempos de Deus (cf. Mt 12,28/Lc 11,20)”.¹²⁶ Ainda outros relatos testemunham Jesus passando sua autoridade, sua *exousia*, aos seus discípulos durante sua vida e os enviando para proclamar a mesma mensagem que ele pregava (Mc 3,15; 6,7-11; Lc 10,2-12; Mt 9,37-38; 10,5-16).¹²⁷

A imagem que emerge de tudo isso é de uma autoridade *carismática*. Aquele que já em sua própria vida provocou tal respeito e mesmo temor em sua presença é aquele que tinha charisma divino. Aqui temos o senso de charisma que é mais próximo do uso moderno da palavra – isto é, charisma como a habilidade misteriosa de inspirar medo e temor, confiança e crença. O charisma de Jesus é evidente tanto na hostilidade de seus oponentes quanto na fé daqueles que ele os fez inteiros (por cura e perdão). Evidentemente, era impossível alguém ser neutro em relação a Jesus uma vez tendo o encontrado. A autoridade da sua própria presença e palavras emitiram um desafio e

¹²³ DUNN, 1997, p. 76.

¹²⁴ DUNN, 1997, p. 77. “was conscious of a direct and unmediated authority – a transcendent authority which set him above party and (at times) even the law – a *charismatic* authority whose compulsion had to be obeyed whatever men might say (cf. Gal. 1.1, 11f.)”.

¹²⁵ DUNN, 1997, p. 78. “seems to express a belief held by Jesus himself that he was agent and mediator of God’s forgiveness – in other words, a consciousness that he had a (unique?) authority to exercise the prerogative of God”.

¹²⁶ DUNN, 1997, p. 78. “the statement of one who not merely trusts implicitly in God, but who also knows himself to be distinguished by divine authority as the agent of the end-time rule of God (cf. Matt. 12.28/Luke 11.20)”.

¹²⁷ DUNN, 1997, p. 78.

uma reivindicação que não poderia ser ignorada e que tinha que ser ou acolhida ou rejeitada, sem uma terceira alternativa possível.¹²⁸

Dunn afirma que a autoridade de Jesus era carismática por ser recebida imediatamente de Deus, *a autoridade imediata de Deus*. O enfático *ἐγώ* e o Amém nos mostram claramente essa imediatidade, pois este modo de falar expressa uma consciência de uma autoridade transcendente, assim como a resposta de Jesus aos seus opositores (Mc 11,28). Não se aplica em sua vida uma confiança vinda de uma erudição a partir dos ensinamentos rabínicos, e nem mesmo um *status* vindo de cerimônias ou rituais. Sua poderosa certeza, sua autoconfiança, era direta, não havia mediações. Era uma introspecção carismática, em certas situações, para dentro da vontade de Deus. Por isso, ele não precisou e nem apelou para outras autoridades, pois a “sua fonte de autoridade não era a lei, os pais e as tradições, mas sua própria certeza de que conhecia a vontade de Deus – uma certeza que o compeliu para pôr de lado até a autoridade de Moisés quando as duas não eram compatíveis (Mt 5,33-42; Mc 10,5-12).”¹²⁹ O seu modo de ensinar, sem necessitar de alguma autoridade além da sua, e o conteúdo de seus ensinamentos, também causaram perplexidade, conforme ecoa Mc 1,22/Lc 4,32 e Mt 7,28-29.¹³⁰

Mais impressionante de tudo, há uma autoconsciência e uma autorreferência sobre o ensino de Jesus. Onde outros na tradição em que Jesus estava expressaram a imediatidade de sua autoridade, eles prefaciaram suas palavras com “Assim diz o Senhor”, Jesus disse “Amém, *eu* digo para você” e “Mas *eu* digo para você”. Onde o profeta disse [que] a beleza da terra desaparecerá, “mas a palavra de nosso *Deus* permanecerá para sempre” (Is 40,6-8), Jesus disse [que] “Céu e terra passarão, mas *minhas* palavras não passarão” (Mc 13,31 e paralelos). Suas palavras foram a fundação para vida e base do julgamento final (Mt 7,24-27/Lc 6,47-49; Mc 8,38/Lc 9,26). É essa natureza carismática da autoridade de Jesus, a imediatidade de seu senso de autoridade conjuntamente com *a autorreferência consciente* de muitos de seus ensinamentos, que parecem colocar Jesus à parte de outros homens de significância comparável na história das religiões.¹³¹

¹²⁸ DUNN, 1997, p. 78-79. “The picture which emerges from all this is of a *charismatic* authority. The one who already in his own lifetime provoked such respect and even awe in his presence is one who had divine charisma. Here we have a sense of charisma which is nearer to the modern use of the word – that is, charisma as the mysterious ‘ability’ to inspire fear and awe, confidence and trust. The charisma of Jesus is evident as much in the hostility of his opponents as in the faith of those he made whole (by healing and forgiveness). It was evidently impossible to be neutral towards Jesus once one had encountered him. The authority of his very presence and words posed a challenge and a claim which could not be ignored and which had to be either welcomed and rejected, with no third alternative possible”.

¹²⁹ DUNN, 1997, p. 79. “His well-spring of authority was not the law, the fathers and the traditions, but his own certainty that he knew God’s will – a certainty which compelled him to set aside even the authority of Moses when the two were not compatible (Matt. 5.33-42; Mark 10.5ff.)”.

¹³⁰ DUNN, 1997, p. 79.

¹³¹ DUNN, 1997, p. 79. “Most striking of all, there is a self-consciousness and self reference about Jesus’ teaching. When others in the tradition in which Jesus stood expressed the immediacy of their authority, they prefaced their words with ‘Thus says the Lord’. But Jesus said, ‘Amen, *I* say to you’ and, ‘But *I* say to you’. Where the prophet said, The beauty of the earth will fade, ‘but the word of our *God* will stand for ever’ (Isa. 40.6ff.), Jesus said, ‘Heaven and earth will pass away, but *my* words will not pass away’ (Mark 13.31 pars.). His words were the foundation for life and basis of final judgment (Matt. 7.24-7/Luke 6.47-9; Mark 8.38/Luke 9.26). It is this

Pelo visto, parece que Dunn se esqueceu de uma outra figura da tradição judaico-cristã. Na tradição profética encontramos Elias como paralelo de autorreferência de autoridade (1 Rs 17,1). Acha-se no versículo um senso de poder não mediado, em que o profeta se sente livre para declarar que, por Javé, não choverá. Como também, para dizer que isso apenas mudaria mediante a *sua* palavra. Também se encontra aqui um relato de um milagre sobre a natureza. Se Jesus teve contato com essa tradição, e é possível, pois Elias era uma figura bem disseminada e amplamente conhecida nos tempos de Jesus, pode ser que tenha se inspirado de alguma maneira com ele. Porém, comparando as recordações de ambos, ainda assim a autorreferência de autoridade que o Nazareno expressou se mostra ser bem mais radical e impressionante.

Dunn afirma que não há dúvidas que ele era conhecido em seu tempo como um mestre e que chamou outros homens para segui-lo. Isto é, Jesus era alguém que tinha discípulos. Ele acredita que a maneira que Jesus via o discipulado, o tom desse seguimento, pode nos iluminar mais um pouco em relação à sua autoridade e autoentendimento. Por isso, destaca que é importante compreender mais um pouco o caráter do movimento em que Jesus se encontrava no centro.¹³²

Em primeiro lugar, há uma distintividade no chamado de Jesus aos seus discípulos. Devido à natureza e caráter carismático e escatológico, a relação deles se distingue de outras entre professor e pupilo, entre líder e seguidor. Os rabinos estavam interessados em estabelecer a tradição oral na autoridade dos professores mais antigos e o relacionamento entre eles e seus discípulos era pautado no ensino da Torá. Em contrapartida, Jesus proclamou uma obediência radical diante da irrupção do reino mediante a sua própria autoridade, pelo seu entendimento sem mediação da vontade de Deus. O centro da relação entre ele e seus discípulos não era o ensino da Torá, mas sim o *seguimento* da sua missão escatológica. Os zelotes poderiam ser descritos como carismáticos escatológicos. Porém, diferentemente, a palavra de Jesus foi a única arma que ele utilizou e sua mensagem era a proclamação do reino escatológico. A sua mensagem não era, diretamente, contra algum reino terrestre, como Roma. Na verdade, por seu caráter escatológico, era hostil a todas as estruturas de poder humano. De certa forma, a comunidade de Qumran também poderia ser descrita como carismática escatológica. Só que, enquanto essa comunidade era altamente organizada e fechada, com rígidas qualificações para

charismatic nature of Jesus' authority, the immediacy of his sense of authority together with *the conscious self reference* of so much of his teaching, which seems to set Jesus apart from other men of comparable significance in the history of religions".

¹³² DUNN, 1997, p. 80.

entrada, é a *abertura*, precisamente, que caracterizava o círculo de Jesus. Ele proclamou sua mensagem ao *pobre*, ao oprimido (Mt 5,3/Lc 6,20; Mt 11,5/Lc 7,22; Lc 14,13.21). Foi conhecido, e por isso desprezado, como amigo de cobradores de impostos e pecadores, uma vez que se alimentava com eles e os acolhiam em sua mesa (Mt 11,19/Lc 7,34; Mc 2,16-17; Lc 7,37.39; 15,1-2; 19,7). O “discipulado para Jesus foi marcado pela abertura da graça”.¹³³

Em segundo lugar, Dunn pontua que não é certo se podemos falar dos discípulos de Jesus como uma comunidade. Não existe uma divisão clara entre os que o seguiam literalmente e o círculo mais amplo de discipulado. Nesse deve ter tido pessoas que responderam a sua mensagem, mas permaneceram em casa (Mc 3,35). A mesa de Jesus não era um ritual ou uma cerimônia da qual os não discípulos eram excluídos e a oração do Senhor era de todos os que desejavam a vinda do reino, e não de uma comunidade fechada. Em relação à missão e ao ensinamento, um grupo de doze tinha uma relação mais próxima com Jesus. Contudo, o círculo de discípulos de Jesus era mais amplo e incluía mulheres (Mc 15,40-41; Lc 8,1-3; 10,38-42).¹³⁴

A função primária dos doze como “os doze” era simbolizar o povo escatológico de Deus em sua totalidade; mesmo se um papel importante é prometido a eles (em uma maneira simbólica?) na era vindoura (Mt 19,28b/Lc 22,30), não há evidência que eles eram considerados ou agiam como funcionários constituindo uma comunidade reunida em torno de Jesus na Palestina (cf. Mt 23,8 – “Vocês não serão chamados de rabi, pois vocês tem um mestre e todos vocês são irmãos”). Além disso, embora eles mesmos provavelmente experimentaram poder carismático, como é sugerido por Mc 3,14-15; 6,7 e paralelos; Lc 10,17-10, esses charismas não foram dados para o serviço ou edificação de uma comunidade, mas para habilitá-los a participar da missão de Jesus. Em resumo, os círculos em torno de Jesus são melhores descritos mais como um movimento do que uma comunidade.¹³⁵

Em terceiro lugar, estava em Jesus a dependência da vitalidade e da continuidade desse movimento. Precisamente, ao seguir Jesus eles deveriam colocar esse seguimento como primário diante de outros relacionamentos e responsabilidades (Mc 1,17-20; 10,21; 10,28-29; Mt 8,19-22/Lc 9,57-62; Mt 13,44-45; Lc 14,25-33), e nisso consistia o discipulado deles. O chamado ao discipulado era um chamado a uma missão, era um convite a compartilhar a missão de Jesus (Mc 1,17; 3,14-19; 6,7-13; Mt 10,5-15) e seu provável fim (Mc 8,34; Mt 10,38/Lc

¹³³ DUNN, 1997, p. 80. “Discipleship for Jesus was marked by the openness of grace”.

¹³⁴ DUNN, 1997, p. 80-81.

¹³⁵ DUNN, 1997, p. 81. “The twelve’s primary function as ‘the twelve’ was to symbolize the eschatological people of God in its totality; even if an important role is promised to them (in a symbolic way?) in the age to come (Matt. 19.28b/Luke 22.30), there is no evidence that they were regarded or acted as functionaries constituting a community gathered round Jesus in Palestine (cf. Matt. 23.8 – ‘You are not to be called rabbi, for you have one teacher, and you are all brothers’). Furthermore, although they themselves probably experienced charismatic power, as is suggested by Mark 3.14f; 6.7 pars.; Luke 10.17ff., these charismata were not given for the service or upbuilding of community, but to enable them to share in Jesus’ mission. In short, the circles round Jesus are better described as a movement than a community”.

14,27; Mt 5,11/Lc 6,22; Mt 10,16-31). Nesse seguimento, os seguidores estavam totalmente ligados a pessoa e a missão de Jesus. E, enquanto eles participavam de sua missão, eles partilhavam também de sua autoridade e de seu poder carismático (Mc 3,14-15; 6,7; Lc 10,19). “Resumidamente, assim como Jesus não viveu para si mesmo, mas pelo reino e pelos outros, assim tinha que ser com seus discípulos”.¹³⁶ A força da consciência escatológica de Jesus relativa à sua missão e a si mesmo, como tendo uma tarefa distinta e urgente de proclamar a presença e iminência do reino, acha-se aqui. “Aqueles que se reuniram em volta dele o fizeram para participar dessa incumbência, para segui-lo em sua missão, e não por outra razão”.¹³⁷

2.3.3 Jesus, um profeta

Dunn afirma que Jesus também foi conhecido como um profeta. Aliás, pontua que além das parábolas, a maior parte de seus ditos estão dentro do estilo profético e apocalíptico. Esse dom da profecia foi o charisma mais apreciado por Paulo (1 Co 13,1-5.39). A inevitável consequência diante da inspiração e da autoridade manifestada na vida Jesus foi a sua reputação como um profeta no decorrer de sua vida (Mc 6,15; 8,28; 14,65; Mt 21,11.46; Lc 7,16.39; 24,19). Após o início do período pós-exílio, esse charisma não era reconhecido em ninguém e, comumente, muitos pensavam que esse dom teria se cessado (Sl 74,9; Zc 13,2-6; II Baroque 85,1-3). Significativamente, após a longa “*seca do Espírito*”¹³⁸, dois homens apareceram com uma inspiração profética. “Não é claro se Jesus (ou João) era considerado como o profeta escatológico por seus contemporâneos, mas se conhecido como *um* profeta ou como *o profeta*, o reconhecimento de que o dom da profecia tinha reaparecido em Jesus é significativo em si.”¹³⁹

Segundo Dunn, Jesus se viu como um profeta, pois tinha ciência de que havia sido ungido e empoderado pelo Espírito de Deus e, no judaísmo, alguém que possuía o Espírito assim era considerado profeta. Os seus exorcismos e a sua apreensão da vontade de Deus já eram evidência suficiente de seu charisma profético. Somado a isso está a reação hostil a ele por seus contrerrôneos e pelas autoridades religiosas, aspecto característico da tradição profética (Mc 6,4). A sua morte em Jerusalém é, igualmente, uma característica dessa tradição (Lc 13,33;

¹³⁶ DUNN, 1997, p. 81-82 “In short, as Jesus did not live for himself but for the kingdom and for others, so it had to be with his disciples”.

¹³⁷ DUNN, 1997, p. 82. “Those who gathered round him did so to share in that task, to follow him in his mission, and for no other reason”.

¹³⁸ DUNN, 1997, p. 82. ““drought of the Spirit””. *itálico nosso*.

¹³⁹ DUNN, 1997, p. 82. “Whether Jesus (or John) was regarded as the eschatological prophet by their contemporaries is not clear, but whether known as *a* prophet or as *the prophet*, the recognition that the gift of prophecy had reappeared in Jesus is significant in itself.”

Mt 23,31-36/Lc 11,47-51; Mt 23,37-39/Lc 13,34-35). Encaixa-se aqui também a expressão de sua vocação profética quando afirmava ser enviado por Deus (Mt 10,40/Lc 10,16; Mt 15,24; Mc 9,37/Lc 9,48; Lc 4,43/Mc 1,38; Mt 23,34.37). Além disso, ao performar ações simbólicas, provavelmente Jesus estava se colocando na tradição profética. Alguns exemplos são a sua entrada em Jerusalém, a purificação do templo, a última ceia, a refeição no deserto junto com 5 mil pessoas e a maldição da figueira. “É possível que Jesus pensou de si mesmo como o profeta escatológico, em vista de sua aplicação de Is 61,1 a si mesmo, mas seria mais acurado dizer que ele viu seu ministério como o cumprimento de muitas profecias escatológicas”.¹⁴⁰

Dunn defende que o ministério de Jesus aos pobres e a sua reação contra o legalismo do judaísmo de seu tempo, a sua proclamação em geral, pode ser descrita como profético/a. Dentro de sua natureza carismática está o dom da *intuição profética* dos pensamentos e dos motivos interiores dos outros. O dom da profecia, para Paulo, tinha como aspecto principal o desvendar dos segredos do coração (1 Co 14,24-25) e isso era considerado como uma característica para os contemporâneos de Jesus (Lc 7,39). Aliás, a tradição recorda fortemente a presença desse dom no seu ministério.¹⁴¹ Segundo o exegeta, outro aspecto carismático do profeta Jesus foi a sua convicção que em certos momentos ele havia recebido presciência sobre o futuro. Por exemplo, certamente ele previu a sua morte, entendimento que foi se desenvolvendo e obtendo uma maior precisão no decorrer e à luz dos acontecimentos. Entretanto, sua expectativa parece ter sido parte de sua esperança apocalíptica, sendo que o reino estava bem próximo e as aflições messiânicas o envolviam, conjuntamente com seus discípulos (Mc 8,31; 9,1; 14,22-27; Mt 23,37-39; Lc 13,33; 22,35-38). Porém, há algumas outras profecias de Jesus que possuem um aspecto de momentânea revelação sobre o futuro (Mc 5,36.39; 10,39; 13,2; 14,8; 14,25; 14,30). “Nesses casos, não podemos ver conclusões lógicas desenhadas a partir de expectativas mais amplas, mas previsões parcialmente detalhadas e parcialmente obscuras em relação a indivíduos ou locais particulares, que são a marca do profeta carismático e inspirado”.¹⁴²

Por fim, Dunn afirma que, depois de séculos de silêncio, Jesus não foi nem o único profeta a aparecer e nem o único arauto do fim dos tempos, conforme a identificação de que Jesus foi identificado por alguns como a ressurreição de João Batista (Mc 6,14). Embora João

¹⁴⁰ DUNN, 1997, p. 82-83. “It is possible that Jesus thought of himself as the eschatological prophet, in view of his application of Isa. 61.1 to himself, but it would be more accurate to say that he saw his ministry as the fulfilment of several eschatological prophecies”.

¹⁴¹ DUNN, 1997, p. 83.

¹⁴² DUNN, 1997, p. 83-84. “In these cases we see not logical corollaries drawn from wider expectations but the partly detailed partly obscure premonitions in respect to particular individuals or places which are the mark of the charismatic and inspired prophet”. Para Dunn, tanto o “*prophetic insight*” quanto o “*prophetic foresight*” eram características proféticas e carismáticas de Jesus (DUNN, 1997, p. 83-84).

também deve ter sido único em seu tempo, há distintividades entre ambos. Enquanto João esperava por alguém maior do que ele a vir, Jesus centrava a revelação final somente nele e no seu ministério. Além disso, seu senso de missão foi expresso quando ele disse *ἀπεστάλην* (eu fui enviado), como também no mais direto *ἦλθον* (eu vim – Mc 1,38; 2,17; 10,45; Mt 5,17; 10,34-39; 11,19/Lc 7,34; Lc 12,49). O mais que profético de Jesus é visto no *eu digo para você*, que se difere do *assim diz o Senhor* dos profetas. Há, claramente, uma unicidade na consciência profética de Jesus, singularidade da qual ele estava ciente. Como profeta, ele era um profeta único. Seu ministério era a revelação final e o fim tinha se achegado.¹⁴³

2.3.4 Jesus, um extático?

Dunn também indaga se Jesus era mais do que uma figura carismática, se pode ser descrito como um extático, alguém que teve como origem de inspiração experiências de êxtase. O termo denota “um exaltado estado de sentimento, uma condição de tal total absorção ou concentração que o indivíduo se torna absorto a todas as circunstâncias e estímulos presentes, uma experiência de intensa ruptura ou um estado de transe”.¹⁴⁴ Nesse estado, as faculdades normais sofrem uma suspensão por algum período, seja curto ou longo. Assim, o sujeito pode ter visões e experiências de fala automática, como a glossolalia. O exegeta afirma que Paulo teve algumas experiências assim (2 Co 12,1-10), e busca averiguar se Jesus também as teve.¹⁴⁵

Para o exegeta, mesmo sendo sua mensagem e seu ministério predominantemente dominado pela expectativa escatológica, a evidência de que Jesus foi um extático é mínima. Certamente, ele teve algumas experiências visionárias, como Lc 10,18 e talvez a experiência do Jordão. É possível que as narrativas da tentação se encaixem também aqui (Mt 4,1-11/Lc 4,1-13). Se visionário, o episódio da transfiguração é uma visão dos discípulos, e não de Jesus. Contudo, não existem trechos em que Jesus buscou estimulação de êxtase ou relatos em que ele estava em algum grupo de frenesi e/ou de coisas similares. E, além da tentação no deserto, parece que Jesus evitou o jejum e sua reputação era bem diferente dos ascetas introspectivos que, por meio de jejum, buscavam induzir êxtase místico (Mc 2,18-19; Mt 11,19/Lc 7,34).¹⁴⁶

¹⁴³ DUNN, 1997, p. 84.

¹⁴⁴ DUNN, 1997, p. 84. “an unusually exalted state of feeling, a condition of such total absorption or concentration that the individual becomes oblivious to all attendant circumstances and other stimuli, an experience of intense rapture or a trance-like state”.

¹⁴⁵ DUNN, 1997, p. 84-85.

¹⁴⁶ DUNN, 1997, p. 85.

Certamente, ele parece ter gastado longos períodos em oração solitária, mas não há evidência de comportamento extático decorrente desses tempos de oração e eles são melhores explicados em termos de uma intensidade de devoção e dedicação que é, certamente, incomum, mas não necessariamente anormal.¹⁴⁷

Entretanto, o exegeta reconhece que pode ser justificável dizer que alguns ditos vieram de um estado exaltado de mente. A passagem de Mt 11,25-27/Lc 10,21-22 é prefaciada por uma retratação de que Jesus exultou no Espírito antes de falar. Em Mc 13,11, Jesus promete que palavras seriam *dadas* e proviriam do Espírito, e não deles. Essas falas poderiam ser descritas como extáticas. Contudo, é mais preciso compreender isso como inspiração profética, semelhante a uma inspiração artística ou literária. Também a segurança de Jesus, baseada em experiências de inspiração em situações críticas durante o seu ministério (Mc 14,25), suscita a promessa de que o Espírito impeliria testemunho em tempos de provas (Mc 13,11).¹⁴⁸

Dunn, buscando responder se Jesus expressou-se em línguas (glossolalia), afirma que:

Tem sido sugerido para mim que o uso de *(ἀνα)στενάζω* (suspirou profundamente) em Mc 7,34 e em 8,12 podem ser interpretados como discurso glossolálico em vista de Rm 8,26 (*στεναγμοῖς ἀλαλήτοις* – “gemidos inarticulados”). O fato que Mc 7,34 ocorre no contexto de uma cura (cf. *ἐμβριμάομαι* “advertei severamente” – Mc 1,43; Jo 11,33.38) pode ser significativo desde que em paralelos contemporâneos a palavra do milagre operado é frequentemente falada em sons estranhos, incompreensíveis, ou em alguma língua estrangeira. No entanto, o argumento que Jesus falou em línguas nesses casos, fica em um bom caminho aquém da prova. *Στενάζω* e *ἐμβριμάομαι* indicam sentimento profundo, mas não necessariamente êxtase. Embora Rm 8,26 possa ser entendido em termos de glossolalia com alguma justificação [...], isso por causa que os gemidos são descritos como “inexprimíveis, desarticulados, profundos demais para palavras” e atribuídos ao Espírito; o uso de *στενάζειν* por si só não sugere glossolalia. E os paralelos da história religiosa se desintegram, pois em Marcos 7,34 a palavra de cura de Jesus foi falada em aramaico, sua língua natal.¹⁴⁹

O exegeta também indaga se Jesus era louco, afirmando que esta questão não pode ser ignorada e foi levantada na virada do século, em razão da apresentação dos traços apocalípticos de Jesus (Weiss, Schweitzer) e pelo seu retrato apresentado pelo quarto evangelista. Em sua

¹⁴⁷ DUNN, 1997, p. 85. “Certainly he seems to have spent lengthy periods in solitary prayer, but there is no evidence of ecstatic behavior resulting from these times of prayer, and they are better explained in terms of an intensity of devotion and dedication which is certainly unusual but not necessarily abnormal”.

¹⁴⁸ DUNN, 1997, p. 85-86.

¹⁴⁹ DUNN, 1997, p. 86. “It has been suggested to me that the use of *(ἀνα)στενάζω* (sigh deeply) in Mark 7.34, 8.12 could be interpreted of glossolalic speech in view of Rom. 8.26 (*στεναγμοῖς ἀλαλήτοις* – ‘inarticulate groans’). The fact that Mark 7.34 occurs in the context of a healing (cf. *ἐμβριμάομαι* ‘warn sternly’ – Mark 1.43; John 11.33, 38) may be significant since in contemporary parallels the miracle working word is frequently spoken in strange, incomprehensible sounds, or in some foreign language. The argument that Jesus spoke in tongues in these cases, however, falls a good way short of proof. *Στενάζω* and *ἐμβριμάομαι* indicate deep feeling, but not necessarily ecstasy. Although Rom. 8.26 can be understood in terms of glossolalia with some justification [...], this is because the groans are described as ‘unutterable, inarticulate, too deep for words’ and ascribed to the Spirit; the use of *στενάζειν* by itself does not suggest glossolalia. And the religious history parallels break down, since in Mark 7.34 Jesus’ word of healing was spoken in Aramaic, his native tongue”.

tese de Doutor de Medicina, Schweitzer respondeu negativamente à pergunta se Jesus sofria de paranóia, de megalomania ou de outra insanidade. Contudo, a tradição sinótica preserva um trecho em que alguns o consideraram fora de sua mente (Mc 3,21). Pode-se presumir que essa opinião foi uma reação ao incomum, senão anormal, comportamento e expressões de Jesus. Ainda, Marcos colocou esse relato imediatamente antes da acusação dos escribas de que Jesus estava possesso. Logo, podemos entender que as acusações de loucura e de possessão demoníaca são colocadas sobre Jesus por causa de seus exorcismos e do poder e autoridade expressadas nesses acontecimentos. Essa questão deve ser entendida mediante a *distinta* relação de Jesus com Deus e com o seu reino, a partir do exercício de poder e autoridade, como também no seu papel de profeta. Dunn afirma que não podemos negar que, em algum sentido, Jesus era anormal. Mas sua anormalidade não pode ser identificada com insanidade. A loucura pode ser vislumbrada em alguns ditos e ações de Jesus, mas não na sua imagem mais completa, extraída tanto dos sinóticos quanto das pesquisas modernas sobre sua vida.¹⁵⁰

Sintetizando, o teólogo defende que, embora tenha tido algumas experiências que podemos chamar de extática, de cunho visionário ou de alta exaltação, Jesus não apresenta uma imagem de um extático, pois não estimulou êxtase. Por outro lado, afirma que podemos sim dizer que Jesus foi um carismático, um pneumático.¹⁵¹

Ele foi carismático no sentido que ele manifestou um *poder e autoridade* que não lhe pertencia, que ele não tinha nem alcançado e nem conjurado, mas que foi-lhe dado, seu pela virtude do Espírito/poder de Deus sobre ele. O *poder* não o possuiu ou o controlou de modo que ele era seu instrumento disposto ou não. Mas nem era ele o autor dele; nem era capaz de dispor ou ignorar ele à vontade. Ele era uma compulsão que o preencheu, um poder que ele podia exercer em resposta à fé ou que a fé poderia extrair através dele de sua fonte por de trás dele. A *autoridade* não era sua por mérito acadêmico ou status social; ele não tinha a ganhado como um direito. E ainda, ela colocou de lado todas as outras autoridades, por mais sacrossantas que fossem, e reivindicou uma audiência diante de outros, pois ela veio diretamente de sua relação com Deus, imediatamente de seu discernimento dentro da vontade de Deus. Não foi meramente autoconfiança ou força de convicção. Havia uma outra pertença doada em relação às suas palavras, de modo que elas eram completamente cheias dele mesmo e, ainda, com uma autoridade que suscitou muito mais do que ordinário respeito, e até mesmo temor e maravilhamento. *É em termos dessa consciência de poder e autoridade sua e ainda não sua, dessa inspiração imediata e direta do além, que Jesus pode ser considerado um carismático.*¹⁵²

¹⁵⁰ DUNN, 1997, p. 86-87.

¹⁵¹ DUNN, 1997, p. 87.

¹⁵² DUNN, 1997, p. 87-88. "He was charismatic in the sense that he manifested a *power and authority* which was not his own, which he had neither achieved nor conjured up, but which was given him, his by virtue of the Spirit/power of God upon him. The *power* did not possess him and control him so that he was its instrument willing or unwilling. But neither was he the author of it; nor was he able to dispose of it or ignore it at will. It was a compulsion which filled him, a power which he could exercise in response to faith or which faith could draw through him from its source beyond him. The *authority* was not his by academic merit or social standing; he had not earned it as a right. And yet it set aside all other authority however sacrosanct, and claimed a hearing before others, for it came directly from his relation to God, immediately from his insight into God's will. It was not merely

Destacamos alguns pontos interessantes que Dunn traça concluindo a sua pesquisa. Primeiro, que a tradição sinótica evidencia que Jesus era consciente de que o Espírito de Deus o emponderava e o inspirava, que ele viu o seu ministério como o cumprimento de Is 61,1 e que ele era um carismático, um pneumático. A “*experiência de Deus de Jesus foi de um poder sobrenatural compelindo-o a falar e a agir.*”¹⁵³ Segundo, que as manifestações do Espírito para ele eram manifestações de *efetivo* poder, capaz de trazer, diante das necessidades de quem ele encontrou, *inteireza*. Parece que ele nunca pensou que Deus só podia ser conhecido em experiências de êxtase, e nem as buscou e as cultivou, embora não tenha as expurgado. E, entre cura e proclamação, foi este último que ele considerou mais. Era menos sensacional e mais racional (Mt 11,5). Todavia, a “*experiência de Deus de Jesus abrangeu elementos tanto não racionais quanto racionais – dunamis para curar assim como exousia para proclamar – e ele considerou ambos como manifestações do Espírito de Deus válidas e importantes*”.¹⁵⁴

Terceiro, que a sua consciência do Espírito resolve o enigma relativo à sua proclamação sobre o reino de Deus, a tensão entre a sua presença e o seu futuro iminente. A pregação do aspecto futuro do reino não era uma novidade. Contudo, a afirmação da sua presença foi bem surpreendente no seu tempo. O que fez com que Jesus pensasse que o reino já estava presente foi a presença de um elemento característico do fim dos tempos, o poder do Espírito em sua plenitude. “O senso de poder de Jesus foi tão esmagador em sua consciência, tão manifesto em seu ministério, que ele não poderia alcançar outra conclusão além de que as profecias do fim dos tempos já estavam sendo cumpridas em seu ministério, o reino já estava presente.”¹⁵⁵ A iminência do reino futuro, do Fim, decorre dessa mesma fonte, pois esse não podia demorar muito se ele já se fazia presente (Mc 9,1; 13,28-30; Mt 10,23). “A *tensão já e ainda não na proclamação de Jesus decorre imediatamente da sua consciência do Espírito*”.¹⁵⁶ Provavelmente, se teve contato com essa tradição, Jesus viu parte da profecia de Joel (2)

selfconfidence or strength of conviction. There was an otherly givenness about his words so that they were fully his own and yet with an authority which called forth far more than ordinary respect, and even awe and wonder. *It is in terms of this consciousness of power and authority his own and yet not his own, this inspiration immediate and direct from beyond, that Jesus can be called a charismatic*”.

¹⁵³ DUNN, 1997, p. 88. “*Jesus’ experience of God was of a supernatural power compelling him to speak and to act*”.

¹⁵⁴ DUNN, 1997, p. 88-89. “*Jesus’ experience of God embraced non-rational as well as rational elements – dunamis to heal as well as exousia to proclaim – and he regarded both as valid and important manifestations of God’s Spirit*”.

¹⁵⁵ DUNN, 1997, p. 89. “*Jesus’ sense of power was so overwhelming in his consciousness, so manifest in his ministry, that he could reach no other conclusion than that the end-time prophecies were already being fulfilled in his ministry, the kingdom was already present*”.

¹⁵⁶ DUNN, 1997, p. 89. “*The already-not yet tension in Jesus’ proclamation stems immediately from his consciousness of Spirit*”.

ocorrendo no seu ministério e, igualmente, se aproximando. Se isso realmente ocorreu, tal contato também influenciou a sua mensagem e o entendimento de sua experiência religiosa.

Assim, Dunn destaca que

Esse reconhecimento da consciência de Jesus do Espírito preenche o retrato liberal de Jesus onde ele estava completamente deficiente. Se entendemos a experiência religiosa do próprio Jesus, a sua experiência de Deus, somente em termo de filiação, desentendemos Jesus quase que totalmente. A experiência de Jesus também era de Deus como Espírito. [...] Espírito como poder, o mesmo poder primitivo que caiu sobre Sansão e inspirou Ezequiel – o Espírito carismático que inspirou o ministério de Jesus, o Espírito apocalíptico que encheu Jesus com a consciência do Fim. *A consciência de Jesus do Espírito é a dimensão escatológica do ministério de Jesus que o liberalismo perdeu.* É importante não repetirmos o erro do liberalismo em outra direção – isto é, ignorar a consciência de Jesus da filiação e enfatizar excessivamente sua consciência do Espírito. Esse foi o erro feito na Questão do Jesus Carismático.¹⁵⁷

Quarto, que devemos, então, levar em conta esses dois lados de uma mesma moeda, da sua experiência religiosa. “*Assim como ele encontrou na oração Deus como Pai, ele encontrou na sua missão Deus como poder*”.¹⁵⁸ Logo, há um lado ético e carismático, de obediência filial e de liberdade profética e é essa “*interação de filiação e Espírito que dá ao ministério de Jesus seu caráter distintivo*”.¹⁵⁹ É provável que “*o próprio parece ter reconhecido, de forma clara, um elemento distinto e até mesmo único na sua própria experiência de Deus.*”¹⁶⁰ Vimos tal caráter distintivo em todo o capítulo presente, nas singularidades da sua experiência religiosa.

Quinto, que os títulos e conceitos que ele tomou do Antigo Testamento não moldaram a sua experiência com Deus. Pelo contrário, foi essa experiência que moldou e interpretou esses títulos e conceitos. Sexto, que ao reconhecermos a distintividade e/ou a singularidade de Jesus, aparecem questões cristológicas a respeito da singularidade de Jesus, se ele foi mais do que um homem ou um homem perfeito, se sua consciência era apenas existencial ou também metafísica e a respeito da divindade afirmada pelo dogma cristão. Dunn defende que podemos, certamente, interpretar algumas características como uma distinção qualitativa em relação aos outros. A significância escatológica de seus exorcismos (Mt 12,28), o seu ensino com autoridade (Mc

¹⁵⁷ DUNN, 1997, p. 89-90. “This recognition of Jesus’ consciousness of Spirit fills out the Liberal portrayal of Jesus where it was completely lacking. If we spell out Jesus’ own religious experience, his experience of God, solely in terms of sonship, we misunderstand Jesus almost totally. Jesus’ experience was also of God as Spirit. [...] Spirit as power, the same primate power that fell upon Samson and inspired Ezekiel – charismatic Spirit that inspired Jesus’ ministry, apocalyptic Spirit that filled Jesus with consciousness of the End. *Jesus’ consciousness of Spirit is the eschatological dimension to Jesus’ ministry which Liberalism missed.* It is important that we do not repeat Liberalism’s mistake in the other direction – that is, by ignoring Jesus’ consciousness of sonship and overemphasizing his consciousness of Spirit. This was the mistake made in the Quest of the Charismatic Jesus”.

¹⁵⁸ DUNN, 1997, p. 90. “*As he found God in prayer as Father, so he found God in mission as power*”.

¹⁵⁹ DUNN, 1997, p. 90. “*interaction of sonship and Spirit that gives Jesus’ ministry its distinctive character*”.

¹⁶⁰ DUNN, 1997, p. 90. “*Jesus himself seems clearly to have recognized a distinctive and even unique element in his own experience of God*”.

1,22), o seu “Amém, eu digo para você” e, principalmente, que somente ele pode revelar o Pai (Mt 11,27). Contudo, essas características podem também ser interpretadas como um nível de inspiração incomum. Mas a experiência de Deus que Jesus experimentou é apenas um lado da história e a reflexão cristológica não pode se confinar apenas a ela.¹⁶¹ Deve incluir, por exemplo, a proclamação pascal e a fé. “Certamente, é bem claro que, se podemos de fato falar propriamente da ‘divindade’ do Jesus *histórico*, apenas podemos fazê-lo em termos de sua experiência de Deus: *sua ‘divindade’ significa sua relação com o Pai como filho e o Espírito de Deus nele.*”¹⁶² Além do mais, somos incapazes de analisar a autoconsciência de Jesus em detalhes.¹⁶³

Somente podemos, como fizemos até aqui, perceber sua experiência a partir das memórias, dos testemunhos registrados na sua tradição que, como cristãos, acreditamos que ela ainda está viva e que, como discípulos, damos continuidade a ela. É claro que, devido à nossa fé na Trindade, cremos que Jesus não apenas foi singular nos seus dias, mas que continua e continuará sendo (Hb 13,8). Entretanto, essa singularidade é considerada *humana*. Se, como cristãos cremos na divindade de Jesus, cremos igualmente que ele se encarnou e se esvaziou (*kénosis*) e, assim, viveu *inteiramente* a sua humanidade (Fl 2,5-8). E, como humano, viveu uma espiritualidade sem precedentes, a qual notamos na presente pesquisa.

Ademais, ao olhar para o nosso percurso, notamos três dimensões importantes na experiência religiosa de Jesus que são extremamente importantes na vida humana. Primeiro, devido ao seu senso de filiação, a dimensão de pertencimento existencial. Segundo, devido à sua missão, a dimensão de pertença comunitária. Terceiro, devido à sua convicção a respeito do reino, a dimensão de esperança futura/escatológica. Todos esses aspectos dão significado à vida, na individualidade, coletividade e futuridade humana. Em Jesus, todos eles estiveram em harmonia. Além disso, a sua experiência religiosa é também significativa para a experiência dos seus discípulos e discípulas e, se nos colocamos entre esse grupo, também a é para nós.

¹⁶¹ A respeito do assunto, Dunn ainda afirma que, “o que podemos e devemos dizer é que sem esse elemento da singularidade da experiência de Deus de Jesus a lacuna entre o Jesus histórico e o Cristo da fé tornar-se-ia um abismo escancarado e intransponível. Talvez seja verdade, conforme P. Althaus diz, que ‘Jesus era o que ele é antes de saber sobre isso’. Mas *a menos que exista alguma correção entre as afirmações cristãs a respeito de Jesus e a autoconsciência de Jesus, essas afirmações perdem contato com a realidade. É a alteridade transcendente da experiência de Jesus de Deus que enraíza essas afirmações da cristologia na história.* Se a cristologia deve ser buscada por ‘de baixo’, como creio, é apenas essa alteridade transcendente da consciência de Jesus de Deus que nos capacita ligá-la com as cristologias ‘de cima’ que, se podemos colocar isso assim, permite que a abordagem ‘de baixo’ possa ser chamada ‘cristologia’”. DUNN, 1997, p. 91-92.

¹⁶² DUNN, 1997, p. 91-92. “Certainly it is quite clear that if we can indeed properly speak of the ‘divinity’ of the *historical* Jesus, we can only do so in terms of his experience of God: *his ‘divinity’ means his relationship with the Father as son and the Spirit of God in him.*”

¹⁶³ DUNN, 1997, p. 91.

Assim como Jesus se referiu a Deus como “Abba”, também encorajou seus discípulos a falar com Deus da mesma maneira; assim como seu Pai o havia indicado um reino, também indicou ele aos seus discípulos (Lc 22,29); (assim como ele conhecia Deus em uma maneira íntima, também viu isso como sua missão para trazer outros para dentro do mesmo conhecimento – Mt 11,27?). Em adição, [...] assim como ele era carismático, também foram muitos, senão todos os primeiros crentes [...]; assim como o ministério de Jesus foi caracterizado por uma tensão já e ainda não, particularmente em sua experiência do Espírito, também a teologia de Paulo é caracterizada similarmente [...]; assim como há um balanço no ministério de Jesus entre o ético e o carismático, assim também há em Paulo [...].¹⁶⁴

Jesus não é somente um importante exemplo de espiritualidade, um espelho para os cristãos. A experiência religiosa do cristão decorre da Trindade: Pai, Filho (Jesus) e Espírito Santo. Nisso, a nossa religiosidade é *distinta* da do Nazareno, uma vez que ele experienciou um relacionamento com o Pai e com o Espírito, sendo parte dessa alteridade. Nós também experienciamos os dois, mas também ele. Experienciamos, fazemos parte, pelas energias trinitárias, da alteridade trinitária. E isso detém um imenso significado para a vida cristã, que discutiremos no terceiro capítulo. Contudo, antes de entrarmos nele, é essencial olhar para a questão carismática de Jesus à luz do pensamento paulino, o que faremos brevemente, para entendermos melhor o que significa afirmar que Jesus era um carismático e um pneumático.

2.4 O Espírito e a graça à luz do pensamento paulino

A importância de entrarmos brevemente no pensamento paulino é que a etimologia de palavras importantes para nosso estudo, como carismático e pneumático, graça e Espírito, se encontra no pensamento do apóstolo Paulo. Logo, o foco do nosso tópico será etimológico.¹⁶⁵ Dunn afirma que Espírito e graça são as duas palavras mais usadas por Paulo para descrever a experiência de Deus do crente.¹⁶⁶

¹⁶⁴ DUNN, 1997, p. 92. “as Jesus addressed God as ‘Abba’, so he encouraged his disciples to speak to God in the same way; as his Father had appointed a kingdom for him, so he appointed for his disciples (Luke 22.29); (as he knew God in intimate manner, so he saw it as his mission to bring others into the same knowledge – Matt. 11.27?). In addition, [...] as he was charismatic, so were many, if not all of the earliest believers [...]; as Jesus’ ministry was characterized by an already-not yet tension, particularly in his experience of the Spirit, so Paul’s theology is similarly characterized [...]; as there was a balance in Jesus’ ministry between the ethical and the charismatic, so there was in Paul [...]”.

¹⁶⁵ Devido ao recorte necessário do nosso estudo, não aprofundar-nos-emos na teologia paulina concernente a sua experiência religiosa e de suas comunidades. Por isso limitar-nos-emos à questão etimológica. Para um estudo mais extenso da questão, DUNN, 1997, p. 199-342; DUNN, 2009, p. 302-308; DUNN, 2017, p. 206-223.

¹⁶⁶ DUNN, 1997, p. 201.

2.4.1 A significado etimológico paulino de Espírito e Graça

Dunn afirma que a primeira palavra, “Espírito (*πνεῦμα* – *pneuma*), é para Paulo, essencialmente, *um conceito experimental*: com isso eu quero dizer um conceito do qual o conteúdo e significado são determinados em um nível decisivo pela sua experiência.”¹⁶⁷ Esse ponto é bem claro em passagens como Rm 5,5; 6,1-14; 8,9-14; 1 Co 1,4-9; 6,9-11; 12,13; 2 Co 1,21-22; 3; Gl 3,1-5; 4,6-7; Cl 2,11-15; 1 Ts 1,5-6; Tt 3,5-7. “O Espírito é aquele poder que opera no *coração* do homem – o ‘coração’ sendo o centro de pensamento, sentimento e vontade, o centro da consciência pessoal, o que podemos chamar ‘o Eu experiencial’.”¹⁶⁸ É o poder da vida interior, que faz com que a fé e adoração sejam existencialmente reais, indo além da ritualidade e da exterioridade (Rm 2,28-29; 2 Co 3; Gl 4,6; Fp 3,3; Ef 1,17-18). É o poder que transforma o ser humano de dentro para fora, fazendo com que as metáforas de purificação e consagração sejam questões de experiências reais e diárias (1 Co 6,9-11). É a fonte daquela onda de amor e explosão de alegria, que esmaga as forças opositoras do exterior (Rm 5,5; 1 Ts 1,5-6). É o poder que liberta o ser humano da mentalidade do livro de regras, com o seu casuismo e medo (Rm 8,2.15; 2 Co 3,17), “de modo que as decisões éticas se tornam uma questão de convicção interior e amor espontâneo, de caminhar pelo Espírito, ao invés da obediência inquestionável à lei (Rm 7,6; 2 Co 3,3; Gl 5,25; Cl 2,11)”.¹⁶⁹

Próximo disso citamos, respectivamente, São Basílio e Panikkar:

Espiritualmente não é possível sem o Espírito manter uma vida conforme as leis, tampouco, estando ausente o comandante, se conserva a boa ordem no exército, ou o coro, privado da direção do corifeu (*coryphaíos*), o acordo harmonioso (TSE, n. 38). É [...] São Tomás que nos conta que a tão chamada lei do Novo Testamento não é uma lei escrita, mas, pelo contrário, é aquela que está escrita em nossos corações: “A lei do Novo Testamento está escrita em nossos corações” (*Sum. theol.* I-II, q. 106, a.1). Novamente, quanto ele escreve que “a nova lei é a própria graça do Espírito Santo,” São Tomás está refletindo toda a tradição, enquanto também cita a Escritura (Hb 8,8; Rm 3,27; 7,2).¹⁷⁰

¹⁶⁷ DUNN, 1997, p. 201. “*Spirit* (*πνεῦμα* – *pneuma*) for Paul is essentially *an experiential concept*: by that I mean a concept whose content and significance is determined to a decisive degree by his experience”.

¹⁶⁸ DUNN, 1997, p. 201. “The Spirit is that power which operates on the *heart* of man – the ‘heart’ being the centre of thought, feeling and willing, the centre of personal consciousness, what we might call ‘the *experiencing* I’”.

¹⁶⁹ DUNN, 1997, p. 201. “so that ethical decisions become a matter of inward conviction and spontaneous love, of walking by the Spirit, rather than of unquestioning obedience to a law (Rom. 7.6; II Cor. 3.3; Gal. 5.25; Col. 2.11)”.

¹⁷⁰ PANIKKAR, 2016, v. 3/2, p. 217. “It is [...] St. Thomas who tells us that the so-called law of the New Testament is not a written law but, rather, one that is inscribed in our hearts: “The law of the New Testament is inscribed in our heart” (*Sum. theol.* I-II, q. 106, a.1). Again, when he writes that “the new law is the very grace of the Holy Spirit,” St. Thomas is reflecting the whole tradition, while also citing Scripture (Heb 8:8; Rom 3:27; 7:2)”.

Quem vive pelo Espírito, caminha pelo Espírito (Gl 5, 18.25; 6,2; Rm 8,2; 1 Co 9,21), estando sob a lei de Cristo, que é justamente caminhar por meio da direção do Espírito, cumprindo necessariamente os dois maiores mandamentos, amar a Deus e ao próximo (Mc 12,29-34; Rm 13,8-10). É significativo que sermos escravos de Jesus/Deus (1 Co 6,20; 7,22; Rm 6,18.22; 2 Pe 2,1) é igual a ser livre, pois é viver no Espírito, é ser amigo de Jesus (Jo 15,15). Nesse caminho de liberdade (2 Co 3,17; Gl 5,18), o fruto do Espírito é gerado na vida do cristão (Gl 5,22-26). Dessa forma, o crente não precisa mais da lei, que outrora havia sido como um pedagogo para ele (Gl 3,24-25).¹⁷¹

Embora na visão de Paulo o Espírito opere no e a partir do coração do ser humano, não estamos descrevendo algo escondido nas profundezas secretas, uma religião de mera interioridade e “piedade reservada”. Pelo contrário, o Espírito é um poder cuja operação no coração do humano não pode ser ocultada. Em Paulo, como no restante do NT, o Espírito é entendido como “algo cuja recepção possa ser verificada”. Ele é aquela água batismal na qual a pessoa inteiramente é afundada publicamente (1 Co 12,13), aquele selo que marca o crente como propriedade de Cristo para todos verem (2 Co 1,22; Ef 1,13). Por isso, Paulo pode lembrar seus leitores gálatas de suas recepções do Espírito como um evento bem lembrado por todos eles (Gl 3,2). Assim também é a presença (manifesta) do Espírito que define e determina a esfera do estar “em Cristo” (Rm 8,9), assim como é a obediência aos sussurros interior do Espírito que define e determina a filiação (Rm 8,14).¹⁷²

A segunda palavra, graça (*χάρις* – *charis*), é um conceito central e claro no pensamento paulino sobre o evento da salvação, “como um ato de generosidade inteiramente imerecido da parte de Deus. É importante compreender desde o princípio que para Paulo ‘graça’ não significa uma atitude ou disposição de Deus; ela denota, antes, o *ato* integralmente generoso de Deus”.¹⁷³ Em sentido bultmanniano, o *ato escatológico de Deus*.¹⁷⁴ A palavra é tão importante no

¹⁷¹ Relativo à função do pedagogo na vida das crianças da época de Paulo, LÉMONON, Jean-Pierre. *Lei-Escritura, Lei-prescrição, Lei-ágape na epístola aos Gálatas*. In: MARGUERAT; KAESTLI; DETTWILER, 2011, p. 309-310; NICOLET, Philippe. *O conceito de imitação do apóstolo na correspondência paulina*. In: MARGUERAT; KAESTLI; DETTWILER, 2011, p. 423-424. A respeito da lei no pensamento paulino, além do artigo de Lémonon, DUNN, James D. G. *Paulo e a Torá: o papel e a função da Lei na teologia de Paulo, o apóstolo*. In: MARGUERAT; KAESTLI; DETTWILER, 2011, p. 243-266.; MARGUERAT, Daniel. *Paulo e a lei: a reviravolta* (Filipenses 3,2-4,1). In: MARGUERAT; KAESTLI; DETTWILER, 2011, p. 267-291.

¹⁷² DUNN, 1997, p. 202. “[...] although in Paul’s view the Spirit operates in and from a man’s heart, we are not describing something hidden in the secret depths, a religion of mere inwardness and ‘closet piety’. On the contrary, the Spirit is a power whose operation in the heart of a man cannot be concealed. In Paul, as elsewhere in the NT, the Spirit is understood as ‘something whose reception may be verified’. He is that baptismal water into which the whole person is publicly plunged (I Cor. 12.13), that seal which marks the believer as Christ’s property for all to see (II Cor. 1.22; Eph. 1.13). Hence Paul can remind his Galatian readers of their reception of the Spirit as an event well remembered by them all (Gal. 3.2). So too it is the (manifest) presence of the Spirit which defines and determines the sphere of being ‘in Christ’ (Rom. 8.9), just as it is obedience to the inner promptings of the Spirit which defines and determines sonship (Rom. 8.14)”.

¹⁷³ DUNN, 1997, p. 202. “as an act of wholly unmerited generosity on God’s part. It is important to grasp from the outset that for Paul ‘grace’ does not mean an attitude or disposition of God; it denotes rather the wholly generous act of God”.

¹⁷⁴ DUNN, 1997, p. 202; DUNN, 1997, p. 409, n. 10 do capítulo VIII.

pensamento paulino que sua teologia já chegou a ser descrita, segundo Dunn, adequadamente, como “charistocêntrica”. *χάρις* aparece 100 vezes nas cartas paulinas, em contraste com 55 vezes no restante do Novo Testamento, sendo que não aparece em nenhum momento em Mateus e em Marcos e, no evangelho de João, somente no prólogo.¹⁷⁵

Primeiro, em Paulo, o termo se refere ao evento histórico de Jesus Cristo (2 Co 8,9; Rm 5,15; Gl 2,21; Ef 1,6-7). Entretanto, graça não é meramente um ato de Deus no passado em seu pensamento, é também e mais caracteristicamente, o ato de Deus no presente. Logo e segundo, denota também a graça da conversão, o movimento decisivo do divino dentro e sobre um ser humano, estabelecendo uma interação e relação entre Deus e a pessoa de fé (Rm 3,24; 5,15.17.20; 1 Co 1,4-5; 15,10; 2 Co 6,1; Gl 1,6.15; 2,21; Ef 2,5.8). Essas passagens demonstram que a graça não é meramente algo em que se acredita, mas algo experienciado, aquele mesmo poder transformador que é experimentado no coração do crente. Para o apóstolo, graça significa *poder*, especificamente, um poder pertencente a outro a trabalhar na (*in*) e através da vida do crente, “a *experiência* do Espírito de Deus”.¹⁷⁶

Terceiro, não se referindo apenas ao ato divino na iniciação dentro da vida de fé, no passado do crente, graça também descreve “a experiência contínua presente de uma relação com Deus sustentada pelo poder divino (Rm 5,2; cf. Cl 3,16), e não por decreto legal (Gl 5,4).”¹⁷⁷ Denota aquela capacidade que supera o poder do pecado e da lei (Rm 5,21; 6,14), que contribui para os que são sinceros e piedosos (2 Co 1,12), um poder que capacita Paulo a tratar enfermidade física não com queixas, mas com louvor (2 Co 12,9).¹⁷⁸

Ninguém pode ler frases como “toda graça abundante para você”, “a graça superabundante de Deus sobre você”, “a riqueza da graça de Deus foi derramada sobre nós” (2 Co 9,8.14; Ef 1,7-8) sem perceber que estamos lidando com um conceito experiencial de grande momento. Apropriadamente, Moffat fala da consciência de “uma maré cheia (que) flui dentro de suas pequenas vidas a partir do grande oceano”. “*Graça*” foi para Paulo uma realidade tangível e verificável tanto como seu correlativo “*Espírito*” (2 Co 8,1). Disso segue, a propósito, que as saudações e bênçãos de Paulo na abertura e no fechamento de suas cartas não são meras formalidades: a típica forma literária grega *χαίρειν* (greeting!) foi substituída com *χάρις*, e a bênção final (“graça seja contigo” em sua forma mais simples) é ainda mais original. Isso se dá porque o desejo mais sincero e constante de Paulo aos seus convertidos é que eles experienciassem a graça, que eles conhecessem sempre de novo o poder gracioso de Deus, existencialmente, movendo em e sobre suas vidas.¹⁷⁹

¹⁷⁵ DUNN, 1997, p. 409, n. 9 do capítulo VIII.

¹⁷⁶ DUNN, 1997, p. 202-203. “the *experience* of God’s Spirit”.

¹⁷⁷ DUNN, 1997, p. 203. “the present continuing experience of a relationship with God sustained by divine power (Rom. 5.2; cf. Col. 3.16), rather than by legal enactment (Gal. 5.4)”.

¹⁷⁸ DUNN, 1997, p. 203.

¹⁷⁹ DUNN, 1997, p. 203. “No one can read such phrases as ‘all grace abounding to you’, ‘the surpassing grace of God upon you’, ‘the richness of God’s grace lavished upon us’ (II Cor. 9.8, 14; Eph. 1.7f) without realizing that we are dealing with an experiential concept of great moment. Moffat speaks fittingly of the consciousness of ‘a full tide (which) flowed into their little lives from the great ocean’. ‘*Grace*’ was for Paul a tangible and verifiable

Quarto, a experiência mais geral da graça ocorre em diversas formas e em casos individuais. Não é raro encontrar Paulo falando da graça dada a ele ou ao seu interlocutor, denotando atos particulares de Deus (Rm 1,5; 12,3.6; 15,15; 1 Co 3,10; Gl 2,9; Ef 3,2.7-8), tendo sempre como referência algum tipo de comissão ou capacitação para algum serviço e a implícita consciência dessa, como uma compulsão interior colocada sobre e, no caso de Paulo, contínua. “A maneira na qual ele fala em Rm 12,3-8 (‘a medida da fé’, ‘de acordo com a graça dada a nós’, ‘em proporção à nossa fé’) sugere que até onde Paulo está preocupado, os crentes devem ter algum tipo de *consciência* da manifestação particular da graça em suas vidas”.¹⁸⁰ Isto é, o que/qual é essa graça, quais são os seus limites e quando é o seu fim. E quinto, uma extensão ao uso do termo graça também pode ser encontrada para se referir ao próprio ministério ou serviço para qual se foi inspirado pela graça/Espírito e a qual a graça/poder capacitou (1 Co 16,3; 2 Co 1,15; 8,1-7.19; Ef 4,29). Nesses casos, a graça é utilizada para descrever a própria operação exterior e visível da graça divina, uma manifestação.¹⁸¹

Dunn afirma que quatro pontos importantes surgem do uso de Paulo do termo *charis*. Em primeiro lugar, “graça é um conceito dinâmico – o ato de Deus para, no [*in*] e através do ser humano”¹⁸² que carrega, sempre, a conotação de generosidade imerecida da parte de Deus. Em sua dinamicidade, coincide com os conceitos poder e Espírito nas ocasiões em que descreve o ato de Deus no (*in*) e através do ser humano. Os três – graça, poder e Espírito – são conceitos com caráter de experiência e, em algumas ocasiões, o termo graça se apresenta mais ou menos como sinônimo dos outros dois. Graça “é a palavra para qual Paulo recorre quando ele tenta expressar seu senso de humildade e maravilhamento *na experiência dinâmica de ser tomado, suportado e usado por Deus*.”¹⁸³ Em segundo lugar, os usos de Paulo mencionados não traçam uma distinção fixa e espessa entre os diferentes significados. Por exemplo, quando o apóstolo fala da graça de Deus em Cristo (Rm 5,15; Gl 2,21; Ef 1,6-7), o significado se estende tanto ao evento histórico da sua morte e ressurreição quanto a experiência presente da graça. Assim

reality as much as its correlative ‘Spirit’ (II Cor. 8.1). From this it follows incidentally that Paul’s greetings and benedictions at the opening and close of his letters are no mere formality: the typical Greek literary form *χαίρειν* (greeting!) has been replaced with *χάρις*, and the concluding benediction (‘Grace be with you’ in its simplest form) is even more original. This is because Paul’s most earnest and constant wish for his converts is that they may experience grace, may know ever afresh the gracious power of God existentially moving in and upon their lives”.
¹⁸⁰ DUNN, 1997, p. 203. “the way in which he speaks in Rom. 12.3-8 (‘the measure of faith’, ‘according to the grace given to us’, ‘in proportion to our faith’) suggests that so far as Paul is concerned believers should have some sort of *awareness* of the particular manifestation of grace in their lives”.

¹⁸¹ DUNN, 1997, p. 203-204.

¹⁸² DUNN, 1997, p. 204. “Grace is a dynamic concept – the act of God for, in, and through man”.

¹⁸³ DUNN, 1997, p. 204. “It is the word that Paul turns to when he attempts to express his sense of humility and wonder at *the dynamic experience of being taken hold of, upheld and used by God*”.

também, para Paulo, não há diferença entre a graça de sua conversão, que o transformou, a do seu chamado, que estava trabalhando nele, e a da experiência contínua da graça que se faz presente em capacitações e compulsões internas em atividades e serviços particulares, em expressões individuais. “Paulo nunca usa *charis* no plural, mas sempre no singular. *Toda graça, incluindo suas manifestações particulares, é a única graça de Deus*”.¹⁸⁴

Em terceiro lugar, “a graça é sempre ação de Deus.”¹⁸⁵ O ser humano nunca é o possessor da graça, o seu dono, como se ela fosse algo que está à sua disposição para ser usada como ele deseja. Quando no pensamento paulino, a graça é dada aos seres humanos (Rm 12,3.6; 15,15; 1 Co 3,10; Gl 2,9), “ela é sempre a ação de Deus através dele.”¹⁸⁶ Na única passagem em que Paulo usa *charis* com um pronome pessoal, em 1 Co 16,3, ele está falando da mesma graça de generosidade em 2 Co 8,1, a generosidade da graça se manifestando na contribuição à sua coleta. “Quando Paulo usa a frase ‘dado à’, a ênfase não está na preposição ou no destinatário, mas no verbo”.¹⁸⁷

Em quarto lugar e em continuidade, Dunn afirma firmemente que

em um sentido bem real *toda a vida é para Paulo uma expressão da graça: tudo é da graça, e graça é tudo*. Isso significa que as manifestações particulares da graça são encarnações mais visíveis de um poder do qual o crente de fato vive em todo tempo; elas são aquele poder vindo a uma expressão externa consciente (consciente naquilo em que elas são reconhecidas como graça, a ação graciosa de Deus). A graça, então, não se manifesta apenas em compartimentos particulares da vida do crente; e as experiências conscientes particulares da graça não são as únicas operações da graça na sua vida. Tudo é da graça e a graça é tudo. Ao mesmo tempo, isso não significa que o crente é necessariamente diferente do não crente, como se uma aura da “graça” estivesse sempre pendurada ao seu redor, ou ele tivesse que confinar-se somente a um modo de vida estreitamente circunscrito que pudesse ser legitimado como “gracioso”. Conforme a discussão de 1 Co 8; 10 e Rm 14 clarifica, graça não tira uma pessoa de seu contato social e da vida de mercado. A pessoa de fé é diferente, mas apenas naquilo que há uma dimensão a sua existência que determina tudo (Rm 5,2; 1 Co 10,26); existe uma energização em sua existência da qual a fonte é Deus (por exemplo, Rm 5,21; 6,14; 2 Co 12,9; Gl 5,4); há uma direção a existência que é a glória de Deus (Rm 14,6-23 – “ele dá graças (*εὐχαριστεῖ*) a Deus”; 1 Co 10,31). Graça dá à vida do crente tanto sua fonte e seu poder, quanto sua direção. Tudo é graça e graça é tudo.¹⁸⁸

¹⁸⁴ DUNN, 1997, p. 204. “Paul never uses *charis* in the plural, always singular. *All grace, including its particular manifestations, is the one grace of God*”.

¹⁸⁵ DUNN, 1997, p. 204. “Grace is always *God’s* action”.

¹⁸⁶ DUNN, 1997, p. 204. “It is *always God’s* action through him”.

¹⁸⁷ DUNN, 1997, p. 204. “When Paul uses the phrase ‘given to’ the emphasis is not on the preposition or the recipient but on the verb”.

¹⁸⁸ DUNN, 1997, p. 204-205. “in a very real sense *the whole of life is for Paul an expression of grace: all is of grace, and grace is all*. This means that the particular manifestations of grace are more visible embodiments of a power out of which the believer in fact lives all the time; they are that inward power coming to conscious outward expression (conscious in that they are recognized as grace, the gracious action of God). Grace then does not manifest itself only in particular compartments of the believer’s life; and the particular conscious experiences of grace are not the only operations of grace in his life. All is of grace and grace is all. At the same time this does not mean that the believer is necessarily different from the unbeliever, as though an aura of ‘grace’ hung always around him, or he had to confine himself only to a narrowly circumscribed mode of living which could be legitimated as

Devemos, aqui, traçar dois pontos. O primeiro é relativo ao estado da humanidade. No que diz respeito a graça ser imerecida, isso não quer dizer necessariamente que o ser humano é um ser depravado e deplorável, de natureza maligna, como hermenêuticas ideológicas de algumas teologias defendem. Esses fenômenos, como os pseudoreformados, partem de suas doutrinas anacrônicas para lerem as Escrituras e o Evangelho, produzindo uma espécie de apologética ideológica. Antes, o Evangelho trata sobre a dignidade humana, sua defesa e plenitude, e foi por isso que Jesus levou a sua missão até às últimas consequências. Não é a respeito de uma qualitatividade perdida em um Éden que teria sido literal e a recuperação em um sacrifício sangüinário. Mas, antes, é a respeito de um Deus trinitário que tem tanto amor pelas pessoas que havia criado que a dignidade e mérito humano diante desse amor está em uma situação *assimétrica*. Isto é, a graça imerecida deve ser entendida diante da abundância da graça e do amor de Deus experienciado pelo cristão, e não a partir de uma ausência de beleza, de dignidade e/ou de um estado meritório da humanidade.¹⁸⁹ Afinal, a antropologia bíblica é mais ambígua e existencial do que ontológica e qualitativa.

Podemos ver uma ambiguidade assim no pensamento de São Teófilo de Antioquia (¹⁹⁰), bispo de uma das cidades em que Paulo e Barnabé exerceram seus ministérios, além de ter sido a cidade em que os seguidores do Caminho foram chamados, pela primeira vez, de cristãos (At 11,19-30; 13,13-52). Segundo Eusébio de Cesaréia (265-339), bispo de Cesaréia e precursor da história da igreja, Teófilo foi o sexto bispo depois dos apóstolos. Ele foi bispo de Antioquia por volta de 169-170 d.C.¹⁹¹ No seu segundo livro *A Autólico* encontra-se, provavelmente, o primeiro comentário cristão à cosmogonia de Gênesis. Na criação do ser humano (Gn 1,26-27), segundo Teófilo, a grandiosa criação do homem, podemos ver a dignidade humana com o enunciado de Deus: que o façamos à nossa imagem e semelhança. “De fato, tendo Deus feito o universo por sua palavra, considerou tudo como coisa acessória e julgou como obra digna de

‘gracious’. As the discussion of I Cor. 8; 10 and Rom. 14 makes clear, grace does not cut a man off from social contact and the life of the market place. The man of faith is different, but only in that there is a dimension to his existence which determines all (Rom. 5.2; I Cor. 10.26); there is an energizing of his existence whose source is God (e.g. Rom. 5.21; 6.14; II Cor. 12.9; Gal. 5.4); there is a direction to existence which is the glory of God (Rom. 14.6ff. – ‘he gives thanks (*εὐχαριστεῖ*) to God’; I Cor. 10.31). Grace gives the believer’s life both its source, its power and its direction. All is grace and grace is all”.

¹⁸⁹ Sobre o ser humano, a imagem de Deus e a corporeidade, a partir de uma teologia antropológica que leva em conta a criação, VASCONCELOS, Henrique Mata; LEANDRO, Gibran Gonçalves. *Humanos, criação e corporeidade*. Campinas: Saber Criativo, 2019.

¹⁹⁰ “Nada sabemos de sua morte ou outras circunstâncias de sua vida. Sabemos apenas que por volta de 169-170, já era bispo de Antioquia.” TEÓFILO DE ANTIOQUIA, São, Bispo de Antioquia. *A Autólico*. In: PADRES APOLOGISTAS. Introdução e notas explicativas por Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995. p. 205.

¹⁹¹ TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *A Autólico*. In: PADRES APOLOGISTAS, 1995, p. 205.

sua criação somente a criação do homem” e “não diz a ninguém essa palavra ‘Façamos’, a não ser a seu próprio Verbo e à sua Sabedoria.” Mas é a respeito da ambiguidade humana que encontramos o ponto mais importante de sua antropologia. Ele defende que Deus não criou o homem nem mortal, nem imortal. Antes, fora criado capaz de ambas (Aut., n. 2,18-27).

[...] Se o homem se inclinasse para a imortalidade, guardando o mandamento de Deus, receberia de Deus o galardão da imortalidade e chegaria a ser deus; mas se se voltasse para as coisas da morte, desobedecendo a Deus, seria a causa da morte para si mesmo, porque Deus fez o homem livre e senhor de seus atos. O que o homem atraiu sobre si mesmo por sua negligência e desobediência, agora Deus o presenteou com isso, através de sua benevolência e misericórdia, contanto que o homem lhe obedeça. Do mesmo modo como o homem, desobedecendo, atraiu sobre si a morte, assim também, obedecendo à vontade de Deus que quer, pode adquirir para si a vida eterna. De fato, Deus nos deu lei e mandamentos santos, e todo aquele que os cumpre pode salvar-se e, tendo alcançado a ressurreição, herdar a incorruptibilidade (Aut., n. 2,27).

Não sendo por natureza bom ou mau, mas ambíguo, capaz de ambos, o ser humano tem a *responsabilidade* pelos seus atos e pelas suas consequências. Logo, um ser humano é mau praticando o mal, e bom exercendo o bem. Ora, uma pessoa não tem uma natureza qualitativa predefinida, mas um estado humano do qual é responsável e protagonista. Na vivência dessa responsabilidade, o cristão pode e deve ouvir a voz e a lei do Espírito Santo em seu coração, seguindo o caminho do Amor em obediência, vivendo e exalando a graça de Deus.

Do ser humano e de sua responsabilidade, Viktor Emil Frankl (1905-1997), neurologista e psiquiatra austríaco-judeu, sobrevivente de quatro campos de concentração nazistas, diz que:

O que é, então, um ser humano? É o ser que sempre *decide* o que ele é. [...] o *ser humano*, em última análise, se determina a si mesmo. Aquilo que ele se torna – dentro dos limites dos seus dons e do meio ambiente – é ele que faz de si mesmo. No campo de concentração, por exemplo, nesse laboratório vivo e campo de testes que ele foi, observamos e testemunhamos alguns dos nossos companheiros se portarem como porcos, ao passo que outros agiram como se fossem santos. O ser humano tem dentro de si ambas as potencialidades; qual será concretizada depende de decisões e não de condições.¹⁹²

O segundo ponto é sobre a graça. De fato, poderíamos dizer que *tudo* é graça se a significação da afirmação é de que tudo é um presente e um favor divino, que tudo faz parte da ação graciosa de Deus. Contudo, quando dizemos que *tudo* é graça, significa que *nada* é graça, pois tudo é nada; não há um tudo, ou um todo. Além disso, afirmar que tudo é graça e graça é

¹⁹² FRANKL, Viktor Emil. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 49. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2020. p. 112, 155.

tudo é uma espécie de um *panteísmo* de segundo grau, um *pancharismo*.¹⁹³ A graça não é tudo: o ser humano é o ser humano, o planeta Terra é o planeta Terra, a vida é a vida, a igreja é a igreja, etc. Cada coisa é cada coisa. Por outro lado, certamente podemos dizer que ela está presente em cada coisa, um *panencharismo*. Isto é, a graça se faz presente em toda criação de Deus pelo Espírito, que também está presente dessa forma em toda a sua criação (*panenteísmo*). Então, só podemos afirmar que cada coisa (todas as coisas) é graça se estamos dizendo no sentido de que essas coisas são presentes, graciosidades dadas por Deus e pelo seu Espírito. Mas não podemos dizer que tudo é graça e/ou que a graça é tudo. A graça não é tudo. Várias coisas fazem parte da graciosidade de Deus, e a graça de Deus está presente no cosmo e na vida humana, pelo Espírito de Deus. Utilizando a categoria de Palamas, *a graça é uma/a energia de Deus*, é o seu Amor (Espírito) em movimento na história, no cosmo e na vida humana. A graça é a graça de Deus em movimento, o amor experienciado pelo ser humano. Por isso o amor, a caridade, é o que dá valor aos dons e à vida cristã. Sem amor a ação cristã é vazia; assim como o amor é vazio sem ações (1 Co 13). Uma vida sem amor, sem a presença da graça e sem o movimento do Amor, é desprovida de graça.

2.4.2 As manifestações da graça e do Espírito

Podemos, então, avançar para a experiência do Espírito e da graça na vida cristã. Especificamente, às suas expressões na vida de Paulo e de seus convertidos. Para isso, Dunn discute a respeito de duas palavras que significam a expressão das duas estudadas anteriormente. A primeira e mais importante para Paulo é *charisma* (χάρισμα), que significa expressão da *charis* (graça), e a segunda é *pneumatikon* (πνευματικόν), expressão do Espírito. *Charisma* é uma palavra distintivamente paulina, na qual aparece 16 vezes das 17 ocorrências no Novo Testamento, sendo que a outra ocorre em 1 Pedro 4,10, uma passagem tipicamente paulina. O apóstolo não deve o conceito ao Antigo Testamento, sendo que ele aparece apenas uma vez na Septuaginta e posteriormente como variações. Talvez haja até mesmo, de forma parcial, um desejo da parte dele de distinguir a experiência da graça da religião da lei e do ritual. “Paulo confina seu uso à relação entre Deus e o ser humano”¹⁹⁴ e, significativamente, “‘charisma’ é um conceito que devemos quase que inteiramente a Paulo.”¹⁹⁵ Assim, a

¹⁹³ Adaptamos aqui o termo *panteísmo* para *pancharismo* para exprimirmos o mesmo movimento, isto é, a totalização de uma realidade. No primeiro caso, de Deus. No segundo, da graça.

¹⁹⁴ DUNN, 1997, p. 205-206. “Paul confines its use to the relation between God and man”.

¹⁹⁵ DUNN, 1997, p. 206. “‘charisma’ is a concept which we owe almost entirely to Paul”. Conforme Dunn (1997, p. 206), no cristianismo que o sucedeu, o senso característico de Paulo da palavra se perdeu quase totalmente.

“principal influência que determinou a escolha de Paulo da palavra é a sua própria experiência, as experiências criativas que ela descreve”.¹⁹⁶

Segundo Dunn, na sua abrangência de significados, *charisma* coincide consideravelmente com *charis*. Primeiro, parece que, em Romanos 5,15-16, tanto o ato gracioso de Deus em Jesus quanto o seu efeito de absolvição ao ser humano são referidos com *charisma*. Já em Romanos 6,23, “*charisma* é usado como uma palavra síntese de toda aquela generosidade imerecida de Deus realizada no e para o crente; ‘o dom gratuito de Deus é a vida eterna’”.¹⁹⁷ Em segundo lugar, também é usado duas vezes como referência a dons particulares dados ao crente. Em 2 Coríntios 1,10-11, é bem provável que Paulo esteja se referindo à libertação divina a algum perigo mortal. Seja alguma doença séria ou perigo externo, apenas o poder de Deus poderia salvá-lo, operando através dele (2 Co 12,9) ou inspirando a intervenção de alguém. “Então, *Charisma* aqui é uma ação particular de Deus em favor de Paulo, ou diretamente no próprio Paulo ou por meio de circunstâncias que lhe trouxe libertação.”¹⁹⁸ Já em 1 Co 7,7, ele trata o celibato como um *charisma*, como algo dado por Deus. Não o estado celibatário, mas “a capacidade de dizer ‘Não’ às paixões sexuais – uma capacidade que Paulo experienciou como algo não da sua própria força, mas algo dado do além.”¹⁹⁹ Segundo Dunn, ele não coloca o casamento como um *charisma* nessa passagem. No verso 7, Paulo “simplesmente diz que alguns têm o dom de continência, outros que não tem esse dom são bem aconselhados a se casarem, pois certamente eles terão outro dom de Deus.”²⁰⁰ Não sabemos de forma certa “que outros dons que ele tinha em mente, se são algum tipo de charismas que ele especifica em 1 Co 12 ou um espectro mais amplo”²⁰¹, o que parece ser mais provável para o exegeta.²⁰²

Terceiro, *charisma* como uma manifestação particular da graça dentro do contexto da comunidade de fé – o uso mais frequente de Paulo. Rm 11,29 – “os charismas da graça e o chamado de Deus são irrevogáveis”. Charismas aqui pode se referir aos favores particulares concedidos a Israel no passado – a filiação, a glória, as alianças, a lei, a

Além disso, seus contemporâneos quase não a usaram, havendo duas exceções em que Filon de Alexandria, um filósofo judeu e helenista, fala da criação.

¹⁹⁶ DUNN, 1997, p. 206. “the main influence determining Paul’s choice of the word is his own experience, the creative experiences which it describes”.

¹⁹⁷ DUNN, 1997, p. 206. “*charisma* is used as a summary word of all that God’s unmerited generosity accomplishes in and for the believer; ‘the free gift of God is eternal life’”.

¹⁹⁸ DUNN, 1997, p. 206. “*Charisma* here then is a particular action of God on Paul’s behalf either directly in Paul himself or through the circumstances that brought him deliverance”.

¹⁹⁹ DUNN, 1997, p. 206. “the enabling to say ‘No’ to sexual passions – an enabling which Paul experiences as something not in his own strength but as given from beyond”.

²⁰⁰ DUNN, 1997, p. 206-207. “he means simply that some have the gift of continence; others who do not have this gift are well advised to marry, for assuredly they will have some other gift from God.”

²⁰¹ DUNN, 1997, p. 207. “What other gifts he had in mind, whether the sort of charismata he itemizes in I Cor. 12 or a broader spectrum, we cannot tell. The latter seems more probable”.

²⁰² DUNN, 1997, p. 207.

adoração e a promessa (9,4). Mas Paulo descreveria a lei como um “dom irrevogável”? No contexto de 11,28-29, “charismas” aparece junto com “chamado” como uma explicação da palavra “eleição”. Portanto, provavelmente se refere aos atos de graça por meio dos quais Deus fez o chamado e a segura eleição de Israel – a ação graciosa de Deus em favor de Israel. Todas as passagens restantes se referem à comunidade cristã e apenas nesse contexto Paulo detalha e dá exemplos dos tipos de charismas que ele tem em mente. [...] Rm 1,11 – Paulo anseia ver os romanos “que eu comunique a vocês algum dom espiritual (τι χάρισμα πνευματικόν) para fortalecê-los”. Paulo usa μεταδίδωμι (compartilhar de) porque ele mesmo esperava se beneficiar do charisma também (aqui, v. 12). Que Paulo tem algum charisma particular em mente é duvidável; ele está simplesmente expressando sua confiança de que quando eles se reunirem, Deus irá ministrar através dele de uma maneira particular, para o benefício mútuo deles. 1 Co 1,7 – Paulo expressa seu prazer que das suas conversões, os coríntios tinham sido ricos em experiências de fala e conhecimento inspirados, de modo que eles estavam constantemente desfrutando de toda gama de manifestações espirituais. Claramente, Paulo tem em mente os tipos de charismas que ele lista em 1 Co 12,8-10.²⁰³

Dunn explica que a segunda palavra, *pneumatikos* (Πνευματικός), assim como *charisma*, é uma palavra distintivamente paulina dentro da literatura cristã. No Novo Testamento, além de em Paulo, apenas aparece uma vez em 1 Pedro 2,5. Entretanto, fora utilizada em outro lugar no seu tempo, desempenhando um papel chave em um gnosticismo nascente. Podemos ver esse fato no uso por Paulo da palavra na sua primeira carta aos Coríntios (2,13-16; 14,37; 15,44-59; também Judas 19). *Pneumatikos* “é uma palavra bem importante para Paulo, desde que expressa tão claramente o senso de pertencimento ao Espírito, encarnando o Espírito, manifestando o Espírito, de essência ou natureza do Espírito.”²⁰⁴ Conforme Dunn, as três principais maneiras em que o apóstolo utiliza *pneumatikos* são: “(a) como um adjetivo (algo espiritual), (b) como um substantivo masculino (homem espiritual, pneumático) e (c) como um substantivo plural neutro (os espirituais, coisas espirituais)”.²⁰⁵

²⁰³ DUNN, 1997, p. 207. “Third, *charisma* as a particular manifestation of grace within the context of the community of faith – Paul’s most frequent usage. Rom. 11.29 – ‘the charismata and the call of God are irrevocable’. Charismata here could refer to the particular favours granted to Israel in times past – the sonship, the glory, the covenants, the law, the worship and the promise (9.4). But would Paul describe the law as an ‘irrevocable gift’? In the context of 11.28f. ‘charismata’ appears together with ‘call’ as an explanation of the word ‘election’. It therefore probably refers to the *acts* of grace whereby God made Israel’s calling and election sure – God’s gracious action on behalf of Israel. The remaining passages all refer to the Christian community and only in this context does Paul go into detail and give instances of the sort of charismata he has in mind. [...] Rom. 1.11 – Paul longs to see the Romans ‘that I may impart to you some spiritual gift (τι χάρισμα πνευματικόν) to *strengthen* you’. Paul uses μεταδίδωμι (give a share of) because he himself expects to benefit from the charisma as well (hence v.12). That Paul has any one particular charisma in mind is doubtful; he is simply expressing his confidence that when they come together God will minister through him in a particular way for their mutual benefit. 1 Cor. 1.7 – Paul expresses his pleasure that from their conversion the Corinthians had been rich in experiences of inspired speech and knowledge, so that in fact they were constantly enjoying the full range of spiritual manifestations. Paul clearly has in mind the sort of charismata which he lists in I Cor. 12.8-10”.

²⁰⁴ DUNN, 1997, p. 207-208. “it is quite an important word for Paul, since it expresses so clearly the sense of belonging to Spirit, embodying Spirit, manifesting Spirit, of the essence or nature of Spirit”.

²⁰⁵ DUNN, 1997, p. 208. “(a) as an adjective (spiritual something), (b) as a masculine noun (spiritual man, *pneumatiker*), and (c) as a neuter plural noun (the spirituals, spiritual things)”.

Na primeira, o adjetivo *pneumatikon* qualifica o *charisma* (Rm 1,11), o que mostra a consciência do apóstolo a respeito da sua dependência no Espírito e na graça para agir no meio dos romanos. A lei é espiritual pois deriva do Espírito, sendo dada por inspiração e revelação, com a pretensão de ser destinada a seres humanos que vivem no nível do Espírito (Rm 7,14; 8,4). A ressurreição do corpo é espiritual no sentido que encarna o Espírito, o princípio de vida, o centro unificador e a força da existência (1 Co 15,44.46). As bênçãos são espirituais, na medida que o Espírito é a sua fonte de origem e de caráter (Ef 1,3). Há um entendimento espiritual, um *insight* carismático dado pelo Espírito (Cl 1,9). Paulo também fala de dons espirituais, que são incitados e que manifestam a inspiração do Espírito (Ef 5,19; Cl 3,16).²⁰⁶

Na segunda, como substantivo masculino, refere-se a alguns cristãos.

Alguns cristãos são homens espirituais (*οἱ πνευματικοί*) e outros não; isto é, eles são possuídos e manifestam o Espírito mais do que outros, ou em uma maneira não experienciada pelos outros (1 Co 2,13.15; 14,37; Gl 6,1). Essa é uma afirmação feita por ambos, pelos oponentes de Paulo em Coríntios e pelo próprio Paulo!²⁰⁷

Na terceira, como um substantivo plural neutro, há um contraste entre bens espirituais e materiais, sendo que a significância do primeiro conjunto de bens transcende o que é meramente físico e humano (1 Co 9,11; Rm 15,27). Nessa forma, *pneumatika* também é utilizada como referência aos dons espirituais (1 Co 2,13; 12,1; 14,1), como sinônimo de charismas, mesmo este último termo sendo a preferência usual de Paulo (como em Rm 1,11; 12,6; 1 Co 1,7). Parece que *pneumatika* é a preferência da comunidade em Coríntios, vista à sua situação e a forma em que o apóstolo introduz o assunto, como uma maneira de enfatizar que as suas experiências são de caráter pneumático (1 Co 12,1). O apóstolo compartilha do entendimento dos coríntios, dos *charismas* como dons do Espírito e sublinha essa crença sua por conta própria (12,4.7-11), mesmo preferindo enfatizar a qualidade graciosa da experiência carismática, dos *charismas*.²⁰⁸

Dunn destaca que essas referências utilizadas, apesar de lançarem alguma luz para nós, ainda são fragmentadas. Um maior aprofundamento e uma visão mais completa é possível apenas com um escrutínio maior dentro do tratamento de Paulo ao fenômeno carismático dentro das comunidades cristãs, de forma particular, mas não exclusiva, pelas suas listas de *charismas/pneumatika* (Rm 12,6-8; 1 Co 12,8-10). De forma sumária, Paulo utiliza-se de formas diferentes para se referir à distribuição e diversidade dos dons em 1 Co 12,4-10, os

²⁰⁶ DUNN, 1997, p. 208.

²⁰⁷ DUNN, 1997, p. 208. "Some Christians are spiritual men' (*οἱ πνευματικοί*) and others not; that is, they are possessed by and manifest the Spirit more than others, or in a manner not yet experienced by others (1 Cor. 2.13, 15; 14.37; Gal. 6.1). This is a claim made both by Paul's opponents in Corinth and by Paul himself!."

²⁰⁸ DUNN, 1997, p. 208-209.

descrevendo como *charismas*, atos de serviço (*διακονία*), atividades (*ἐνεργήματα*) e manifestação do Espírito (*φανέρωσις τοῦ Πνεύματος*). Essas formas são maneiras alternativas de descrever a abrangência dos dons. “*Todos os charismas são atos de serviço, todos são ações forjadas por Deus, todos são manifestações do Espírito para o bem comum (12,7; cf. Ef 4,12).*”²⁰⁹ Contudo, devido ao nosso espaço e delimitação, não aprofundaremos neste assunto. O esclarecimento etimológico é mais do que suficiente para a nossa pesquisa.²¹⁰

Assim, basta-nos destacar alguns dos corolários de Dunn sobre a questão. Primeiro, o “*charisma só pode ser entendido como uma expressão particular da charis [...]. Da mesma maneira, pneumatika apenas pode ser entendido como uma quantidade de encarnações individuais do pneuma*”.²¹¹ Segundo, o “*charisma é sempre um evento, a atividade (ἐνέργημα) graciosa de Deus através de um ser humano. É o próprio milagre, a cura em si, a experiência particular da fé; é a própria revelação conforme o ser humano a experiencia*”.²¹² É o próprio dom, a graça realizada, manifestada e desvelada.

Terceiro,

Charisma não é uma possessão ou um ofício; é uma manifestação particular da graça; o exercício de um dom espiritual é, em si mesmo, o charisma. Charisma nunca é, estritamente falando, *meu* charisma; ele é dado para mim apenas no sentido de que Deus escolhe agir por meio de mim para os outros.²¹³

Quarto, “*charisma é sempre um ato específico de Deus, do Espírito de Deus através do ser humano. É a atividade de Deus, a manifestação do Espírito*”.²¹⁴ Quinto, em geral, o *charisma* é uma experiência da graça sendo realizada por meio de alguém (Rm 12,6), em suas mais diversas manifestações. Sexto, charisma não é um talento e/ou uma habilidade natural do ser humano. *Cada* charisma é sobrenatural. Mesmo usando habilidades humanas, há uma pertença transcendente neles e “*todas as expressões da graça são sempre mais do que humanas*”.²¹⁵ Logo

²⁰⁹ DUNN, 1997, p. 209. “*all the charismata are acts of service, all are actions wrought by God, all are manifestations of the Spirit for the common good (12.7; cf. Eph. 4.12)*”.

²¹⁰ Para um estudo mais amplo da experiência religiosa de Paulo e das igrejas paulinas, DUNN, 1997, p. 199-342.

²¹¹ DUNN, 1997, p. 253-254. “*Charisma can only be understood as a particular expression of charis [...]. In the same way pneumatika can only be understood as a number of individual embodiments of pneuma*”.

²¹² DUNN, 1997, p. 254. “*charisma is always an event, the gracious activity (ἐνέργημα) of God through a man. It is the actual miracle, the healing itself, the particular experience of faith; it is the actual revelation as man experiences it*”.

²¹³ DUNN, 1997, p. 254. “*Charisma is not a possession or an office; it is a particular manifestation of grace; the exercise of a spiritual gift is itself the charisma. Charisma is never, strictly speaking, my charisma; it is given to me only in the sense that God chooses to act through me for others*”.

²¹⁴ DUNN, 1997, p. 254. “*charisma is always a specific act of God, of God’s Spirit through a man. It is the activity of God, the manifestation of the Spirit*”.

²¹⁵ DUNN, 1997, p. 255. “*every expression of grace is always more than human*”.

e sétimo, “*charisma é caracterizado não pelo exercício da habilidade e talento do ser humano, mas pela dependência incondicional em e pela abertura a Deus*”.²¹⁶

Oitavo, a diversidade dos *charismas* não está esgotada em listas. As listas paulinas (1 Co 12,8-10; Rm 12, 6-8) são apenas referências selecionadas de alguns dos dons de Deus diante da necessidade nos diálogos. Nono, o *charisma* não está limitado à esfera da igreja ou da adoração, mas se manifesta em uma diversidade de lugares, maneiras e situações. Primariamente, Paulo pensa nela a partir do ambiente vital da comunidade de fé. Entretanto, a adoração do cristão espiritual/carismático envolve toda a sua vida (Rm 12,1-21; 1, 9; Fl 3,3; Cl 3,16-17; Ef 5,18-33). A “manifestação da graça que em qualquer momento pode transformar atitudes, relações e situações na direção da boa, aceitável e perfeita vontade de Deus. A graça de Deus não reconhece a distinção humana entre ‘sagrado’ e ‘secular’”.²¹⁷

Décimo e último,

segue-se que a *experiência da graça em Paulo não pode ser limitada ou confinada dentro de algum sistema sacramental ou canalizada através de alguma hierarquia sacerdotal. De fato, Paulo conhece nada da graça sacramental como tal*. Em nenhum lugar ele fala do batismo ou da Ceia do Senhor como um *charisma*. É claro, o batismo desempenha uma parte na experiência da conversão inicial, mas a conexão primária é entre o Espírito e a fé (Gl 3,2-29). A Ceia do Senhor traz à expressão visível a alteridade da comunidade cristã em sua experiência do único Cristo (1 Co 10,16-17), mas novamente não há sugestão de uma experiência da graça que é peculiar e exclusivamente mediada através do ato ritual. Agora deve ser claro que *para Paulo a experiência da graça não é apenas diversa e variada, mas também frequentemente direta e não mediada*. De fato, *charisma* por definição como tal é uma experiência. Dentro de uma comunidade, é claro, se experiencia os benefícios dos *charismas* por meio de outros – o grau de comunidade é a interdependência mutual da comunhão carismática [...]. Dentro da comunidade, o batismo e a Ceia do Senhor desempenham um papel em trazer aquela graça à expressão visível; mas tentar, de alguma maneira, retratar os sacramentos em Paulo como o principal ou único canal de graça seria ir contra todas as evidências [...].²¹⁸

²¹⁶ DUNN, 1997, p. 256. “*charisma is characterized not by the exercise of man’s ability and talent but by unconditional dependence on and openness to God.*”

²¹⁷ DUNN, 1997, p. 256-257. “manifestation of grace which at any time may transform attitudes, relationships, situations in the direction of God’s good, acceptable and perfect will. The grace of God does not recognize human distinctions between ‘sacred’ and ‘secular’”.

²¹⁸ DUNN, 1997, p. 257. “It also follows that *the experience of grace in Paul may not be narrowed or confined within some sacramental system or channeled through some priestly hierarchy. Paul indeed knows nothing of sacramental grace as such*. He nowhere speaks of baptism or the Lord’s Supper as a *charisma*. Of course baptism plays a part in the experience of conversion initiation, but the primary connection is between Spirit and faith (Gal. 3.2ff.). The Lord’s Supper does bring to visible expression the otherness of the Christian community in their experience of the one Christ (I Cor. 10.16f.), but again there is no suggestion of an experience of grace which is peculiarly and exclusively mediated through the ritual act. It must now be clear that *for Paul the experience of grace is not only manifold and varied but is also frequently direct and unmediated*. Indeed *charisma* by definition is such an experience. Within a community of course, one experiences the benefits of *charismata* through others – the grade of community is the mutual interdependence of charismatic fellowship [...]. Within community baptism and the Lord’s Supper play a part in bringing that grace to visible expression; but to attempt somehow to depict the sacraments in Paul as the chief or sole channels of grace would be to fly in the face of all the evidence [...]”.

Certamente, nenhuma instituição e/ou grupo são detentores da graça e dos dons. Entretanto, as expressões da *charis* também não se limitam a uma distinção entre natural e sobrenatural. Em sua multiformidade e pelo Espírito, a graça manifesta-se desde um ato de caridade até um milagre extraordinário. O compartilhar do pão também é um *charisma* e na iniciação da vida cristã também se experiencia a graça de Deus. De fato, é importante não hipostasiar os sacramentos como a graça ou o *charisma*. Mas indo além das listas paulinas, eles também podem ser *charismas*. O dom (*charisma*) e os dons (*charismas*) são manifestações, encarnações particulares da *charis* (graça), da energia de Deus, por meio do Espírito em e através de alguém. Dessa forma, os dons estão além e ultrapassam qualquer lista, se manifestam de formas diversas diante de diferentes circunstâncias (por exemplo, Ex 31,1-11). Assim, cada palavra e ação possibilitada por Deus para realização do seu reino são dons, manifestações da graça divina. Logo, como as energias de Deus não é Deus em essência, mas sua essência está presente em suas energias, aqui a graça em particular, os dons também são uma extensão/presença do próprio Deus. Conforme Dunn, “*o charisma é um evento, uma ação possibilitada pelo poder divino; charisma é a energia divina efetuando um resultado particular, em palavras ou atos, através do indivíduo*”.²¹⁹

Dunn ainda faz uma comparação entre a experiência carismática de Jesus e de Paulo, o que não é tão importante aqui para nós. O que devemos destacar é que Jesus, mesmo sendo anterior a esses conceitos paulinos, ao olharmos retroativamente para sua vida, podemos considerá-lo como um carismático e como um pneumático.²²⁰ O exegeta já havia respondido positivamente que ele o era antes mesmo de entrar no material paulino.²²¹ Depois de investigarmos, junto a Dunn, a etimologia destes termos, podemos apenas reafirmar e respaldar mais ainda que Jesus foi um homem carismático e pneumático.

Com a rica contribuição especialmente de Dunn, de Paulo e de Palamas, entre outros autores/as, neste diálogo hermenêutico e teológico que tivemos até então, ficamos com um melhor entendimento da experiência de Jesus e, igualmente, da nossa. Certo é que averiguamos que Jesus experienciou o *Espírito* e a *graça* de Deus, encarnou os *dons* e viveu em prol dos outros. Durante a sua vida, ele experienciou existencialmente as energias do Pai e do Espírito, assim como deu forma a elas exteriormente. Ele viveu a plenitude da vida humana, sendo o mais pleno receptor e transmissor da graça divina, das energias de Deus. Como ele vivenciou

²¹⁹ DUNN, 1997, p. 209. “*Charisma is an event, an action enabled by divine power; charisma is divine energy accomplishing a particular result (in word or deed) through the individual*”.

²²⁰ DUNN, 1997, p. 257-258.

²²¹ DUNN, 1997, p. 87.

tais e teve tal experiência religiosa, nós experienciamos as energias trinitárias. Por isso, no nosso terceiro capítulo, buscaremos o significado da experiência do homem que viveu mais do que ninguém a graça divina para a nossa experiência cristã contemporânea.

3 A EXPERIÊNCIA TRINITÁRIA EM UM MUNDO CARENTE

O nosso mundo é um mundo carente. Entre as inúmeras mazelas da humanidade, a crise de significado existencial, o vazio humano e o sentimento de falta de propósito, abalam e dinamitam as profundezas do interior humano. O filósofo americano Jon Bartley Stewart (1961) afirma que a falta de sentido da vida moderna, assim como o descaso para com valores tradicionais, é algo que está em pauta na atualidade. Ele esclarece que este sentimento aparece diante da vastidão e da indiferença do universo, no qual a história humana é apenas uma fração. O autor indaga-se se poderia haver, diante do palco cósmico, alguma importância nas suas esperanças, sonhos, esforços e conquistas. Assim, afirma que o universo, com seus planetas, estrelas e galáxias, “parece ser cruelmente indiferente às coisas que mais me importam pessoalmente”.¹

O filósofo ainda acrescenta que

A maioria de nós acredita que há algo de especial e único que faz de nós o que somos. Mas o que é isso, e como podemos expressá-lo? Quando não conseguimos responder essas questões, sentimo-nos desorientados e perdidos no mundo. Sentimo-nos perdidos, pois não podemos obter nenhum consolo na comunidade ou em grupos sociais, já que eles solapam nossa individualidade e nos tornam membros sem rosto de um todo maior. Esse é um problema moderno, onde cada indivíduo é deixado por sua própria conta. [...] É assustador quando pensamos em nós mesmos como meramente um entre 7 bilhões de seres humanos no planeta, e quando, diante disso, tentamos nos afirmar como indivíduos especiais e únicos. [...] A Modernidade nos apresenta importantes desafios à medida que tentamos compreender a nós mesmos e nosso papel no mundo. Vivemos hoje em sociedades de massa, em cidades anônimas, onde indivíduos podem facilmente sentir-se perdidos, apequenados por multidões de pessoas. Além disso, vivemos em um mundo onde valores e crenças tradicionais foram abalados em suas fundações. Muitas das coisas que costumavam servir como importantes pontos de orientação para as pessoas definirem a si mesmas não são mais opções viáveis.²

Segundo Frankl, o ser humano busca e deseja uma vida dotada de sentido, o que “é a motivação primária da sua vida, e não uma ‘racionalização secundária’ de impulsos instintivos”.³ É importante destacar que, conforme afirma o psiquiatra austríaco, “a preocupação ou mesmo o desespero da pessoa sobre se a sua vida vale a pena ser vivida é uma *angústia existencial*, mas de forma alguma uma *doença mental*.”⁴

Frankl afirma que:

¹ STEWART, Jon Bartley. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 97-98.

² STEWART, 2017, p. 121-123.

³ FRANKL, 2020, p. 124-125.

⁴ FRANKL, 2020, p. 128.

Há muita sabedoria nas palavras de Nietzsche: “Quem tem *por que* viver suporta quase qualquer *como*”.⁵

[Há] uma sensação da qual se queixam tantos pacientes hoje em dia, ou seja, da total e extrema falta de sentido de suas vidas. Eles carecem da consciência de um sentido pelo qual valesse a pena viver. Sentem-se perseguidos pela experiência de seu vazio interior, de um vazio dentro de si mesmos; estão presos na situação que tenho chamado de “vazio existencial”.⁶

O autor afirma que esse vazio existencial era bem difundido no século XX, no qual viveu. Ele traça duas causas de tal estado na humanidade. A primeira é a perda dos instintos animalísticos básicos, no processo em que o humano se tornou ser humano, o que lhe dizia o que devia fazer. A segunda é o decaimento das tradições, que apoiavam o seu comportamento, dizendo o que ele deveria fazer. Em síntese, a perda dos instintos animais, ao tornar-se humano, e o declínio das tradições, fazem com que o ser humano fique sem segurança e direção. Além do mais, destaca que esse vazio se manifesta no estado de tédio, algo que cresce cada vez mais na nossa sociedade, sobretudo com a crescente automação e com o consequente aumento de tempo de lazer do ser humano.⁷ É evidente que esse vazio existencial continua crescendo e se espalhando no século XXI, com a imensa e consequente busca por sentido pessoal.

Para Frankl, o sentido da vida não é universal, geral e/ou abstrato, isto é, não existe *o* sentido da vida. Mas sim sentidos específicos de uma determinada pessoa em certos contingentes e momentos. Ou seja, cada pessoa pode ter sentidos no decorrer de sua vida. O psicólogo austríaco acrescenta que cada pessoa possui a sua própria vocação e missão, uma tarefa concreta e singular na qual é insubstituível. “Em última análise, a pessoa não deveria perguntar qual é o sentido da sua vida, mas antes deve reconhecer que é *ela* que está sendo indagada.”⁸ Aqui entra a questão da responsabilidade, a atitude positiva que é requisitada pela vida: “Em suma, cada pessoa é questionada pela vida; e ela somente pode responder à vida *respondendo por* sua própria vida; à vida ela somente pode responder sendo responsável”.⁹

Ainda sobre a relação entre responsabilidade e sentido da vida, Frankl afirma que

[...] a rigor nunca e jamais importa o que nós ainda temos a esperar da vida, mas sim exclusivamente o que a vida espera de nós. [...] Não perguntamos mais pelo sentido da vida, mas nos experimentamos a nós mesmos como os indagados, como aqueles aos quais a vida dirige perguntas diariamente e a cada hora – perguntas que precisamos responder, dando a resposta adequada não através de elucubrações ou discursos, mas apenas através da ação, através da conduta correta. Em última análise, viver não

⁵ FRANKL, 2020, p. 129.

⁶ FRANKL, 2020, p. 130.

⁷ FRANKL, 2020, p. 131.

⁸ FRANKL, 2020, p. 133.

⁹ FRANKL, 2020, p. 133.

significa outra coisa [que] arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo cumprimento da exigência do momento. Essa exigência, e com ela o sentido da existência, altera-se de pessoa para pessoa e de um momento para o outro. Jamais, portanto, o sentido da vida humana pode ser definido em termos genéricos; nunca se poderá responder com validade geral à pergunta por esse sentido. A vida como a entendemos aqui não é nada vago, mas sempre algo concreto, de modo que também as exigências que a vida nos faz sempre são bem concretas.¹⁰

A questão não é sobre qual é *o sentido* da vida, mas sobre o que pode dar sentido à vida; quais são os sentidos ativos, não passivos, que se fazem presente em cada instante dessa. A postura diante do vazio existencial e da crise de sentido deve ser ativa, não passiva.

Segundo a perspectiva de Frankl, o sentido encontra-se sempre no mundo, no exterior, podendo ser algum trabalho, alguma ação, experienciando uma vivência com algo ou com alguém (amor), ou na atitude tomada diante do sofrimento *inevitável*. Dessa maneira, e segundo ele, só há autorrealização decorrente da autotranscendência. Todavia, nessa compreensão, a experiência tem tanto valor quanto a realização prática.¹¹

Enfim, um aspecto essencial no pensamento de Frankl é a questão do sofrimento e do sentido diante desse, juntamente com a liberdade interior da pessoa. Falando da postura, do comportamento de mártires no campo de concentração, que testemunham a partir dessa a indefectível e imperecível liberdade interior última do ser humano. “*A liberdade espiritual última do ser humano, a qual não se lhe pode tirar, permite-lhe, até o último suspiro, configurar sua vida de modo que tenha sentido.*”¹² O psiquiatra afirma que, não é somente na fruição da vida que há sentido, mas também na atitude do indivíduo, mediante a sua liberdade, diante do sofrimento e das circunstâncias sobre as quais se está sujeito. Dessa maneira, se há sentido na existência humana, esse não se encontra restringido e reduzido a apenas uma parcela da vida. “*Se é que a vida tem sentido, também o sofrimento necessariamente o terá.* Afinal de contas, o sofrimento faz parte da vida, de alguma forma, do mesmo modo que o destino e a morte. Aflição e morte fazem parte da existência como um todo”.¹³

¹⁰ FRANKL, 2020, p. 101-102.

¹¹ FRANKL, 2020, p. 135,168. *itálico nosso*. Frankl afirma que a “unicidade e a exclusividade que caracterizam cada pessoa humana e dão sentido à existência do indivíduo fazem-se valer tanto em relação a uma obra ou uma conquista criativa, como também em relação a outra pessoa e ao amor da mesma. Esse fato de cada indivíduo não poder ser substituído nem representado por outro é, no entanto, aquilo que, levado ao nível da consciência, ilumina em toda a sua grandeza a responsabilidade do ser humano por sua vida e pela continuidade da vida. A pessoa que se deu conta dessa responsabilidade em relação à obra que por ela espera ou perante o ente que a ama e espera, essa pessoa jamais conseguirá jogar sua vida fora. Ela sabe do ‘porquê’ de sua existência – e por isso também conseguirá suportar quase todo ‘como’”. FRANKL, 2020, p. 105.

¹² FRANKL, 2020, p. 89.

¹³ FRANKL, 2020, p. 89-90.

Quando um homem descobre que seu destino lhe reservou um sofrimento, tem que ver nesse sofrimento também uma tarefa sua, única e original. Mesmo diante do sofrimento, a pessoa precisa conquistar a consciência de que ela é única e exclusiva em todo o cosmo dentro deste destino sofrido. Ninguém pode assumir dela o destino, e ninguém pode substituir a pessoa no sofrimento. *Mas na maneira como ela própria suporta esse sofrimento está também a possibilidade de uma realização única e singular.*¹⁴

O ponto de interrogação que surge diante da crise de sentido na nossa pesquisa, e para nós cristãos, é concernente ao significado da experiência religiosa e carismática de Jesus relativa à nossa experiência cristã trinitária. Não se trata de buscar *o* sentido da vida cristã, mas de perceber os aspectos dessa experiência trinitária que dão significado e sentido para a vida humana e, assim, constatar os significados que a tradição de Jesus concede ao cristão diante de um mundo carente e angustiante.¹⁵

O'Donnell afirma que

o conceito de Espírito, entendido historicamente, tem sido ligado àquele de significado. Espírito tem sido entendido ser aquela realidade que dá significado para a cultura, civilização e história. Nesse sentido, falamos do espírito de uma era. *Um dos fatores turbulentos de nossa situação contemporânea é que estamos em uma crise profunda de Espírito. Pelo menos no Ocidente, estamos desorientados por uma ausência de significado. [...] A vida parece estar vazia de sua dimensão profunda. [...] Desde que a vida humana e a história em si não revelam mais um significado e o próprio futuro é colocado em dúvida, é fácil demais buscar paliativos [remédios temporários] no hedonismo e consumismo. Precisamente, o que precisamos é uma redescoberta do Espírito.*¹⁶

A vida cristã ocidental necessita deste redescobrimento de sua vida em relação ao Espírito Santo e a graça divina. Especificamente, percepção e viver a trinitariedade – as energias trinitárias – em uma experiência religiosa trinitária e carismática/pneumática. A crise do Espírito e a do significado humano podem ser identificadas por quatro de suas dimensões. A crise de significado [1ª] existencial e [2ª] comunitário, além da crise de [3ª] destino e de [4ª]

¹⁴ FRANKL, 2020, p. 102-103. *italico* nosso.

¹⁵ Não podemos supervalorizar a resposta cristã sobre o sentido da vida, dizendo que ela pode dar *o significado último* dela, algo como um sentido universal e absoluto. Mas há valor na experiência de fé em relação ao sentido da vida humana. Diante da pergunta por significado, podemos traçar respostas parciais e relativas às dimensões da experiência religiosa humana. Afinal, o cristianismo não é – e nem prove – *o* sentido da vida, como se nela houvesse apenas um sentido. Contudo, há *respostas* que o cristianismo pode dar. O cristianismo pode, assim como outras coisas no mundo, prover *sentidos*, uma vez que a experiência religiosa cristã é cheia de significados.

¹⁶ O'DONNELL, 1989, v.70, n.1, p. 39-40. “the concept of Spirit, historically understood, has been linked to that of meaning. Spirit has been understood to be that reality which gives meaning to culture, civilization, history. In this sense we speak of the spirit of an age. One of the turbulent factors of our contemporary situation is that we are in a profound crisis of Spirit. At least in the West, we are disoriented by an absence of meaning. [...] Life seems to be lacking its depth-dimension. [...] Since human life and history itself no longer reveal a meaning and the future itself is placed in doubt, it is all too easy to seek palliatives in hedonism and consumerism. What is needed is precisely a rediscovery of Spirit”.

diálogo. Com a carência do Espírito e da graça, dons (charismas) imprescindíveis para a vida cristã são abalados, correspondentes às dimensões anteriormente destacadas. Respectivamente, os dons da [1ª] fé, do [2ª] amor, da [3ª] esperança, tão prezados para Paulo (1 Co 13). Mas também um dom essencial que ele não citou neste capítulo, o dom da [4ª] humildade (Mt 5,3; 18,4; Rm 12, 3; Fp 2,5-7; Tg 4,6), que certamente está entrelaçado com o do amor.

A crise de significado, com essas quatro dimensões, está relacionada com duas percepções, as quais chamamos de sentimento de pertença e de consciência subjetiva de pertencimento. Embora necessitemos dela, podemos ter dificuldade de compreender intelectualmente a força do sentimento de pertença na vida humana. Para isso, podemos nos dispor da literatura que temos disponível. Um excelente exemplo da força existencial desse sentimento está na literatura do escritor norte-irlandês Clive Staples Lewis (1898-1963), conhecido como C. S. Lewis, em seu livro chamado *A cadeira de prata*, que faz parte da sua aclamada obra *As Crônicas de Nárnia*. Nesse livro, nos encontramos com um personagem bem pessimista chamado Brejeiro, uma das criaturas de sua mitologia, da espécie chamada paulama. Em um dos clímaxes da crônica, todos os protagonistas estão sendo enfeitiçados em um mundo inferior e subterrâneo. Uma feiticeira, denominada Rainha do Submundo, tenta manipulá-los e convencê-los de que todo o mundo de alguns deles era uma ilusão. Em suas palavras, “não há Nárnia, não há Mundo de Cima, não há céu, nem Sol, nem Aslam.”¹⁷ Lutando contra o feitiço, Brejeiro afirma veementemente: “estou do lado de Aslam, mesmo que não haja Aslam. Quero viver como narniano, mesmo que Nárnia não exista.”¹⁸ Assim, ele expressa o seu sentimento de pertença a partir da subjetividade resultada de sua experiência de vida em Nárnia, o seu mundo. E, igualmente, da sua crença em Aslam, o criador e salvador na mitologia de Lewis.

Já um exemplo de consciência de pertencimento, decorrente da experiência de sentir-se existencialmente possuidor de uma pertença¹⁹, é o que Dunn compreende como a *eleição*. Sutilmente e de forma clara, o teólogo afirma que

Talvez o exemplo clássico do fracasso de perceber até que ponto a teologia de Paulo é a expressão de sua experiência seja a *doutrina* da predestinação. Até onde Paulo está interessado, a ideia de eleição não fala nem de uma lei imutável de Deus e nem de uma lei implacável da natureza, mas é simplesmente, nas palavras de Otto, “uma expressão imediata e pura da real experiência religiosa da graça”.²⁰

¹⁷ LEWIS, Clive Staples. *A cadeira de prata*. In: LEWIS, Clive Staples. *As Crônicas de Nárnia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 598.

¹⁸ LEWIS, 2009, p. 599.

¹⁹ Há uma circularidade entre as duas *percepções*, o *sentimento* de pertença e a *consciência* subjetiva do pertencimento, uma vez que uma pode ocasionar a outra, podendo ser até mesmo simultâneas.

²⁰ DUNN, 1997, p. 200. “Perhaps the classic example of the failure to appreciate the extent to which Paul’s theology is the expression of his experience is the *doctrine* of predestination. So far as Paul is concerned the idea

Dunn ainda estende a citação de Otto, que afirma que

o destinatário da graça divina sente e sabe cada vez mais, e mais seguramente, conforme ele olhara para trás ao seu passado, que ele não tem crescido em seu presente eu por meio de qualquer realização ou esforço próprio, e que, à parte de sua própria vontade e poder, a graça foi-lhe concedida, agarrou-o, impeliu-o e conduziu-o. E mesmo as deliberações e decisões que foram mais suas e mais livres tornam-se para ele, sem perder o elemento de liberdade, algo que ele mais *experienciou* do que *realizou*.²¹

Logo, a *eleição* é exatamente a expressão da consciência e da experiência de ter sido chamado e vivenciado um relacionamento único e indelével, de pertencer a Deus. Olhando para a tradição judaica, é a crença de ser um povo chamado por Deus e de ter experimentado um cuidado dele ao longo da sua trajetória, que torna a ciência de pertencimento possível, o que Paulo expressa com a palavra predestinação/eleição (Rm 8,30). Isto é, o termo expressa sua experiência religiosa e não um sistema metafísico, pois é uma consciência de pertença que se baseia em sua existencialidade interior. O sentido e significado da vida cristã e as percepções, seja o sentimento ou a consciência, de pertencimento estão entrelaçados.

Entretanto, na situação atual de carência do mundo, os cristãos que estão perdidos buscam pelo sentido de suas existências e por um caminho para seguir. A situação ocidental demonstra claramente um estado de aporia dos cristãos, jogados em um mundo caótico e plastificado. Felizmente, além de caminhar conosco, Jesus com o seu exemplo de vida deixa-nos um caminho a seguir que pode nos ajudar a redescobrir a vida no Espírito e a alteridade na vida trinitária. Aqui, com sua vida, Jesus começa a responder a nossa pergunta do início do nosso capítulo, sobre o significado de sua experiência para a nossa. Para a vida cristã, Jesus é a verdade por ser o caminho que se deve seguir. Por ser o caminho, ele é a própria vida abundante (Jo 14,6; 10,10). Ele é a verdade por nos dar, com a sua vida, um *caminho* a seguir que responde positivamente às nossas perguntas (*verdade*), proporcionando *vida*.

Tratando sobre a importância de estudar a experiência de Jesus, Dunn afirma que

a questão da própria experiência de Jesus de Deus se torna importante – importante para *nossa* fé em Deus, talvez mesmo para a possibilidade de fé em Deus. Dado que

of election speaks neither of an immutable law of God nor of an implacable law of nature, but is simply, in Otto's words, "an immediate and pure expression of the actual religious experience of grace".

²¹ OTTO, Rudolf. *Holy*, p. 91 *apud* DUNN, 1997, p. 408-409, n. 3 do capítulo VIII. "The recipient of divine grace feels and knows ever more and more surely, as he looks back on his past, that he has not grown into his present self through any achievement or effort of his own, and that, apart from his own will or power, grace was imparted to him, grasped him, impelled, and led him. And even the resolves and decisions that were most his own and most free become to him, without losing the element of freedom, something that he *experienced* rather than *did*".

Jesus foi pelo menos um “gênio religioso” – isto é, sua consciência estava aberta e sintonizada para dimensões mais amplas da realidade do que a grande massa de outros homens, que ele teve *insights* dentro da condição e relações humanas que chegam a poucos – dado isso, então o entendimento de Jesus de sua própria experiência dessas amplas dimensões, como também sua resposta ao seu próximo, devem se tornar paradigmática e determinativa para minha fé e visão de mundo.²²

A essência da religião e da espiritualidade que decorre da pessoa de Jesus somente pode ser clareada e iluminada, de forma significativa e clara, em interface com o nosso ambiente vital, pela vida (e experiência) de Jesus. Por isso o nosso estudo do segundo capítulo é tão importante para a questão atual. É o próprio Jesus que pode responder as perguntas cristãs atuais.

Próximo disto, Palácio afirma que

o fim do “cristianismo convencional” pode ser lido também como um “kairós” privilegiado: passagem de um cristianismo de peso sociológico para um cristianismo de opção consciente, livre e pessoal. Por isso é inevitável que nesse momento surjam as questões fundamentais: que é ser cristão? Como ser Igreja? Perguntas que nos obrigam a voltar ao centro do evangelho: a pessoa de Jesus Cristo.²³

Jesus aparece, novamente, como a resposta para nossas perguntas, como a nossa verdade. É por isso que Codina, ao tratar dos movimentos pentecostais, afirma que eles “precisam ser discernidos à luz do mistério de Jesus de Nazaré”²⁴, destacando também os seus desafios pastorais e teológicos. O teólogo jesuíta identifica que neles existe uma crítica à excessiva religiosidade racional, fria, insensível e raramente humana para com as carências básicas do povo em uma árdua realidade mundial. Por isso, esse movimento carismático “busca experiência espiritual, necessidade de conversão, saúde e cura espiritual e corporal, consolo, inclusão social, alegria, festa, etc. e por isso recorre ao Espírito de Pentecostes”.²⁵

O mais significativo é que os três teólogos – Dunn, Palácio e Codina – colocam na pessoa de Jesus a resposta para as indagações dos cristãos atuais, a vida que pode responder as perguntas das nossas vidas e ser o nosso paradigma. Por isso, investigaremos como a experiência religiosa de Jesus pode clarear e dar percepções de significados a nossa experiência cristã. Respectivamente, o seu senso de filiação divina em interface com a crise de significado

²² DUNN, 1997, p. 13. “[...] the question of Jesus’ own experience of God becomes important – important for *our* faith in God, perhaps even for the possibility of faith in God. Given that Jesus was a ‘religious genius’ at the very least – that is, his consciousness was open and attuned to wider dimensions of reality than the great bulk of other men, that he had insights into the human condition and relationships which come to few – given this, then Jesus’ understanding of his experience of these wider dimensions, as well as his response to his neighbour, may become paradigmatic and determinative for my faith and world-view”.

²³ PALÁCIO, 1997, v. 1, n. 1, p. 44.

²⁴ CODINA, 2012, v. 44, n. 122, p. 74.

²⁵ CODINA, 2012, v. 44, n. 122, p. 72-74.

de identidade e pertencimento existencial, o sentido da graça e da vida carismática em relação ao significado e pertencimento comunitário e a sua esperança escatológica diante da lacuna de destino e propósito de vida. Por fim, indagaremos sobre como a experiência trinitária pode contribuir para a crise de diálogo em um mundo em que há diversas religiões.

3.1 A crise de identidade existencial e o senso de filiação

O ser humano que vive na contemporaneidade carrega dentro de si uma lacuna de significado/sentido para sua vida, uma crise de identidade existencial. A questão é que a percepção de pertencimento ou não a algo influencia diretamente na forma em que lidamos com a vida, na nossa forma de viver e na nossa cosmovisão. A percepção de que se possui uma pertença, seja ela na forma de sentimento ou consciência, dá ao indivíduo força diante do caos, da desordem e do sofrimento, que fazem parte de toda a vida. Já a sua lacuna pode deixá-lo perdido, à deriva em sua vida própria vida: a falta de sentido pode ocasionar ansiedade, desespero, depressão, violência, apatia ao mundo, ausência de força para viver e enfrentar a vida e, até mesmo, suicídio²⁶. Não é à toa que tais mazelas assolam a vida contemporânea. Certamente, a presença de sentido não inibe uma pessoa de passar por tais lutas e situações. Porém, uma pessoa que vê um significado/sentido em sua vida possui mais força para viver.²⁷

²⁶ A partir da tipologia do suicídio, do sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917), na sua obra *O Suicídio*, publicada em 1897, podemos ver que há uma relação desse com o excesso ou com a falta do que chamamos aqui de pertencimento – nesse caso, de pertencimento social. Durkheim nota que os índices de suicídio – entendido por ele como a morte decorrente do ato presciente, ativo ou passivo, direto ou indireto, da própria vítima – aumentaram nas sociedades modernas. Na sua tipologia, classifica os três principais e as respectivas deficiências do processo de socialização que os produzem: o *egoísta*, causado pela falta de integração social; o *altruísta*, que tem como causa o excesso dessa integração; e o *anômico*, ocasionado pela falta de regulação social. O seu excesso também ocasiona um quarto tipo de suicídio mais residual: o *fatalista*, o qual o sociólogo dá menos atenção. Em sua pesquisa, o sociólogo nota que, devido à falta de integração social, os protestantes são mais propensos ao suicídio (egoísta) do que os católicos, e bem mais do que os judeus. Sobretudo por efeito da maior liberdade ética e intelectual do protestante, o indivíduo é mais autônomo em relação à crença e à hierarquia institucional, sendo menos integrado ao seu grupo social e, consequentemente, menos protegido por esse. VARES, Sidnei Ferreira de. O problema do suicídio em Émile Durkheim. *Revista do Instituto de Ciências Humanas*, Belo Horizonte, v. 13, n. 18, p. 13-36, 2017. p. 16-18, 23-29. Sobre o suicídio, ver também RODRIGUES, Marta Maria Assumpção. Suicídio e sociedade: um estudo comparativo de Durkheim e Marx. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 4, p. 698-713, dez., 2009. Como podemos notar, é importante que haja um equilíbrio no processo de socialização do indivíduo. Na linguagem da nossa presente pesquisa: é importante que o cristão tenha laços de pertença, mas de forma equilibrada. Por meio da direção do Espírito, o cristão pode encontrar o equilíbrio dentro da integração e da regulação social, podendo ser salvaguardado, em linguagem durkheimiana, do egoísmo, da anomia e do fatalismo, como também de altruísmos causados por extremismos.

²⁷ Frankl afirma que “não são poucos os casos de suicídio que podem ser atribuídos a esse vazio existencial. Fenômenos tão difundidos como depressão, agressão e vício não podem ser entendidos se não reconhecermos o vazio existencial subjacente a eles. O mesmo é válido também para crises de aposentados e idosos”. Também esse vazio, com a vontade de sentido frustrada, pode ser mascarado pela vontade de poder, de dinheiro e de prazer. FRANKL, 2020, p. 132. Segundo ele, sentir-se sem sentido não é algo patológico, mas prova da humanidade da pessoa. Porém, pode ser patogênico. Afinal, “na síndrome neurótica de massa tão difundida na jovem geração: há ampla evidência empírica de que as três facetas dessa síndrome – depressão, agressão, dependência de drogas –

Olhando para o senso de filiação de Jesus, para a sua experiência de paternidade divina, nos deparamos com uma profunda força existencial: a experiência de ser filho de Deus deu-lhe um sentimento e uma consciência de pertencimento, pela qual pôde passar pelas situações que se deparou. Temos Jesus como um exemplo de alguém que viu em sua vida um sentido, a partir do qual viveu e até mesmo enfrentou a sua Paixão. Todavia, o Nazareno, assim como vimos anteriormente em relação aos seus discípulos, não é tão somente um exemplo, mas também o meio pelo qual os seus discípulos atuais participam da filiação divina. Quando aceitamos Jesus, participamos de sua filiação divina (Jo 1,12). Isto é, o discípulo de Jesus pode sentir, ter a convicção e até mesmo chamar e clamar a Deus como Pai, o nosso Pai (Mt 6,9). No outro lado da mesma moeda, a experiência de filiação ocorre por meio do Espírito (Rm 8,15). É por meio dele que ocorre, nas palavras de São Basílio, “o retorno à adoção filial” (TSE, n. 36). Ademais, ser filho/a de Deus também é uma missão, como a de Jesus: desvelar o Deus Pai.

A experiência de filiação divina diz respeito à dimensão *receptiva* do cristão. Podemos, assim, ter experiências tanto paternas quanto maternas em relação a Deus. A graça divina manifesta-se, por meio do Espírito, a nós cristãos, dando-nos experiências e senso de filiação, gerando a convicção existencial de que somos filhos e filhas de Deus. Conforme São Basílio, “é ele [o Espírito] quem nos dá a ousadia de chamar a Deus de Pai” (TSE, n. 36). Na vida diária, esse senso de filiação e essa ousadia tem a potência de preencher o vazio íntimo do ser humano e de nos capacitar para vencermos a crise de identidade existencial. A filiação divina não é a cura instantânea para os males que enfrentamos, mas é o poder que nos dá a força de pertencimento necessária para enfrentarmos e superarmos tais mazelas. O Espírito e a filiação divina nos auxiliam nas nossas fraquezas, pois trabalham para o nosso bem (Rm 8,26-29).

Quando o cristão não vive a filiação divina e perde o seu senso de pertencimento, ele ou passa necessidades, desejando comer a refeição dos porcos, ou passa a ser rude e distante do amor e dos projetos de Deus, mesmo estando “perto” (Lc 15,11-32). É importante que não se perca esta dimensão essencial e primordial na vida cristã e no discipulado: a potência de uma íntima experiência existencial de ser filho/a de Deus. Ademais, ao lado da crise de sentido existencial está a crise de significado comunitário, à qual dedicaremos a nossa próxima discussão.

são devidas ao que se chama em logoterapia ‘o vazio existencial’, um sentimento de vacuidade e de falta de sentido. Não é necessário dizer que nem todo caso de depressão pode ser atribuído a um sentimento de falta de sentido. Tampouco o suicídio – a que a depressão, às vezes, leva a pessoa – sempre é resultado de um vazio existencial. Contudo, mesmo que todo e qualquer caso de suicídio não tenha sido *levado a cabo* por causa de um sentimento de falta de sentido, é bem possível que o impulso de tirar a vida tivesse sido *superado* se a pessoa tivesse estado consciente de algum sentido e propósito pelos quais valesse a pena viver”. FRANKL, 2020, p. 164-165.

3.2 A crise de significado comunitário e a graça

Assim como temos, na atualidade, uma crise na dimensão da individualidade humana, também possuímos uma crise na dimensão da coletividade. Isto é, o ser humano necessita de significado comunitário e social. Porém, com um individualismo exacerbado, há uma destruição da importância comunitária na sociedade em geral.²⁸ Sobretudo, a grande lacuna de propósito e sentido nessa dimensão da vida acarreta em uma profunda instabilidade nas igrejas.

O jesuíta irlandês Philip Fogarty (1938-2019) afirma que

os ‘famintos do coração’ clamam hoje em dia por uma conectividade, um novo senso de pertencimento, de comunhão, de comunidade, mas as pessoas muito facilmente aplicam a palavra comunidade para quase qualquer coleção de indivíduos – uma cidade, uma igreja, um complexo de apartamentos, um corpo profissional, independentemente de quão bem ou mal as pessoas se relacionam ou se comunicam uns com os outros.²⁹

A partir disso, o jesuíta busca resgatar o sentido da palavra comunidade, um local em que indivíduos conseguem ter um compromisso significativo junto aos outros, indo além de suas máscaras exteriores de comportamento. Segundo ele, se uma comunidade não é só uma nomenclatura, as pessoas são capazes de se comunicarem de forma honesta e sem julgamentos, mesmo sendo isso um processo difícil e doloroso. “Em comunidade, as pessoas deveriam ser livres para falarem o que pensam, compartilharem as suas esperanças e medos, suas crenças e dúvidas. Deveriam ser até mesmas permitidas a irem contra a tendência.”³⁰ Para ele, estar em comunhão prospera o realismo e a humildade das pessoas, pois abre os olhos delas para que vejam os seus dons e limites, conforme reconhecem os dos demais. Ele afirma que viver em comunidade pode auxiliar a pessoa a curar feridas antigas e a perdoar velhos ressentimentos.³¹

A coisa extraordinária é que onde comunidade genuína é fomentada, quando pessoas comunicam em alguma profundidade, cura e conversão pode e de fato acontece. Não é que pessoas estão tentando converter ou curar uma a outra, mas sim que em aceitar os outros como eles são e não tentar mudá-los, as pessoas são capazes de curar elas

²⁸ Tratamos, em um outro lugar, da necessidade de um equilíbrio entre a individualidade e a coletividade, assim como a importância de ambas: VASCONCELOS; LEANDRO, 2019, p. 74-118.

²⁹ FOGARTY, Philip. *The Missing God who is not missed: Christian belief in a secular society*. Dublin: The Columba Press, 2003. p. 98. “the ‘hungers of the heart’ cry out today for a connectedness, a new sense of belonging, of communion, of community, but people all too easily apply the word ‘community to almost any collection of individuals – a town, a church, an apartment complex, a professional body, regardless of how well or how poorly people relate to or communicate with each other”.

³⁰ FOGARTY, 2003, p. 99. “In community, people should be free to speak their minds, to share their hopes and fears, their faith and doubts. They should even be allowed to go against the trend”.

³¹ FOGARTY, 2003, p. 100.

mesmas. [...] Se uma comunidade promove o terreno de aceitação, ela capacita as pessoas a reconhecerem a sua humanidade mais plenamente, a aceitar tanto os seus talentos quanto as suas limitações, tanto as suas alegrias quanto as suas dores. Elas são livres para serem elas mesmas e, então, podem desfazer-se de suas defesas, de suas máscaras e disfarces. Tornam-se livres para buscarem sua saúde psicológica e espiritual pessoal pois, acima de tudo, a comunidade as provê com o sentimento interior de ser amado. Ser aceito como se é, é um ato real de amor pois se sentir aceito é se sentir amado. Se sentir amado é se sentir parte de uma comunidade, conectado com outros em caminhos que dão vida.³²

Fogarty descreve a realidade ideal de uma comunidade cristã, dando a sua contribuição no seu contexto católico. Infelizmente, essa não é a realidade concreta de parte das instituições cristãs. O jesuíta brasileiro João Batista Libanio (1932-2014), visando a sua instituição, elucida a respeito de dois movimentos opostos em relação a essa na contemporaneidade. Ele fala de portas de saída e de entrada. Nas portas de saída, deparamos com a porta das ciências [1ª]; da autonomia do sujeito [2ª]; da história [3ª]; do fim da história [4ª]; da religião [5ª]; a midiática [6ª]; da práxis [7ª]; do mal [8ª]; e a pós-moderna [9ª].³³

Dentro da nossa limitação, não discutiremos a respeito de cada uma delas – e nem das portas de entrada –, pois isso iria muito além do objetivo de nosso estudo. Entretanto, olharemos panoramicamente para elas. A primeira, além de ter colocado em xeque várias concepções arcaicas (mitológicas) da fé, com as ciências empíricas o mundo é visto e explicado objetivamente, não tendo lugar para Deus e sua existência.³⁴ A segunda, consiste simplesmente na liberdade e na emancipação individual da pessoa, com a sua subjetividade, de tradições, normas e regras impostas exteriormente por instituições, religiões, família e etc.³⁵ A terceira é a consciência histórica. Basta olharmos para a história da Igreja com os seus atos monstruosos, como por exemplo, a tortura dos hereges e a proibição e condenação à vacina feita por Leão XII, que afirmou que a varíola era um juízo de Deus e o uso da vacina faria com que o fiel deixasse de ser filho de Deus.³⁶

³² FOGARTY, 2003, p. 100. “The extraordinary thing is that where genuine community is fostered, when people communicate in some depth, healing and conversion can and do happen. It is not that people are trying to convert or heal one another but rather, in accepting others as they are and not trying to change them, people are able to heal themselves. [...] If a community provides the soil of acceptance, it enables people to realise their humanity more fully, to accept both their talents and their limitations, their joys as well as their sorrows. They are free to be themselves and then they can discard their defences, their masks and their disguises. They become free to seek their own psychological and spiritual health because, above all, the community provides them with the inner feeling of being loved. To be accepted as one is, is a real act of love because to feel accepted is to feel loved. To feel loved is to feel part of a community, connected to others in ways that give life”.

³³ LIBANIO, João Batista. *Introdução à Teologia Fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Introduções). p. 107-124.

³⁴ LIBANIO, p. 107-110.

³⁵ LIBANIO, p. 110-113.

³⁶ LIBANIO, p. 113-114.

A quarta é o interesse apenas no presente, que esvazia a tradição passada e a dimensão ética e escatológica, sendo importante apenas o presente e a sua fruição.³⁷ Com a quinta temos a possibilidade de migração entre as diversas igrejas e o fenômeno da experiência religiosa com independência dessas.³⁸ A sexta é a ascensão da cultura midiática, que tem transformado as relações humanas em relações virtuais, além de minar três dimensões da fé: a busca pelo saber – pois a informação está sempre disponível de forma imediata –, os símbolos e a prática.³⁹ A sétima é a acusação de que as práticas caridosas adotadas pela igreja são alienantes, com o contentamento do necessitado com a ajuda. Por isso, muitos abandonam a fé e agarram apenas a práxis, com as suas teorias políticas.⁴⁰ Na oitava está o mal, ao lado da dificuldade de entendermos a sua existência, ao olharmos para Deus, com a nossa ideia de bondade.⁴¹

A nona e última é o próprio presente estado cultural. Dentro deste, o jesuíta destaca a questão da fragmentação – do ser humano, da natureza, das relações humanas, da relação com a transcendência – e o relativismo, a radicalização da relatividade – como também a absolutização da verdade própria e a relativização das demais. Aqui também se encontra o presentismo, com a decepção dos crimes bárbaros da modernidade do século XX – guerras, bombas atômicas e totalitarismo – e o futuro atemorizante – com guerras, tecnologias armamentistas, e um produtivismo e consumismo que caminha para o esgotamento da Terra. Segundo o teólogo, o consumismo e o seu presentismo descartam a dimensão escatológica que é essencial para a fé cristã. Junto com o consumismo, se encontra também o prazer e o narcisismo, com o *marketing* que vende a beleza, a aparência, o prazer, esse que só se experimenta no presente. Assim, se abandona a esperança e a felicidade da fé cristã.⁴²

Uma colocação de Libanio a respeito da fragmentação das relações humanas é importante para compreendermos a crise comunitária:

Na relação com as outras pessoas, a fragmentação tem minado a experiência de comunidade, a sociedade. Rodou mundo a expressão da primeira-ministra britânica, Margaret Thatcher (1925-2013): “Não existe essa coisa de sociedade, o que há e sempre haverá são indivíduos”. Naturalmente ela não criou tal frase, mas traduziu tendência dominante de superindividualismo pós-moderno em detrimento do comunitário e societário. De novo, porta aberta de saída da Igreja Católica, para a qual a dimensão comunitária se constitui necessária e fundamental.⁴³

³⁷ LIBANIO, p. 114-115.

³⁸ LIBANIO, p. 115-116.

³⁹ LIBANIO, p. 116-117.

⁴⁰ LIBANIO, p. 117-118.

⁴¹ LIBANIO, p. 119-120.

⁴² LIBANIO, p. 120-124.

⁴³ LIBANIO, p. 121.

A vida humana está totalmente desequilibrada e o individualismo extremo rouba do ser humano uma de suas dimensões mais profundas: a sociabilidade. Paradoxalmente, uma marca do individualismo é a massificação, o coletivismo que inibe a autonomia intelectual da pessoa. Por isso é importante ter um equilíbrio nas dimensões e relações humanas, uma vez que a absolutização de uma pode prejudicar as demais.

Quando trata a respeito dessas portas de saída, o jesuíta está falando do seu ambiente vital, da Igreja Católica. Todavia, essas portas fazem parte da realidade cristã mais ampla, sendo que o protestantismo não está isento dessas. Sobretudo na questão do individualismo, uma vez que a cultura protestante tem uma inclinação excessiva para esse. Ademais, no ambiente protestante encontra-se uma décima porta: a porta do teatro. Nesse há muitas peças, mas não estamos falando aqui das encenações que podemos ver nas mídias. A principal peça teatral das igrejas evangélicas possui Satanás (ou os e as satanases) e os/as hipócritas como personagens.

Os primeiros são os líderes religiosos corruptos, aqueles que corrompem e/ou vão contra o reino de Deus, os mesmos que Jesus encontrou no Templo e nas sinagogas: os falsos profetas/líderes que possuem o espírito do anticristo (Mt 7,15-20; 24,24; Mc 13,22-23; 1 Jo 2,18-19; 4,1).⁴⁴ Os segundos são tanto os membros quanto os líderes eclesiais que possuem uma vida dupla (Mt 23). Em uma cultura moralista e antagonica, há uma diferença bem grande na prática afirmada e defendida com a praticada. Além disso, a comunhão pregada é suplantada pelo individualismo. Na celebração cúlrica acontece a cena em que alguns indivíduos que vão à igreja realizam uma performance, às vezes mecânica, durante o louvor musical e as ministrações, com uma chance de ouvir uma mensagem distante da mensagem do Evangelho, durante uma ou duas horas, para ir embora e voltar na outra semana – isto quando a encenação não se estende pela semana. A outra cena é protagonizada pelo reverendo, pelo eclesiástico, que ludibriando e manipulando a sua massa, visando a monetização, poder, glória própria e

⁴⁴ Como podemos notar nas Escrituras, o(s) Anticristo(s) são aqueles que se vendem como Cristo, como um líder salvador e/ou santo. Usando o nome de Deus para os seus próprios fins, ludibriam e usam o povo. Quem quer que use o reino de Deus para buscar o seu próprio reino, assume o espírito do Anticristo, passando a ser um. Segundo Stewart, “durante os últimos anos de sua vida, 1854 e 1855, Kierkegaard empreendeu um ataque implacável contra a Igreja Estatal da Dinamarca e contra seus mais distintos representantes. Ele veiculou seu ataque em uma série de artigos polêmicos no jornal *A Pátria* e em sua própria publicação que ele chamou de *O Instante*. Kierkegaard acusou os pastores e os bispos de corrupção, hipocrisia e distorção da mensagem cristã”. STEWART, 2017, p. 239. Infelizmente, há certas coisas que continuam presentes nas igrejas contemporâneas, como a corrupção, a hipocrisia e a distorção da mensagem cristã pelos líderes religiosos. Afinal, não há nada de novo no que acontece na terra, sob o sol (Ecl 1,9). Mas certamente, o profeta Kierkegaard e tantos outros que já morreram, assustariam e escandalizar-se-iam com a realidade brasileira atual. Ademais, é preciso destacar que não estamos afirmando que somente há líderes religiosos corruptos e falsos, anticristos e satanases, nas instituições evangélicas. Pelo contrário, também existem tais nas outras instituições do cristianismo e além. Porém, uma vez que a teologia parte da hermenêutica da realidade, a ênfase maior em tais se dá em virtude da inserção e do pertencimento do próprio pesquisador no ambiente evangélico brasileiro.

interesses políticos, sejam interiores ou exteriores a instituição, leva os membros a seguirem as suas doutrinas distorcidas e ideologias que lhe convém. A maior performance de um líder desses é quando ele tenta, e com frequência convencem o seu público, encenar o próprio Cristo, mas dá corpo a um anticristo. O problema maior é quando, deixando de serem apenas atores e atrizes, as pessoas assumem existencial e patologicamente os seus personagens, os mesmos que figuravam devido às exigências dos sistemas religiosos/políticos. Aí está a iniquidade: pessoas assumindo o espírito de Satanás e o da hipocrisia, e/ou tornando-se anticristos.⁴⁵

Fogarty expressa, no contexto católico, a sua insatisfação com a falta de comunhão:

A unidade básica da “comunidade” igreja tem sido a paróquia. Grandes paróquias, frequentemente lidando com centenas de pessoas em um domingo, geralmente não possuem qualquer senso de comunidade. Elas precisam ser quebradas, pelo menos funcionalmente, em grupos menores e básicos nos quais o povo pode se relacionar um com os outros e com o Senhor em caminhos que dão vida. Frequentemente oramos ao Deus “que nos une em amor”, mas o fato é que, na maior parte do tempo, não estamos absolutamente em lugar nenhum próximo de tal unidade em amor. A menos que os cristãos compartilhem juntos de uma visão que os estimule e os dê senso de significado e propósito, eles podem bem facilmente sucumbir à ideia de que produção, consumo e extinção final são tudo que existe para a vida.⁴⁶

Quanto à hipocrisia e a falta de sinceridade, não é à toa que Jesus se sentia mais à vontade com prostitutas, publicanos e pecadores, algo que uma leitura do Evangelho constata. É que não há comunhão e adoração sem sinceridade e verdade. Felizmente, não existe um *único* local para buscar a Deus (Jo 4,20-24). Libanio afirma que “a fé cristã valoriza a presença pessoal, a vida comunitária, a participação ativa na Igreja.”⁴⁷ É claro que as duas primeiras partes da afirmação estão corretas. Contudo, a terceira depende do que se entende como Igreja.

⁴⁵ Alguns líderes religiosos agem como Pedro agira: assumem uma postura satânica (Mc 8,31-33) e traem a Jesus (Mc 14,29-31; 66-72). Contudo, o confronto de Jesus a estes não é meramente de condenação, mas um chamado ao amor verdadeiro e ao ministério genuíno (Jo 21,15-17), livre de máscaras, sem manipulações, corrupções e traições para com Jesus e o seu Reino. Sendo, assim, luz e sal, canais da graça de Deus nos seus respectivos ambientes vitais. Mas é necessário arrependimento, conversão e, se preciso, exorcismo. Isto é, libertação do espírito e do papel de Satanás e do Anticristo. Ressaltamos também que a nossa quase generalização não está se referindo a *cada* instituição eclesiástica, a cada membro e líder religioso. Com ela, damos um panorama amplo de situações frequentes não em todos e em cada ambiente vital, mas em muitos; algo que é uma imagem recorrente, até mesmo nas mídias. Sendo também situações às quais todos estão sujeitos a se encontrarem. Além do mais, não há necessidade de incômodo com a voz protestante que se levanta diante da situação de iniquidade e degeneração, a não ser que haja um sentimento de identificação. Nesse caso, o incômodo deve ser convertido em penitência.

⁴⁶ FOGARTY, 2003, p. 100. “The basic unity of the church ‘community’ has been the parish. Large parishes, often handling hundreds of people on a Sunday, do not generally possess any real sense of community. They need to be broken down, at least functionally, into smaller, basic groups where people can relate to another and to the Lord in ways that are life giving. We often pray to God ‘who unites us in love’, but the fact is that, for much of the time, we are nowhere close to such unity-in-love at all. Unless Christians share together a vision that energises them and gives them a sense of meaning and purpose, they can very easily succumb to the idea that production, consumption and final extinction are all that there is to life”.

⁴⁷ LIBANIO, p. 116.

Nas pesquisas de Dunn, é possível compreender as diversas formas da “igreja” no Novo Testamento. Segundo o teólogo, “os círculos em volta de Jesus são melhores descritos como um movimento do que como uma comunidade”.⁴⁸ Ele afirma que não há uma divisão clara entre quem o seguia e os discípulos mais amplos (Mc 3,35), o que pode ter incluído pessoas que aceitavam a sua mensagem, mas permaneciam em casa. Além disso, sua mesa de comunhão não excluía quem não era seu discípulo.⁴⁹

Falando sobre os doze, o teólogo afirma que

não há evidência que eles foram considerados ou atuaram como funcionários constituindo uma comunidade reunida em volta de Jesus na Palestina (cf. Mt 23,8 [...]). Ademais, embora eles mesmos provavelmente experienciaram poder carismático, como é sugerido por Marcos 3,14-15; 6,7 e paralelos; Lucas 10,17-20, esses charismas não foram dados para o serviço ou edificação de comunidade, mas para capacitá-los para compartilhar da missão de Jesus.⁵⁰

Segundo Dunn, com Paulo temos uma visão de uma comunidade carismática. A comunidade, o corpo de Cristo, é pensada por meio da experiência compartilhada e das manifestações do Espírito, em atos de serviço e palavras. A autoridade da igreja está no apóstolo e nos dons, que devem ser avaliados pela tradição do evangelho, do amor e do bem da igreja.⁵¹ Para ele, “quando Paulo fala que os crentes coríntios ‘se reúnem na igreja’ (1 Coríntios 11,18), ele não pensou em ‘igreja’ como lugar (‘em um edifício’). Ele pensou, antes, *nos próprios indivíduos se reunindo para ser igreja, como igreja*. ‘Igreja’ denotava *pessoas*, não lugar.”⁵² Aliás, comentando sobre a igreja de Coríntios (1 Co 12,17), Dunn ainda destaca que, pelo menos nas suas primeiras cartas, quase sempre igreja se refere à *igreja local* reunida em um lugar, aos cristãos que se reúnem ou vivem em um lugar, e não a um corpo universal. O autor avisa que não devemos enfatizar isso, como se Paulo tivesse pensado apenas em comunidades cristãs independentes e isoladas, mas defende que o apóstolo pensa no corpo de Cristo manifestado em cada local, não sendo dependente de outras.⁵³ Dunn ainda afirma que Paulo usa

⁴⁸ DUNN, 1997, p. 81. “the circles around Jesus are better described as a movement than a community”. O exegeta destaca, em DUNN, 2009, p. 215, que na diversidade e divergências das primeiras comunidades, o ponto de unidade consistente entre elas é Jesus e a fé nele.

⁴⁹ DUNN, 1997, p. 80-81.

⁵⁰ DUNN, 1997, p. 81. “there is no evidence that they were regarded or acted as functionaries constituting a community gathered round Jesus in Palestine (cf. Matt. 23.8 [...]). Furthermore, although they themselves probably experienced charismatic power, as is suggested by Mark 3.14f.; 6.7 pars.; Luke 10.17ff., these charismata were not given for the service and upbuilding of community, but to enable them to share in Jesus’ mission”.

⁵¹ DUNN, 1997, p. 359.

⁵² DUNN, 2017, p. 208.

⁵³ DUNN, 1997, p. 262-263; DUNN, 2017, p. 207-208. É nas Cartas Paulinas posteriores que Dunn identifica uma ideia de Igreja universal, destacando a visão da Igreja como lugar de reconciliação em Colossenses (1,18-20) e Efésios (2,13-22) DUNN, 2017, p. 207.

o termo tanto no plural, para se referir às igrejas de uma região (1 Co 16,1.9; 2 Co 8,1; Gl 1,22), quanto no singular, se referindo às de uma cidade (Rm 16,5; 1 Co 16,19; Cl 4,15; Fl 2; Rm 16,14-15: essa fala de outras igrejas, além da que se reunia na casa de Priscila e Áquila, no verso 5).⁵⁴

Relativo ao uso plural de *ekklēsia*, o exegeta defende que

Paulo evidentemente pensou em reuniões separadas, em casas ou cidades, várias em uma cidade ou região, como “igrejas” individualmente. A ideia “da Igreja” como entidade nacional ou universal ainda não ganhara expressão. Onde quer que um grupo de crentes em Jesus como Senhor se congregava (*syn-ágomai*), ali estava “a Igreja de Deus”.⁵⁵

Em relação a autoridade da igreja primitiva, Dunn aponta uma certa institucionalização sob a liderança de Tiago, após a expulsão dos helenistas, uma vez que a autoridade anterior era primariamente mais carismática e não havia um impacto institucional.⁵⁶ Na situação pós-paulina, nas pastorais, o exegeta já identifica o predomínio do ofício e da instituição, o que ele chama de catolicismo prematuro. Algo que, segundo ele, foi ignorado por João.⁵⁷ Dunn identifica no quarto evangelho uma dimensão individual do cristão. Há uma compreensão de comunidade no evangelho e na primeira epístola joanina, mas ela não é interdependente em termos carismáticos.⁵⁸

Com certeza, a responsabilidade “horizontal” recai sobre o indivíduo para amar a irmandade; nos dois escritos, como em Paulo, essa é a marca real do crente cristão (Jo 13,34s.; 1 Jo 3,10-18. 23s; 4,20s.) Mas para João o relacionamento “vertical” com Deus, o Espírito, é essencialmente assunto *individual*. Assim, em particular, há o pertencimento mútuo a Cristo, mas não a mútua interdependência nesse pertencimento: cada ovelha ouve a voz do pastor por si mesma (Jo 10,3s.16); cada ramo está ligado diretamente à videira (Jo 15,4-7). [...] ⁵⁹

Temos, assim, pelo menos no *mainstream*, um desenvolvimento: de movimento para comunidade, de comunidade para instituição. Mesmo que esse seja, no decorrer do cristianismo, mais multiforme do que linear e estático.⁶⁰ Tratando a respeito do provável tamanho das igrejas do século I, a partir dos dados literários e arqueológicos, Dunn afirma que

⁵⁴ DUNN, 2017, p. 207; DUNN, 2017, p. 207, n. 5 e 6.

⁵⁵ DUNN, 2017, p. 208.

⁵⁶ DUNN, 1997, p. 182-184.

⁵⁷ DUNN, 1997, p. 349, 359.

⁵⁸ DUNN, 2009, p. 210.

⁵⁹ DUNN, 2009, p. 210.

⁶⁰ Um estudo mais detalhado e aprofundado sobre o processo de institucionalização da igreja e a sua multiformidade é importante, mas vai além do nosso escopo. Em *Unidade e diversidade no Novo Testamento* (DUNN, 2009, p. 191-217; 253-281; 492-524), Dunn também trata a respeito da temática, falando dos primórdios

as igrejas domésticas mais antigas, na maioria dos casos, devem ter sido bastante pequenas, uma dúzia de pessoas ou vinte pessoas ao todo. E mesmo que “toda a Igreja” de uma cidade ou parte de uma cidade tenha podido se encontrar em um só lugar como igreja, podemos muito bem estar falando de apenas quarenta ou cinquenta pessoas, que não se reuniram necessariamente em um só recinto. A dinâmica da vida da igreja, da vida compartilhada dos crentes na maioria das cidades, deve ter dependido do espaço físico e até certo ponto ter sido determinada pelo espaço físico em que ela era capaz de funcionar como igreja. Nós naturalmente estamos acostumados a visualizar enormes edifícios e congregações da igreja que podem chegar ao número de centenas e até de milhares de pessoas. Assim, é importante que lembremos que *a igreja típica do século I ou seguintes da história cristã foi a reunião da pequena célula* que compreendeu em torno de vinte pessoas, e menos regularmente até cerca de cinquenta pessoas. Isso é importante, já que agora estamos bem conscientes de que a dinâmica social de pequenos grupos é bem diferente da dinâmica de grupos grandes. A teologia concomitante precisa levar esses fatores mais em conta do que costuma fazer. Em muitos casos, não deveríamos estar preocupados com o fato de nossas igrejas serem pequenas demais, mas como o fato de serem grandes demais!⁶¹

O fato é que a igreja, ou melhor, as igrejas do Novo Testamento, não é o que se pensa no imaginário popular quando se ouve a palavra igreja. Isso não quer dizer que instituições religiosas, eclesiásticas, não sejam importantes na sociedade. Pelo contrário, certamente são. Porém, a adesão do cristão a essas não é um critério obrigatório, condição ao seguimento de Jesus, requisito para ser cristão. O indivíduo cristão é um ser *personalista*, isto é, *relacional*. O cristão é um ser social e comunitário. O seu condicionamento está em viver em comunidade, em comunitariedade. Contudo, a Igreja de Jesus pode ser vivida e experienciada tanto dentro quanto fora das instituições⁶², sendo uma escolha dos cristãos a sua adesão ou não. Afinal, assim como o sábado, a religião e as religiões, a igreja e as instituições, entre outras coisas, são feitas para o ser humano, e não o ser humano para essas (Mc 2,27).

Em uma obra mais recente, *Jesus, Paulo e os evangelhos*, Dunn, ao entrar no assunto da Igreja no pensamento de Paulo, fala de uma eclesiologia trinitária, dando continuidade e um passo além do que havia tratado em *Jesus e o Espírito (Jesus and the Spirit)*. A continuidade é que ele fala da Igreja como o corpo de Cristo e como uma comunidade carismática, como a

de uma institucionalização gradual e de um catolicismo primitivo apenas na segunda geração do cristianismo, e não na primeira.

⁶¹ DUNN, 2017, p. 212-213.

⁶² A questão dos sacramentos é o principal argumento que os apologetas da instituição eclesiástica utilizam para a sua defesa. Porém, é importante ressaltar que nenhuma igreja detém o monopólio destes. Ademais, sem entrar na discussão de quando os atos primitivos dos cristãos se tornaram sacramentos (o exegeta britânico toca no assunto em DUNN, 2009, p. 253-281; 492-524), certamente nenhum cristão negaria que o Evangelho é mais importante do que qualquer prática “sacramental”, como o batismo (1 Co 1,17). Parafraseando o embate de Jesus com os fariseus, a respeito de suas práticas “sacramentais”: “Ai de vocês, líderes religiosos e membros, cristãos hipócritas! Porque vocês frequentam igrejas, dão o dízimo, batizam e ceiam, mas negligenciam os preceitos mais importantes do Evangelho: o amor, a humildade e a comunhão/o compartilhar do Espírito” (Mt 23,23).

comunhão, como a experiência compartilhada do Espírito. O passo além é que ele introduz a ideia de Igreja como a Igreja de Deus.⁶³

Dunn afirma que o uso do termo *ekklēsia* na LXX como tradução de *qahal YHWH/Israel*, assembleia de YHWH/Israel, foi determinante no uso de Paulo para dizer a Igreja ou as igrejas de Deus (Singular: 1 Co 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; 2 Co 1,1; Gl 1,13. Plural: 1 Co 11,16; 1 Ts 2,14; 2 Ts 1,4). Segundo o exegeta, o uso não é original de Paulo, algo implícito quando o apóstolo fala das igrejas da Judeia (Gl 1,22). Além disso, defende que a sua utilização tem uma intenção de dar corpo a uma compreensão mais teológica do que política, significando “estar *em continuidade direta com Israel*, o Israel chamado (*ek-kalein*) por Deus para ser seu povo no mundo. Ser ‘a Igreja de Deus’ significava estar em sintonia com o desígnio de Deus para o seu povo desde o tempo em que ele o chamou pela primeira vez para ser seu povo”.⁶⁴

Segundo Dunn, o corpo de Cristo é o equivalente comunitário ao estar em Cristo, principal aspecto de identidade para Paulo. Citando Rm 12,5 e 1 Co 12,12.27, o exegeta defende que “estar ‘em Cristo’ é ser um membro do ‘corpo de Cristo’”.⁶⁵ Para o exegeta, esta imagem tem como fonte a metáfora do corpo que demonstra a vitalidade que a unidade possui diante da diversidade de uma comunidade, ideia já conhecida na filosofia política, como de uma cidade ou Estado tendo a imagem de um corpo. Dunn retoma a ideia filosófica de que a plebe e os patrícios deveriam permanecer em cooperação um para com os outros e que o contrário seria desastroso: membros de um corpo deixando de cooperar contra os seus órgãos. O teólogo afirma que o apóstolo Paulo tem, em 1 Co 12,14-26, a mesma preocupação, adaptando essa metáfora.⁶⁶

A assembleia cristã é um corpo, como o corpo político. Ele funciona como uma unidade *somente* pela ação dos diferentes membros em interdependência harmoniosa. No entanto, ele é diferente do corpo político precisamente porque seu traço distintivo e identificador é o de ser o corpo de Cristo. O significado disso deveria ser ponderado. Pois Paulo com efeito desloca a imagem corporativa da comunidade cristã da imagem de um Estado-nação (Israel histórico) para a de uma assembleia de cidadãos. [...] A identidade da assembleia *cristã* como “corpo”, no entanto, não está dada pela localização geográfica nem pela lealdade política nem por raça, *status* social ou gênero. Ela é dada pela sua fidelidade comum a Cristo, visivelmente expressa principalmente no batismo em seu nome e na partilha sacramental do seu corpo. A implicação é clara. Somente quando se dá primazia a essa fidelidade comum nas relações mútuas as potenciais diferenças facciosas podem ser transformadas na necessária cooperação mútua pelo bem comum. *É o compromisso comum com Cristo*, o estar “em Cristo”, *que determina o caráter comunal dos cristãos como corpo de Cristo*. [...] E se Cristo está presente na terra em seu corpo, através do seu corpo, como seu corpo, o fracasso cristão em corporificar esse fato central realmente obstaculiza e impede a presença e o ministério de Cristo em favor do mundo. [...] Assim, os cristãos

⁶³ DUNN, 2017, p. 206.

⁶⁴ DUNN, 2017, p. 207-208; DUNN, 2017, p. 207, n. 7.

⁶⁵ DUNN, 2017, p. 213.

⁶⁶ DUNN, 2017, p. 214.

também deveriam tentar assegurar que a definição do corpo de Cristo não seja confundida pelo *status* político ou por rituais tradicionais, mas permaneça determinado *em primeiro lugar e em todo tempo pelo apego de cada um dos seus membros a Cristo*.⁶⁷

Dunn ainda fala de duas palavras que Paulo introduz quando está falando da igreja, *koinonía* e *chárisma*. Primeiro, afirma que *koinonía* (2 Co 13,13), que é frequentemente traduzida como a comunhão do Espírito, tem o seu significado melhor expresso com a participação no Espírito, sendo que é a experiência de participação comum no Espírito que mantém os cristãos em unidade (1 Co 12,13; Ef 4,3-4) – a experiência compartilhada. Por fim, ele retoma a questão do *charisma*, a qual já tratamos brevemente, no último tópico do segundo capítulo. Para o exegeta, a ideia mais pontual da visão paulina a respeito do corpo de Cristo é que o apóstolo a vê como comunidade *carismática*, tendo como palavra-chave a palavra *chárisma*, que devemos a ele e que possui sua origem na palavra *cháris*. “Para Paulo, *chárisma* é aquilo que faz com que a graça se expresse, que a torne realidade concreta [...], carisma é a graça divina tornando-se efetiva e expressando-se em palavra ou ação”.⁶⁸ Para não delongarmos um assunto já tratado, nos basta saber que no pensamento paulino, segundo Dunn, que sempre que uma palavra ou uma ação expressam a graça de Deus, sendo o seu meio, ela é um carisma.⁶⁹ Aqui se encontra um grande problema dos entusiastas pentecostais: a tendência de colocar no êxtase e nas experiências sobrenaturais o fim, o objetivo, a finalidade de sua vida cristã, criando marcadores de identidade impostos como padrão sobre os demais. O *charisma* e os *charismas* são sempre o meio da graça de Deus, e não o seu fim.⁷⁰

⁶⁷ DUNN, 2017, p. 214-215.

⁶⁸ DUNN, 2017, p. 217-219.

⁶⁹ DUNN, 2017, p. 219-220.

⁷⁰ Segundo Dunn, “o entusiasta é uma figura impopular na história e teologia cristã. Ele acredita que tem sido especialmente favorecido por Deus, que o Espírito de Deus tem sido dado a ele de uma maneira mais ampla do que a outros crentes. Ele afirma experienciar Deus mais diretamente e de uma maneira mais evidente do que outros. Ele conhece a vontade de Deus e age como seu agente, prestando contas somente e diretamente a ele. O mundo é para ele uma arena em que forças sobrenaturais estão trabalhando frequentemente com efeito visível e poderoso. Habitualmente, seu entusiasmo inclui uma esmagadora convicção que a volta de Jesus é iminente e às vezes, irrompe em fala e em ação extática, particularmente no contexto de adoração comunitária. Ele é tão certo da justeza de suas crenças e ações que ele não hesitará em quebrar mesmo com a mais santificada e respeitada tradição, e cisma frequentemente gera cisma. Esse ‘retrato falado’ do entusiasta, desenhado a partir de nosso conhecimento do entusiasmo como um fenômeno histórico, enquadraria muitos dos primeiros cristãos com incrível precisão – *O cristianismo começou como uma seita entusiasta dentro do judaísmo do primeiro século!*”. DUNN, 1997, p. 157. Não há, necessariamente, problemas em ser um entusiasta. Movimentos assim sempre fizeram e sempre fará parte do cristianismo, e cada indivíduo tem a sua liberdade de crença e a sua experiência religiosa pessoal. Igualmente, não há problemas em ter experiências extáticas. Pelo contrário, elas são proveitosas se não são um fim em si mesmas, mas o meio do Reino. O grande problema é a alienação – da essência dos Evangelhos e do mundo – e o elitismo que costumam estar presentes nesses movimentos. Quando um entusiasta é um entusiasta *elitista*, ele deixa de prejudicar apenas a si próprio em sua habitual alienação, e passa a prejudicar também o outro em uma segregação e opressão espiritualista. Dunn (2009, p. 290-295, 302-308) afirma que Lucas era um entusiasta, mas não era elitista, como eram os oponentes de Paulo em Coríntios. Logo, o grande perigo dos fenômenos extáticos e entusiastas está na tendência em abraçar o espiritualismo e o elitismo, que alienam e segregam. Também tratamos

Dunn conclui que a compreensão da eclesiologia trinitária paulina teria impedido vários fracassos clássicos dos cristãos. Como o antisemitismo, por exemplo, uma vez que há na Igreja, como *Igreja de Deus*, uma continuidade com o *qahal YHWH*, o povo de Deus. Além disso, afirma que mesmo sendo a Igreja, como *corpo de Cristo*, a sua presença corporal no mundo, que essa presença é ferida e privada devido ao não reconhecimento dos cristãos de que *todos* os seus semelhantes que estão *em Cristo* fazem parte do seu corpo. Defende que a Igreja, que tem se escondido do Espírito, deve agir como comunidade carismática, sendo o corpo pelo qual a graça, dada pelo Espírito, trabalha.⁷¹

Em síntese, esta é a leitura de Dunn dos textos paulinos concernentes à Igreja:

A comunidade cristã não é, primariamente, uma entidade sociológica – o povo que se reúne de domingo a domingo (menos ainda a instituição na esquina); *a comunidade cristã existe apenas na interação viva do ministério carismático, nas concretas realizações da graça, no próprio ser e fazer para os outros (não simplesmente para si mesmo) em palavras e ações.*⁷²

Posteriormente, temos uma outra visão em relação à Igreja. Panikkar defende que a Igreja apenas começou a ser vista com uma imagem parecida com uma instituição civil em razão das polêmicas socioeclesiais predominantes no embate entre Reforma e Contra Reforma. Mesmo que tenhamos visto que nos primórdios não fora bem assim, o teólogo católico afirma que era praticamente unânime a visão da igreja universal nos primeiros quinze séculos. O autor destaca que essa compreensão mais tradicional acerca da igreja, como o mistério do universo, foi resgatada no Vaticano II, e que com isso a igreja demonstra sua consciência de ser o local em que o Espírito Santo está ativo.⁷³

Algumas considerações e citações que Panikkar faz são dignas de nota:

Aquino resume o entendimento tradicional da igreja, dizendo: ‘*Corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius*’ (O corpo da igreja é constituído pelo povo que existiu desde o começo do mundo até o seu fim [*Sum. Theol.* III, q.8, a.3]). [...] Na formulação ousada de Tertuliano, a igreja é “o corpo das três pessoas da Trindade,” e “onde quer que os três estejam, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, lá está a igreja que é corpo dos três” (*Ubi tres id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est*). Quando

dessa questão em VASCONCELOS, Henrique Mata. Marcadores de identidade e o pentecostalismo: a marginalização em movimento entusiastas. *Anais do 32º Congresso da Soter: Decolonialidade e práticas emancipatórias*. Belo Horizonte: Soter, 2019. p. 140-144.

⁷¹ DUNN, 2017, p. 222-223.

⁷² DUNN, 1997, p. 297. “Christian community is not primarily a sociological entity – the people who come together Sunday by Sunday (far less the institution at the corner); *Christian community exists only in the living interplay of charismatic ministry, in the concrete realizations of grace, in the actual being and doing for others (not simply for oneself) in word and deed*”.

⁷³ PANIKKAR, 2016, v. 3/2, p. 269.

Orígenes (PG 12.841) e São Cipriano (PL 4.503), em meados do terceiro século, formularam a célebre declaração *extra ecclesiam nulla salus* (fora da igreja não há salvação) – que encontrou aceitação praticamente universal até há pouco tempo – *ecclesia* era entendida como *locus salutis* (o lugar da salvação), de modo que onde quer que ocorra salvação, lá está a igreja. “Onde Jesus Cristo está, lá está a igreja católica,” sustentou Inácio de Antioquia (*Ad smyrnaeos* VIII.2; PG 5.713). Essa compreensão cósmica e soteriológica é o significado primário da palavra grega *katholikê* – a igreja que coexiste com o universo. Seria equivocado identificar essa igreja diretamente com uma instituição, conforme Pio XII deixou claro. [...] Reduzir a igreja a uma igreja visível ou oficial ou a um fenômeno simplesmente histórico constituiria uma interpretação “microdóxica”. A igreja é a “esposa de Cristo”, ou, como disse Irineu, o lugar do Espírito: “Onde o Espírito está, lá está a igreja”.⁷⁴

Chegamos em uma visão da Igreja tanto local quanto expandida no espaço e no tempo: cada comunidade de Jesus é uma Igreja, uma encarnação de Cristo, que compartilha da mesma existência que as demais. Em outras palavras, cada “micro-Igreja”, em suas diversidades, fazem parte da “macro-Igreja”, em unidade. Onde o Espírito, onde a Trindade está, onde há salvação, onde a graça de Deus é manifestada, onde acontece a trinitariofania, ali está uma/a Igreja, um/o palco do amor divino e da alteridade divino/humana. A Igreja e suas formas sempre serão diversas, mas idealmente, uma/a Igreja, uma/a comunidade de Jesus Cristo, na contemporaneidade, dentro ou não de uma instituição, é um encontro do movimento reunido em volta de Jesus com a comunidade pensada por Paulo e por João: pessoas compromissadas com o Reino de Deus, que vivem e manifestam, nelas e através delas, a graça e o amor divino, mas com a sua individualidade, com o seu relacionamento pessoal com Deus preservado. Ser igreja é viver a alteridade, a comunidade trinitária, viver a trinitariofania divina em comunidade.

3.3 A crise de destino e o caminho do profeta escatológico

Na contemporaneidade, juntamente com a crise existencial e a comunitária, temos também uma crise de destino. O ser humano necessita ver um propósito em sua vida, um alvo

⁷⁴ PANIKKAR, 2016, v. 3/2, p. 270. “Aquinas summarizes the traditional understanding of the church, saying, ‘*Corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius*’ (The body of the church is constituted by the people who existed from the beginning of the world until its end [*Sum. Theol.* III, q.8, a.3]). [...] In Tertullian’s bold formulation, the church is ‘the body of Trinity’s three persons,’ and ‘wherever the three are, that is to say, the Father, the Son, and the Holy Spirit, there is the church which is the body of the three’ (*Ubi tres id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est*). When Origen (PG 12.841) and St. Cyprian (PL 4.503), toward the middle of the third century, formulated the celebrated statement *extra ecclesiam nulla salus* (Outside the church there is no salvation) – which found virtually universal acceptance until a short time ago – *ecclesia* was understood as *locus salutis* (the place of salvation), so that wherever salvation occurred, there was the church. ‘Where Jesus Christ is, there is the catholic church,’ maintained Ignatius of Antioch (*Ad smyrnaeos* VIII.2; PG 5.713). This cosmic and soteriological understanding is the primary meaning of the Greek word *katholikê* – the church that coexist with the universe. It would be misleading to identify this church directly with an institution, as Pius XII made clear. [...] To reduce the church to a visible or official church or to a simple historical phenomenon would constitute a ‘microdoxic’ interpretation. The church is the ‘spouse of Christ’, or, as Irenaeus said, the place of the Spirit: ‘Where the Spirit is, there is the church’”.

final no qual possa mirar e caminhar em sua direção. Isto é, o indivíduo necessita, para caminhar e direcionar a sua vida, de um estado/lugar futuro, uma realidade melhor. O humano precisa de esperança para viver.

Entretanto, a esperança tem uma dimensão dupla na nossa vida. Primeiro, ela é uma dimensão ilusória da vida humana. Por meio dela almejamos situações e sonhos que, muitas das vezes, não são alcançados. Basta olhar para a esperança escatológica do judaísmo e do cristianismo: a espera dos judeus pelo dia escatológico em vida, que com o seu fracasso, se transformou na esperança apocalíptica; a espera dos cristãos primitivos – e de muitos atualmente – pela *parousia* de Cristo antes de sua morte, o que não ocorreu da forma esperada.⁷⁵ Porém, além do almejado e não realizado reino de Deus futurista e idealista, não é apenas no judaísmo e no cristianismo que encontramos esperanças ilusórias: doutrinas políticas como o comunismo e o anarcocapitalismo, ideias utópicas como a extinção da desigualdade social ou de uma sociedade com a “pureza moral” idealizada por reacionários, fazem parte das grandes (des)ilusões humanas. Porque está voltada para o futuro, a esperança é vista como alienação.⁷⁶

No entanto e em segundo lugar, esses sonhos humanos são necessários para que a vida humana continue, para que o ser humano continue a caminhar buscando alcançar o seu sonho, o seu destino. A própria realização mostra a força e necessidade da esperança. Quando uma pessoa que possui um sonho o alcança, caso ela não tenha outro alvo, um vazio pode se chegar à sua existência, pois a pós-realização traz um estado de ociosidade. Por isso a esperança, mesmo que não se realize um dia, provém propósito, caminho e força para o indivíduo.

Segundo Frankl, sem crença no futuro, em situações extremas, a pessoa “perde o apoio espiritual, sucumbe interiormente e decai física e psiquicamente.”⁷⁷ Falando dos fenômenos psicológicos dos cativos dos campos de concentração, ele mostra a relevância de olharmos e de termos um alvo no futuro, o que pode reconstruir o interior da pessoa em extremos exteriores.⁷⁸

A maioria dispunha de algo que os sustentava, e geralmente se tratava de um pedaço de futuro. Não deixa de ser uma peculiaridade do ser humano que ele somente pode existir propriamente com uma perspectiva futura [...]. Nos momentos difíceis de sua existência, ele sempre de novo se refugia nessa dimensão futura. Muitas vezes, isso pode tomar a forma de um truque.⁷⁹

⁷⁵ Ao nosso ver, a *parousia* se realizou de outra forma, pois a presença do Espírito é a realização da *parousia*.

⁷⁶ Acerca da visão corrente da esperança, Libanio afirma que “A. Comte-Sponville [, filósofo francês,] explicita claramente como a esperança não passa de alienação, porque está voltada para o futuro”. LIBANIO, p. 124.

⁷⁷ FRANKL, 2020, p. 98.

⁷⁸ FRANKL, 2020, p. 97.

⁷⁹ FRANKL, 2020, p. 97.

A esperança pode até ser um truque, uma ilusão, mas precisamos dela. Ademais, o futuro não pode solapar o presente e a sua importância, e vice-versa; e, é claro, o passado também está incluído nesta dinâmica. O olhar demasiado sobre um desses – passado, presente e futuro – pode alienar a pessoa dos outros. Em movimentos entusiastas, por exemplo, a tendência é focar demasiadamente no futuro e tirar a importância do presente, em uma espécie de transcendência negativa, na qual o mundo e a vida presente são até mesmo vistos como irrelevantes e malignos.

Os entusiastas têm uma tendência ao que o jesuíta Ulpiano Vázquez-Moro chama de espiritualismo:

É por isso que uma teologia que deseje ser cristã não poderia deixar de ser crítica diante do fenômeno, constatável em nossa Igreja, da volta triunfante do espiritualismo. O espiritualismo é uma malformação da espiritualidade que o torna incapaz de qualquer relação com a teologia. Multifacetado, na entranha de todo espiritualismo há uma aversão pela condição humana; um desespero que o impele a desertar a realidade do mundo (e a não muito longo prazo a realidade da Igreja) almejando outra condição. Mas, esse anseio escatológico não nasce da misericórdia, nasce da rejeição. Esse é o motivo pelo qual o *espiritualismo*, que contrapomos à *espiritualidade*, não pode nem quer articular-se honestamente com nenhuma teologia cristã viva. Mesmo que utilize estrategicamente a máscara da ortodoxia, na verdade ele é por essência *gnóstico*. Averso à “filantropia” do Criador que se manifesta no fato de, na encarnação do Filho, assumir a criatura com a qual se autocomunica pelo dom do Espírito. [...] A necessidade de evasão que o espiritualismo anseia faz com que ele procure uma saída, não a páscoa do próprio amor, querer e interesse, mas uma saída de qualquer situação de compromisso com o outro humano. É nessa fuga do amor e nesse desabamento em si mesmo que o espiritualismo mostra a diferença radical com a experiência da vida no Espírito.⁸⁰

Nesse ponto, podemos vislumbrar como a dupla dimensão escatológica que encontramos na experiência religiosa de Jesus pode iluminar a nossa vida. Como vimos anteriormente, em sua esperança pelo Reino de Deus encontramos a dimensão do já e do ainda-não. Isto é, o Nazareno tinha uma esperança em relação ao futuro. Porém, por causa da presença do Espírito escatológico em sua vida, tinha a certeza de que o Reino já se fazia presente. Claramente, o Reino de Deus foi o propósito mor de sua vida: mesmo *se* considerarmos que ele foi frustrado em sua esperança no findar de sua vida, o Reino deu significado tanto ao caminho em direção ao futuro quanto e, principalmente, à sua vida *presente*. Além disso, Jesus não menosprezou o passado, as tradições que o precederam. Pelo contrário, apesar de discontinuidades, ele deu continuidade a essas.

Por isso, além da filiação divina e da graça e do amor na vida comunitária, a vida do cristão, do discípulo de Jesus, é marcada pela busca pelo Reino de Deus e pela presença do Espírito que nos direciona em relação a esse. Dando, assim, significado ao *presente* e caminho

⁸⁰ VÁZQUEZ-MORO, Ulpiano. Padecer e saber. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, Sup. 1, p. 13-17, jan./abril, 2016. p. 16-17. *itálico* nosso.

significante ao futuro.⁸¹ Por isso, conforme Dunn destaca na teologia paulina, é o Espírito que determina a conduta diária do cristão, uma vez que este é caracterizado como alguém que anda, é guiado e controlado pelo Espírito (Rm 8,4.14; Gl 5,16.18.25).⁸² Também é graças ao Espírito e ao amor que ele derrama nos nossos corações que a esperança não nos decepciona (Rm 5,5).

Vida no Espírito que é vivência de amor e expressão do amor; vida no Espírito que é, ao mesmo tempo, experiência espiritual e ética. Perceber nos “sofrimentos do tempo presente” e em nossos próprios gemidos os “gemidos inefáveis” do Espírito (Rm 8,18.23.26) é a condição da verdadeira espiritualidade cristã. A espiritualidade cristã assim entendida é incontrolável pela teologia, que dela deve aprender a experiência que nos prova e que nos dá a prova da presença do Cristo em nós. É do próprio Jesus que se diz que “pelo que sofreu (*epathen*), aprendeu (*emathen*) a obediência” (Hb 5,8).⁸³

Assim como a questão da filiação, não há necessidade de prolongar o nosso ponto atual. Logo e por fim, trataremos sobre a crise de diálogo.

3.4 A crise de diálogo e a Trindade desconhecida

Em 1964, Panikkar escreveu uma obra chamada *O Cristo Desconhecido do Hinduísmo*. Segundo o autor, em inúmeras vezes o livro foi mal-entendido, como se ele estivesse falando sobre um Cristo desconhecido pelos hindus e conhecido pelos cristãos. No entanto, o título é um paralelo ao Deus desconhecido pronunciado por Paulo em Atos 17,23. Como afirmado por Panikkar, os cristãos não possuem o monopólio do conhecimento de Cristo. O autor fala do Cristo dos hindus, um equivalente homeomórfico do Cristo dos cristãos, que possui funções semelhantes, mas que não tem e nem precisa ter o nome grego utilizado pelos cristãos.⁸⁴

Na narrativa no capítulo 17 dos Atos dos Apóstolos, a partir do versículo 15, lemos a respeito da chegada de Paulo em Atenas e a sua reação diante dos ídolos daquele povo. No versículo 22 ao 31, tomando como partida um altar com a inscrição “Ao Deus desconhecido”, Paulo anuncia a respeito do Evangelho do qual havia experimentado. Certamente, os atenienses não conheciam esse Deus que lhes era desconhecido e, agora, anunciado.

Já os cristãos possuem uma tendência bem ambiciosa de saberem e compreenderem uma suposta verdade absoluta, certeza que abarcaria toda a realidade. Contudo, assim como os gregos não conheciam o Deus que lhes foi anunciado, os cristãos não conhecem toda a realidade

⁸¹ Conforme Frankl, o passado está salvo e seguro, e também é fonte de sentido. FRANKL, 2020, p. 57, 107-108.

⁸² DUNN, 1997, p. 222.

⁸³ VÁZQUEZ-MORO, v. 48, Sup. 1, 2016, p. 17.

⁸⁴ PANIKKAR, 2016, v. 3/2, p. 253.

do Cristo em quem professam a sua fé, tampouco conhecem os outros “Cristos”, que possuem outros nomes. Além disso, a crença cristã não dá conta de todo o Mistério trinitário. Nem da Trindade cristã e nem de outras “Trindades”.

A Trindade desconhecida aos cristãos é relatada pelo missionário luterano Walter Sass, em um artigo intitulado *O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário*. O luterano relata no texto parte do seu relacionamento com os povos indígenas Deni e Kulina, no Amazonas, e sobre a sua experiência de ver a Trindade cristã presente ali. O pastor afirma que “só pode haver um único criador do mundo” e relata que, os Deni “têm Tamaku e Kira. Tamaku e Kira foram criados por Sinukari. Sinukari é o mesmo Deus dos cristãos”. Por isso, quando foi indagado pelos Kulina e pelos Deni, ao descobrirem que ele era pastor, a respeito do batismo de crianças, respondeu-lhes que “a Igreja [dele] não existe em Carauari. Não é bom dividir um povo com muitas religiões diferentes. Deus (Sinukari, Tamaku e Kira) está presente entre os Deni desde o início do mundo. Ele é o mesmo Deus das igrejas cristãs”.⁸⁵

Segundo os Deni, apenas os irmãos Tamaku e Kira sobreviveram a um dilúvio e criaram os seres humanos, os bichos e as plantas. Outros mitos estão bem vivos entre eles, como o surgimento do dia, da noite, do mundo, do paraíso, da água, do fogo, das pragas, das plantas com propriedades diversas, etc. Sass relata que um dia Tunavi Deni se assentou ao lado da sua rede e contou-lhe a respeito de Kapihava, o primeiro pajé mitológico e a sua busca por água. “Não existia água na terra. Depois de uma longa caminhada em direção ao sol, encontrou um sapo grande, turatura, que pediu ao pajé que ele o matasse para obter água. Ao matar o sapo, surgiram os primeiros rios, o Cuniuá, o Xeruã, o Purus, o Juruá, o Solimões, o Negro [...]”. Relata ainda que, algumas vezes, Tunavi se referia ao pajé pelo nome de Kapihava, e em outras, o chamava de Jesus.⁸⁶

Sass descreve a sua lembrança, nesses momentos, de suas leituras bíblicas a respeito do Deus trinitário “já presente no meio deste mundo antes que o missionário tivesse chegado”. Da presença de Jesus entre os pequeninos, sobre o reino que havia sido preparado desde a fundação do mundo (Mt 25,34), a respeito de Jesus que afirma o “Eu sou” antes mesmo que Abraão fosse (Jo 8,58), de Hebreus que afirma que Deus havia falado várias vezes e de vários modos, e que agora falou pelo Filho, pelo qual criou os mundos (Hb 1,1-2), do Cristo em que tudo foi criado (Cl 1,16) e da presença do Verbo no início do mundo no prólogo joanino (Jo 1). Para Walter Sass, o relacionamento humano está repleto do Espírito Santo, “como também todos os sinais

⁸⁵ SASS, Walter. O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 73-81, 2004. p. 73-74.

⁸⁶ SASS, 2004, p. 74-75.

de solidariedade desinteressada, toda comunhão, surgida de amor entre pessoas humanas que não fica restrita a si mesma, sem o conhecimento prévio de Cristo”. O missionário relata que foi evangelizado pelos povos indígenas ao ver a vida comunitária deles, a despreocupação com o acúmulo de bens e a relação diferente entre eles e a natureza.⁸⁷

Refletindo sobre a motivação do seu diálogo e da sua convivência com os povos indígenas, Sass responde que a sua

motivação é o primeiro missionário, o Deus trinitário, criador do mundo e de todos os povos (Pai), o Verbo Libertador, que se tornou homem para ficar perto da realidade dos últimos cantos do mundo (Filho), e o comunicador, intérprete, tradutor, exegeta, a fantasia de Deus (Espírito Santo), que quer uma humanidade sem muros e fronteiras com um espírito derramado sobre toda a carne (Jl 3.1). Desde o início do mundo há um diálogo entre Pai, Filho e Espírito Santo. O mundo é levado para dentro desse diálogo através do Filho Jesus Cristo, o Verbo de Deus que se fez carne. O Pai manda o Filho, que manda o Espírito Santo, numa relação dinâmica desde o início do mundo, um diálogo para dentro e para fora.⁸⁸

Nota-se no relato desse pastor luterano o intuito de compartilhar da vida, de aprender e de comungar com os nossos povos irmãos, detentores ainda da luz de nossos ancestrais ameríndios. Em um movimento de *kenosis*, podemos ver, mesmo que brevemente, a riqueza dos equivalentes homeomórficos indígenas e a beleza de suas mitologias, assim como são belas as mitologias cristãs encontradas nas Escrituras e na história do cristianismo. No entanto, existe um perigo de reduzir ou minar o mistério de uma religião ao identificá-la ou sintetizá-la com uma outra. Mais importante do que uma síntese, é o ouvir e o falar, o apreender e o ensinar, sem a necessidade de se converter ou de fazer do outro um convertido; nem de sintetizar a sua própria religião à do outro, e vice-versa. Por isso, se faz necessário refletir um pouco mais sobre o Divino, o Mistério do mundo, e a nossa relação com ele.

É claro que, para nós cristãos, o que ocorreu em Jesus Cristo é único. Da mesma forma que cada religião, que cada cultura tem a sua singularidade, ricos mistérios da vida religiosa. Para os mulçumanos, o que ocorreu com o profeta Maomé também é único, assim como é Alá. Sinukari é único para os Deni. E assim se dá em outras religiões que, em nossa ignorância, por ora, ainda desconhecemos. Contudo, mesmo com boa motivação, identificar meramente todas essas divindades e outras respectivas a cada religião, a cada cultura, em uma só, pode ser algo desrespeitoso ou até mesmo depreciador, tanto para a nossa quanto para a religião do outro.

⁸⁷ SASS, 2004, p. 75

⁸⁸ SASS, 2004, p. 76.

Há um Mistério do mundo que se faz presente em toda vida, no cosmo. Conforme afirma Panikkar, mesmo não gostando desse termo, as “religiões, de uma maneira ou de outra, lidam com o Absoluto.”⁸⁹ E ainda afirma que

estritamente falando, o Absoluto contém uma contradição interna: apenas pode ser compreendido como um conceito limite. Somente podemos pensar no Absoluto em relação a nós mesmos, logo, ele não é de fato o tão chamado ab-soluto, mas sim o outro polo do “relativo”, e nesse sentido está presente igualmente em tudo que é relativo, de modo que se Deus é realidade absoluta, então ele não pode ser deixado de fora da vida diária e nem da tecnocracia.⁹⁰

Não existe uma realidade somente por si e apenas em si mesmo, um Absoluto a rigor; um ser que seria apartado e isolado, alienado e abstrato de todo o resto. Quando se fala em Deus, já está implícito na palavra que existem teístas e fiéis, pessoas que possuem uma relação com a divindade. Isto é, Deus é Deus porque há pessoas crentes, que acreditam na sua existência e que se relacionam com ele. Sem seres humanos (teístas), Deus não seria Deus, mas apenas uma Entidade absorta, um Absoluto. Se falamos de Criador, falamos de criaturas, e assim por diante. O Mistério do mundo está presente no mundo e, se falamos dele, é porque há uma percepção humana dele.

Como vimos anteriormente, Palamas faz uma distinção entre a essência e as energias de Deus: não podemos conhecer a Deus por meio da sua essência, mas somente pelas suas energias – seu divino poder, suas manifestações, operações, atividades – comuns entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Para ele, tanto a essência quanto as energias trinitárias fazem parte de Deus (DOB, n. XLI).⁹¹

Quando dizemos que não conhecemos a essência de Deus, estamos humildemente reconhecendo que não conhecemos plenamente o “Absoluto” – se é que esse termo é apropriado – que está relativo a nós, o Mistério do mundo que nos escapa, que em sua imanência se transcende. O Cristo encarnado, o Espírito em nós, o Deus Pai que nos abraça, fazem parte da nossa experiência cristã das energias trinitárias do Mistério do mundo que se desvelou e ainda se desvela dessa maneira. Contudo, essa essência de Deus, o Mistério do mundo, se manifesta e opera por meio de suas energias em todo o cosmo. Por isso, o encontro com os nossos irmãos

⁸⁹ PANIKKAR, Raimon. *Religion and religions*. New York: Orbis, 2015. (Opera omnia, 2). p. 285. “Religions, in one way or another, deal with the Absolute”.

⁹⁰ PANIKKAR, 2015, v. 2, p. 287-288. “Strictly speaking, the Absolute contains an internal contradiction: it can only stand as a concept of the limit. We can only think of the Absolute in relation to ourselves, so that it is not in fact the so-called ab-solutus, but rather the other pole of the “relative”, and in this sense it is also present in all that which is relative, so that if God is absolute reality, then He cannot be left out of daily life nor of technocracy”.

⁹¹ BARBOSA, 2018, p. 37-38.

e irmãs de outras religiões deve ser realizado com respeito e zelo. Até a nossa Trindade desconhecida é por nós cristãos, e falamos de Trindade porque a nós o Mistério do mundo, que está presente em todo o cosmo e em todos os seres, foi assim desvelado.

Sass ainda defende que

o diálogo mútuo seria descobrir a palavra universal de Deus, manifestado em Cristo, preexistente em todas as religiões, em todas as culturas, cada uma delas em sua integridade. O diálogo é possível porque nenhuma cultura (a religião faz parte da cultura) consegue se fechar totalmente para o seu próprio futuro. Em cada cultura existe uma abertura para experiências transculturais. Os povos indígenas mostraram e mostram ao longo da história a capacidade de ficarem abertos para o novo sem perderem a sua identidade.⁹²

Embora ainda em uma mentalidade inclusivista, o luterano descreve bem como deve ser a postura humana em interface com os outros humanos. O caminho humano e o caminho cristão em direção ao outro deve ser em respeito e curiosidade, em abertura ao diálogo e sem medo de perder a própria identidade. Afinal, na breve aventura da vida, a riqueza está no ser quem nós somos, mas estando sempre ao lado do diferente. Até porque, mesmo que seja de outra maneira, todos nós experimentamos, ou pelo menos podemos experimentar, do Mistério do mundo.

Tratando a respeito da dimensão ecumênica do evangelho de Paulo, que é pautada unicamente pela fé em Jesus Cristo (Gl 2,16)⁹³, Dunn afirma que:

Fato é que os cristãos de hoje encontram-se em maior ou menor intensidade em uma posição similar à de Pedro e dos demais cristãos judeus. Eles efetivamente dizem aos conterrâneos crentes: “Não podemos nos sentar à mesma mesa que vocês; há certas coisas que não podemos fazer com vocês, porque vocês não reconhecem tradições e rituais que consideramos centrais à nossa própria identidade como cristãos”. E eles efetivamente atribuem às suas tradições e crenças distintivas *a mesma importância que ao próprio evangelho*, a mesma importância que a [*sic*] fé em Cristo, a mesma importância que ao estar em Cristo. Eles negam Paulo frontalmente: eles afirmam com suas ações que a pessoa *não* é justificada somente pela fé, mas tem de observar também certas obras da tradição. Eles tomam partido por Pedro e, como Pedro, deturpam e abandonam a verdade do Evangelho. Eles realmente pensam que Paulo os elogiaria por sua relutância em sentar à mesma mesa que seus conterrâneos cristãos, à mesa do nosso Senhor, à *Sua* mesa? Penso que não. Penso, antes, que diria com as palavras de João Wesley: “Se teu coração bate como o meu de amor por nosso único Senhor, então dá-me tua mão”, sentemo-nos e comamos juntos, levantemo-nos e adoremos juntos, partamos juntos e juntos difundamos a boa-nova de Jesus Cristo.⁹⁴

A vida cristã deve ser pautada pela humildade e cordialidade, baseada simplesmente no amor por e na fé em Jesus. Como consequência, nós cristãos somos chamados a viver em

⁹² SASS, 2004, p. 80.

⁹³ DUNN, 2017, p. 204.

⁹⁴ DUNN, 2017, p. 204-205.

comunhão com toda a irmandade cristã. Indo além do ecumenismo, a busca por viver em amor, paz e justiça, assim como também a humildade perante o Mistério do mundo, devem colocar a humanidade de mãos dadas, em uma mesa de comunhão: a mesa da comunhão humana e religiosa. Pode-se argumentar que com a vida de Jesus só temos base para falar de um ecumenismo cristão. Porém, a sua vida em nós e a ética que ela causa, nos coloca em uma postura de humildade e abertura ao outro e ao mundo, sem perder a nossa identidade. Aliás, a partir da Trindade e de sua trinitariofania, da experiência humana de suas energias, o cristão sabe que o seu dever é ser, por meio de suas ações e palavras, canal da graça na grande mesa da humanidade.

CONCLUSÃO

Com o objetivo de estudarmos a ligação entre a cristologia e a pneumatologia, focamos o nosso estudo na própria vida de Jesus, pois entendíamos que nela encontraríamos um fecundo local para vermos essa dinâmica. Assim, iniciamos a nossa pesquisa com o intuito de compreendermos a experiência religiosa e carismática de Jesus e, conseqüentemente, o seu relacionamento com o Espírito Santo e com o Pai. A intuição era que, em uma aproximação, poderíamos ouvir a resposta de Jesus a respeito de quem ele era e também de quem ele pensava ser o Espírito e o Pai. Aliás, suspeitávamos que o lugar mais apropriado para contemplarmos a Trindade era na própria vida de Jesus Cristo, na sua relação com as energias divinas do Pai e do Espírito. A nossa principal hipótese era de que a experiência religiosa do Nazareno podia servir como que um espelho, um exemplo para a nossa própria vida concreta, em um mundo que causa em nós diversos conflitos, e para as nossas relações com as energias trinitárias, com a trinitariedade. Concluimos que as nossas suspeitas e intuições realmente trouxeram frutos proveitosos no estudo. Partindo do mistério desvelado e *revelado* na experiência religiosa de Jesus, refletimos sobre o mistério continuamente desvelado e *revelado* na nossa própria experiência religiosa, o que traz sentido para a nossa vida cristã.

No primeiro capítulo, começamos o nosso percurso investigativo partindo de noções teológicas que se mostram problemáticas: o cristomonismo, o pneumatomonismo e o teomonismo, assim como a excessiva abstração da teologia e a marginalização da história, da experiência religiosa e da espiritualidade na reflexão teológica. Compreendemos que na fé cristã há algo que chamamos de mistério divino: mesmo conhecendo no sentido de provar, conviver e se relacionar, não conhecemos o Deus trinitário como um especialista que domina uma disciplina acadêmica. Constatamos os avanços alcançados pela busca do Jesus histórico que, entre pontos positivos e negativos, deram a merecida importância para o aspecto histórico. Vimos, igualmente, os limites e as falhas que encontramos nessas pesquisas, como a tendência de tentar afastar de Jesus aspectos que faziam parte de sua vida e de sua cultura, como o judaísmo contemporâneo, sobretudo na busca por um *Jesus distintivo*. Com a contribuição de Dunn, constatamos que, estritamente falando, não há a possibilidade de encontrarmos o *Jesus histórico*, como que um objeto empírico. Porém, é possível aproximarmos do *Jesus das histórias*, que foi lembrado e transmitido pela tradição. Logo, não podemos descartar as tradições e os testemunhos dos Evangelhos, nos quais encontramos o *Jesus característico*, que é real e histórico. Com o autor, vimos também a importância da tradição oral no ambiente vital dos primeiros cristãos.

No centro da nossa pesquisa, no segundo capítulo, dialogamos com Dunn a respeito da experiência religiosa e carismática de Jesus, a partir de sua pesquisa exegética. Nesse diálogo, fomos capazes de ver que Jesus tinha uma convicção existencial de que era filho de Deus, essa que partiu de suas percepções sobre a sua relação com Deus e que lhe deu a liberdade de chamá-lo de Pai. Além deste senso de filiação, Jesus experimentou, agindo nele e por meio dele, o Espírito escatológico que fazia parte da esperança do seu povo, pelo qual tinha a certeza de ser portador de uma competência divina que lhe dava autoridade para atuar e realizar o seu ministério, como o ungido de Isaías 61. Finalmente, notamos que Jesus foi um carismático e pneumático, um homem do Espírito, um homem espiritual. Não apenas em termos de experiências sobrenaturais ou de êxtase, a qual pode até ter tido alguma. Mas especialmente no sentido do pensamento paulino, como alguém que era um canal da *graça divina*, que atuava em prol dos seus próximos.

No final da pesquisa, no terceiro capítulo, notamos que as dimensões da experiência religiosa de Jesus trazem contribuições para pensarmos algumas crises que os cristãos atravessam hoje em dia, como a crise de sentido e de significado, de vazio e de identidade existencial, de senso comunitário e de pertencimento, de destino e de diálogo. A experiência do Espírito e do Pai na vida de Jesus servem como um exemplo para a vida dos cristãos e para as suas experiências religiosas na contemporaneidade, pois nos relatos que temos de Jesus há respostas para as perguntas individuais e coletivas da comunidade pós-moderna, principalmente para o cristão que vive em tal ambiente vital. A experiência da trinitariedade, de viver a filiação divina, a vida no Espírito e segundo o seu direcionamento, a *graça* de Deus agindo por meio de nós e a esperança escatológica paradoxal, do reino que se faz presente e futuro, nos enchem de sentido e de significado. A consciência da presença do reino de Deus possibilita que (com)partilhemos da vida no Espírito, por meio da *graça divina*. Além do mais, nesse relacionamento está presente Jesus Cristo, que não somente nos deu um exemplo e um espelho com a sua própria vida e missão, mas que também continua vivendo dentro de nós e por meio de nós e no meio de nós. A percepção, o sentimento e a consciência desses sentidos da vida cristã, nos dá respostas para as nossas vidas.

Dessa forma, não apenas conhecemos mais a Jesus, como por meio dele também conhecemos mais a nós mesmos. Enfim, também observamos que a dimensão apofática da Trindade desconhecida deve nos colocar em uma posição de humildade perante o outro ser humano, mesmo sendo participante de uma vertente diferente dentro da nossa tradição cristã, mas também com aqueles que estão em outras tradições religiosas. A postura cristã, em humildade, deve ser de viver a sua religião e respeitar a do outro, vivendo em comunhão e em

amor com os próximos: seja com os outros cristãos, por compartilhar, por ter no coração a mesma fé em Jesus Cristo, ou com outros povos, por compartilhar da mesma humanidade. Provamos e experimentamos espiritualmente da vida divina, mas ao mesmo tempo o Mistério trinitário deixa-nos em um estado de humildade e reconhecimento que sabemos e conhecemos muito pouco de Deus Pai, de Jesus e do Espírito Santo, embora os conhecemos *relacional e existencialmente* de maneira muito próxima.

Tratando da obra do principal autor com o qual dialogamos, James Dunn, ele nos deixou uma rica coleção a respeito dos primórdios do cristianismo. A contribuição de sua herança bibliográfica deixa caminhos abertos e propícios para a comunidade teológica brasileira. Infelizmente o autor, apesar de sua importância no exterior, ainda é pouco pesquisado no Brasil. Também infelizmente, temos poucas obras suas traduzidas para o português. A boa notícia é que há traduções de suas obras em andamento.

Alguns caminhos para pesquisas foram deixados no decorrer do trabalho. Um caminho possível é uma análise mais ampla das experiências religiosas dos primeiros cristãos, com a reflexão existencial e pastoral dos seus significados para a nossa vida. Basicamente, é o que fizemos na nossa pesquisa, mas que delimitamos à vida e espiritualidade de Jesus. Ainda em termos de experiência, um outro caminho possível é a investigação da experiência da divinização oriental, sobretudo refletida na obra de Palamas. Aliás, a sua teologia trinitária também merece ser pesquisada. Por fim, um prospectivo caminho aberto é o aprofundamento na experiência religiosa e do seu significado na vida humana. Em outros termos e especificamente, a investigação e o esquadrinho da visão da teologia contemporânea relativo à religião e ao seu papel na humanidade, em um diálogo com a psicologia da religião, por exemplo.

A vida humana e o mundo estão sempre nos desafiando. Os dilemas contemporâneos, as novidades de uma sociedade tecnológica e as crises existenciais que experienciamos desafiam a vivência do cristão, em sua individualidade e coletividade. Ainda neste cenário, em tal conturbado ambiente vital em que nos encontramos, o Mistério do mundo, a Trindade que nos é conhecida e desconhecida, nos chama a viver e compartilhar das suas energias, da graça divina, da trinitariedade, do amor em movimento. Dessa forma, na experiência cristã que podemos chamar de carismática, pneumática e trinitariedade, podemos viver a nossa humanidade em comunhão com Deus, com os nossos próximos, com nós mesmos, e com o mundo. Parafraseando a teóloga Karen Kilby, em uma citação anteriormente mencionada: “justo o suficiente, alguém poderia dizer que a Trindade é um mistério e ninguém gostaria de

negar isso. Porém, certamente é justo querer *experienciar* esse mistério.”¹ Não apenas podemos contemplar a Trindade, como também provarmos e experienciarmos esse mistério, fazendo parte da alteridade trinitária. Assim, torna-se concreta uma vida na e pela graça divina, na qual podemos ser divinizados, alcançar a nossa plenitude humana: a vida em amor.

¹ KILBY, 2010, v. 12, n. 1, p. 71. “Fair enough, one might say, the Trinity is a mystery, and no more would want to deny this. But surely it is right to want to *contemplate* the mystery”.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ANSELMO, Santo. *Por que Deus se fez homem*. São Paulo: Novo século, 2003.
- AYRES, Lewis. *Arian Controversy*. In: McFARLAND, Ian A. et al (Eds.). *The Cambridge dictionary of Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 31-32.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo: contexto de criação e modalidade de comunicação de sua teologia*. In: MARGUERAT, Daniel; KAESTLI, Jean-Daniel; DETTWILER, Andreas. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 73-112.
- BARBOSA, Fabrício Veliq. *A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann como contribuição para o diálogo inter-religioso*. 2018. 350 f. (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia; Faculty of Theology and Religious Studies, Katholieke Universiteit Leuven. Belo Horizonte, 2018.
- BARTH, Gerhard. *“Ele morreu por nós”: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- BASÍLIO MAGNO, Santo, Bispo de Cesaréia. *Homilia sobre Lucas / Homilias sobre a origem do homem / Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 14).
- BASÍLIO MAGNO, Santo, Bispo de Cesaréia. *Tratado sobre o Espírito Santo* in: BASÍLIO MAGNO, Santo, Bispo de Cesaréia. *Homilia sobre Lucas / Homilias sobre a origem do homem / Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 14).
- BELLITTO, Christopher M. *História dos 21 concílios da Igreja: de Niceia ao Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2016.
- BUENO, José Luiz. Por uma epistemologia do milagre: um estudo na obra de Franz Rosenzweig. *Último Andar*, São Paulo, n. 28, 2016.2, p. 118-124, 2016.
- CARMO, Solange M.; ANDRADE, Aila L. P. O processo de pesquisa sobre Jesus histórico e o surgimento do Judaísmo Messiânico. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 2194-2220, out./dez., 2015.
- COELHO, Daniel W. A. *“Recordar e testemunhar Jesus”: o acesso ao Jesus da história segundo James D. G. Dunn e Richard Bauckham*. 2017. 142f. (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2017.
- CODINA, Víctor. Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: “o Espírito precede a vinda de Cristo” (São Basílio). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 69-86, jan./abril, 2012.
- CONGAR, Yves Marie-Joseph. *Palavra e o espírito*. São Paulo: Loyola, 1989.

CONGAR, Yves Marie-Joseph. *O rio de vida corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Creio no Espírito Santo, 3).

DE MORI, Geraldo. Ensaio de sistematização dos atuais modelos/figuras do discurso cristológico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n. 112, p. 377-389, set./dez., 2008.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Atualizada por Johan Konings, com base na 43ª ed. Alemã (2010), preparada por Peter Hünermann e Helmut Hoping. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2013.

DUNN, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.

DUNN, James D. G. *Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997.

DUNN, James D. G. *The Christ and the Spirit: christology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998. v.1.

DUNN, James D. G. *The Christ and the Spirit: pneumatology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998. v.2.

DUNN, James D. G. *Jesus remembered*. Grand Rapids; Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2003. (Christianity in the making, 1).

DUNN, James D. G. *Unidade e Diversidade no Novo Testamento: Um estudo das características dos primórdios do cristianismo*. Santo André: Academia Cristã, 2009.

DUNN, James D. G. *Paulo e a Torá: o papel e a função da Lei na teologia de Paulo, o apóstolo*. In: MARGUERAT, Daniel; KAESTLI, Jean-Daniel; DETTWILER, Andreas. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 243-266.

DUNN, James D. G. *Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus, 2013.

DUNN, James D. G. *The oral Gospel tradition*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2013.

DUNN, James D. G. *Jesus, Paulo e os evangelhos*. Petrópolis: Vozes, 2017.

DUNN, Meta. *James Dunn obituary*. 09 set. 2020. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/education/2020/sep/09/james-dunn-obituary>>. Acesso em 01 jan. 2021.

DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999.

EDWARDS, Denis. *Sopro de vida: uma teologia do Espírito Criador*. São Paulo: Loyola, 2007.

FOGARTY, Philip. *The Missing God who is not missed: Christian belief in a secular society*. Dublin: The Columba Press, 2003.

FRANKL, Viktor Emil. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 49. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2020.

GAYBBA, Brian. *The Spirit of love: theology of the Holy Spirit*. London: Geoffrey Chapman, 1987.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2012.

GREGORY PALAMAS, Saint. *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite*. Binghamton: Global Academic Publishing, 1999.

INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. *Select Questions on Christology* (1979). Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_en.html. Acesso em: 06 jul. 2018.

IRINEU DE LIÃO, Santo. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

KILBY, Karen. Is an Apophatic Trinitarianism Possible? *International Journal of Systematic Theology*, v. 12, n. 1, p. 65-77, jan., 2010.

LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro: o ministério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2015.

LÉMONON, Jean-Pierre. *Lei-Escritura, Lei-prescrição, Lei-ágape na epístola aos Gálatas*. In: MARGUERAT, Daniel; KAESTLI, Jean-Daniel; DETTWILER, Andreas. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 293-310.

LEWIS, Clive Staples. *As Crônicas de Nárnia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LEWIS, Clive Staples. *A cadeira de prata*. In: LEWIS, Clive Staples. *As Crônicas de Nárnia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LIBANIO, João Batista. *Introdução à Teologia Fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Introduções).

MARGUERAT, Daniel; KAESTLI, Jean-Daniel; DETTWILER, Andreas. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011.

MARGUERAT, Daniel. *Paulo e a lei: a reviravolta (Filipenses 3,2-4,1)*. In: MARGUERAT, Daniel; KAESTLI, Jean-Daniel; DETTWILER, Andreas. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 267-291.

McFARLAND, Ian A. et al (Eds.). *The Cambridge dictionary of Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

McFARLAND, Ian A. *Apophatic Theology*. In: McFARLAND, Ian A. et al (Eds.). *The Cambridge dictionary of Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 25-27.

McFARLAND, Ian A. *Filioque*. In: McFARLAND, Ian A. et al (Eds.). *The Cambridge dictionary of Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 187-188.

- MOLTMANN, Jürgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MOUNCE, William D. *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- NICOLET, Philippe. *O conceito de imitação do apóstolo na correspondência paulina*. In: MARGUERAT, Daniel; KAESTLI, Jean-Daniel; DETTWILER, Andreas. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 413-436.
- O'DONNELL, John. In Him and over Him: the holy spirit in the life of Jesus. *Gregorianum*, Roma, v. 70, n. 1, p. 25-45, 1989.
- PADRES APOLOGISTAS. Introdução e notas explicativas por Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995.
- PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- PALÁCIO, Carlos. Que significa crer em Jesus Cristo hoje? Preâmbulos para uma fé sensata e responsável. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 41-54, 1º sem, 1997.
- PANIKKAR, Raimon. *Religion and religions*. New York: Orbis, 2015. (Opera omnia, 2).
- PANIKKAR, Raimon. *Christianity: Part two: A Christophany*. New York: Orbis, 2016. (Opera Omnia, 3/2).
- PARSENIOS, George L. *Athos, Mount*. In: McFARLAND, Ian A. et al (Eds.). *The Cambridge dictionary of Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 42-43.
- RODRIGUES, Marta Maria Assumpção. Suicídio e sociedade: um estudo comparativo de Durkheim e Marx. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 4, p. 698-713, dez., 2009.
- ROJEK, Paweł. The Logic of Palamism. *Studia Humana*, Rzeszow, v. 2:2, p. 3-25, 2013.
- RÖMER, Thomas. *The invention of God*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2015.
- ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 2006. (Hermeneia, 43).
- RUSSEL, Norman. *Deification*. In: McFARLAND, Ian A. et al (Eds.). *The Cambridge dictionary of Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 132-135.
- SASS, Walter. O Deus trinitário está presente antes da chegada do missionário. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 73-81, 2004.
- SILVA, Jonas Eufrasino da. *Jesus e sua relação com os fariseus: um estudo a partir da pesquisa histórica e do Evangelho segundo Mateus*. 2016. 130f. (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2016.
- STEWART, Jon Bartley. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2017.

TEÓFILO DE ANTIOQUIA, São, Bispo de Antioquia. *A Autólico*. In: PADRES APOLOGISTAS. Introdução e notas explicativas por Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 2010.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica: Teologia – Deus – Trindade*. São Paulo: Loyola, 2004. v.1.

UNISINOS. *Relíquia confirma que São Francisco realmente carregava pão na sua bolsa*. 04 out. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/572313-reliquia-confirma-que-sao-francisco-realmente-carregava-pao-na-sua-bolsa>>. Acesso em 29 jun. 2020.

VARES, Sidnei Ferreira de. O problema do suicídio em Émile Durkheim. *Revista do Instituto de Ciências Humanas*, Belo Horizonte, vol. 13, n. 18, p. 13-36, 2017.

VASCONCELOS, Henrique Mata. Marcadores de identidade e o pentecostalismo: a marginalização em movimento entusiastas. *Anais do 32º Congresso da Soter: Decolonialidade e práticas emancipatórias*. Belo Horizonte: Soter, 2019. p. 140-144.

VASCONCELOS, Henrique Mata; LEANDRO, Gibran Gonçalves. *Humanos, criação e corporeidade*. Campinas: Saber Criativo, 2019.

VÁZQUEZ-MORO, Ulpiano. Padecer e saber. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, Sup. 1, p. 13-17, jan./abril, 2016.

WITHERINGTON III, Ben. *Por trás da Palavra: o caráter sociorretórico do Novo Testamento em nova perspectiva*. Aparecida: Santuário, 2015.

XAVIER, Luiz Felipe. *A primeira fase da investigação crítica sobre a vida de Jesus: uma compreensão da análise de Albert Schweitzer da primeira busca do Jesus Histórico*. 2007. 168 f. (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2007.