

Da autoconsciência messiânica de Jesus de Nazaré enquanto Ebed lahweh como a própria Berît em pessoa.

Mariano da Rosa, Luiz Carlos.

Cita:

Mariano da Rosa, Luiz Carlos (2022). *Da autoconsciência messiânica de Jesus de Nazaré enquanto Ebed lahweh como a própria Berît em pessoa*. *Revista Cognition, ISSN: 2674-5593 - Faculdade Fidelis e Fundação Educacional Menonita (Curitiba, Paraná, Brasil), 4 (1), 58-79.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/marianodarosa.luizcarlos/153>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prnO/fDN>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



DA AUTOCONSCIÊNCIA MESSIÂNICA DE JESUS DE NAZARÉ ENQUANTO *EBED IAHWEH* COMO A PRÓPRIA *BERÎT* EM PESSOA

OF THE MESSIANIC SELF-CONSCIOUSNESS OF JESUS OF NAZARÉ AS *EBED IAHWEH* AS THE VERY *BERÎT* IN PERSON

Luiz Carlos Mariano da Rosa¹

RESUMO:

Se uma construção biográfica de Jesus se caracteriza como inviável e se a consciência de Jesus em relação a si próprio se sobrepõe ao processo de investigação histórica e aos títulos messiânicos ou cristológicos, o artigo assinala que a constituição identitária de Jesus de Nazaré na construção teológico-literária evangélica encerra como elementos determinantes as figuras envolvendo o filósofo, o visionário apocalíptico e o mago. Dessa forma, baseado na exegese histórico-crítica, o texto mostra que escapa à concepção messiânico-judaica a ideia de tais atributos na figura do Messias, que corresponde a “ungido” e incorpora o sentido de “rei” em uma construção que se sobrepõe ao registro da tradição sinótica envolvendo a vida de Jesus que, guardando a condição de *rabbi* ou de *didaskalos* (mestre), compreende a construção identitária de um escriba que, contrapondo ao mandamento das Sagradas Escrituras enquanto construção teológico-religiosa da tradição a vontade de Deus, instaura um processo de interpretação autoritativa que converge para a radicalização da exigência e a proclamação da ilimitada vontade de Deus. Assim, fundado na orientação histórico-salvífica, o artigo se detém na autoconsciência messiânica de Jesus de Nazaré enquanto *Ebed Iahweh*, em um processo que traz o batismo de João Batista como evento escatológico que implica a correlação entre “cordeiro de Deus” e *Ebed Iahweh*, sublinhando que *Ebed Iahweh* e Messias carregam ambos, sob a égide do judaísmo, a missão envolvendo a restauração do relacionamento baseado na aliança instituída entre *Iahweh* e seu povo, convergindo para uma construção literário-teológica que abrange como aspectos determinantes *substituição* e *aliança* em um movimento que assinala que o *Ebed Iahweh* consiste na própria *berît* em pessoa.

PALAVRAS-CHAVE: Jesus de Nazaré; *Ebed Iahweh*; Messias; Judaísmo.

¹ Doctor of Philosophy (Ph.D) from Selinus University of Science and Literature (London, England, GB). Master of Theology (M.Th.) from Lucent University (Plano, Texas, US). marianodarosaletras@gmail.com.

ABSTRACT:

If a biographical construction of Jesus is characterized as unfeasible and if Jesus' self-awareness overlaps the process of historical investigation and messianic or Christological titles, the article points out that the identity constitution of Jesus of Nazareth in the theological construction. evangelical literary contains as determining elements the figures involving the philosopher, the apocalyptic visionary and the magician. In this way, based on historical-critical exegesis, the text shows that the idea of such attributes in the figure of the Messiah escapes the Messianic-Jewish conception, which corresponds to “anointed” and incorporates the meaning of “king” in a construction that overlaps the record of the synoptic tradition involving the life of Jesus that, keeping the condition of *rabbi* or *didaskalos* (master), completes the identity construction of a scribe who, opposing the commandment of the Holy Scriptures as theological-religious construction of tradition to the will of God, it establishes a process of authoritative interpretation that converges to the radicalization of the demand and the proclamation of the unlimited will of God. Thus, based on the historical-salvific orientation, the article focuses on the messianic self-awareness of Jesus of Nazareth as *Ebed Yahweh*, in a process that ends the baptism of John the Baptist as an eschatological event that implies the correlation between the “lamb of God” and *Ebed Yahweh*, underlining that *Ebed Yahweh* and Messiah carry both, under the aegis of Judaism, the mission involving the restoration of the relationship based on the alliance established between *Yahweh* and his people, converging to a literary-theological construction that contains as determining aspects *substitution* and *alliance* in a movement that points out that the *Ebed Yahweh* consists of the very *berît* in person.

KEYWORDS: Jesus of Nazareth; *Ebed Yahweh*; Messiah; Judaism.

INTRODUÇÃO

Guardando o sentido que envolve, em suma, “o ungido”, Messias consiste na forma grecozada do aramaico *m^esihã* e que corresponde ao hebraico *hammãsiãh*, cuja utilização, na Bíblia, se restringe a Jo 1,41 e 4,25, mantendo relação com uma construção etimológico-literária que equivale a um nome próprio e se impõe também como nome genérico, que emerge como a forma indeterminada *mãsiãh* e compreende uma possibilidade de aplicação que geralmente implica o príncipe reinante, o sumo sacerdote, os patriarcas e o redentor prometido.

Nesta perspectiva, concorrendo para a identificação do soberano escatológico, “Messias” incorpora o sentido de “rei” em uma construção teológico-literária e político-religiosa que não guarda correspondência com o arcabouço textual que contém o registro da tradição sinótica envolvendo a vida enquanto vida histórico-cultural de Jesus e a sua obra enquanto atividade ético-religiosa, na medida em que se a sua composição identitária implica o desempenho de funções atreladas à atividade do profeta, ao exercício do rabino e ao papel do exorcista, escapa à concepção messiânico-judaica a ideia de tais atributos na constituição da figura do Messias.

Dessa forma, se Messias/Cristo, Filho de Davi, Filho do Homem, Filho de Deus e Senhor consistem em títulos messiânicos ou cristológicos que não guardam correspondência com a

tradição, a função de “sacerdote” ou “sumo sacerdote” também escapa à constituição identitária de Jesus em um processo que traz como elementos determinantes as figuras envolvendo o filósofo, o visionário apocalíptico e o mago.

Nesta perspectiva, o artigo assinala que, se o judaísmo rabínico encerra as influências filosóficas determinantes do período helenístico através de uma construção que envolve a harmonização entre o ideal do filósofo e o ideal do mestre de sabedoria judaico, a atribuição de tal condição a Jesus não guarda correspondência com a atividade do filósofo e tampouco há possibilidade de que o seu trabalho seja identificado com a função de visionário apocalíptico, a despeito das pregações de Jesus acerca do futuro, e muito menos com a prática do mago, cujo exercício implica uma relação comercial que envolve manipulação de elementos e utilização de fórmulas mágicas, não se coadunando com a operação de milagres no ministério de Jesus.

Dessa forma, correlacionando as funções de mestre da sabedoria esotérica, de operador de milagres e de profeta apocalíptico, a perspectiva teológico-literária dos evangelhos abrange uma construção identitária de Jesus que assinala a estereotipação de uma imagem de Jesus que converge para uma figura que tende a se sobrepor ao contexto histórico-cultural e ético-religioso da tradição de Israel e do ambiente judaico da sua época.

Nesta perspectiva, o artigo sublinha que, se Jesus de Nazaré guardando a condição de *rabbi* ou de *didaskalos* (mestre) em um processo que implica a construção identitária de um escriba, sobrepondo-se, contudo, as suas práticas envolvendo a discussão dos escribas (*Halaká*), Jesus de Nazaré se contrapõe ao mandamento das Sagradas Escrituras enquanto construção teológico-religiosa da tradição a vontade de Deus, instaurando um processo de interpretação autoritativa que converge para a radicalização da exigência divina em um movimento que converge para a proclamação da ilimitada vontade de Deus.

Assim, detendo-se na autoconsciência messiânica de Jesus de Nazaré enquanto *Ebed Iahweh*, o artigo sublinha que *Ebed Iahweh* e Messias carregam ambos, sob a égide do judaísmo, a missão envolvendo a restauração do relacionamento baseado na aliança instituída entre *Iahweh* e seu povo, implicando uma construção literário-teológica que encerra a ideologia real como ponto de intersecção entre as duas noções através de uma construção literário-teológica que traz como aspectos determinantes da obra salvífica do *Ebed Iahweh* *substituição* e *aliança* em movimento que assinala a missão que envolve a restauração da aliança entre Deus e seu povo, haja vista o *Ebed Iahweh* consistir na própria *berît* em pessoa.

1 DA CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA DE JESUS DE NAZARÉ ENQUANTO FILÓSOFO, VISIONÁRIO APOCALÍPTICO E MAGO SEGUNDO A CONSTRUÇÃO TEOLÓGICO-LITERÁRIA NEOTESTAMENTÁRIA

Se uma construção biográfica de Jesus se caracteriza como inviável em face do caráter dos materiais existentes, se sobrepõe ao processo de investigação histórica a consciência de Jesus em relação a si próprio em um movimento que carrega a impossibilidade da identificação da autoconsciência de Jesus por intermédio dos títulos messiânicos ou cristológicos, tendo em vista que não há correspondência da tradição neste sentido.

Dessa forma, se Messias/Cristo, Filho de Davi, Filho do Homem, Filho de Deus e Senhor consistem em títulos messiânicos ou cristológicos que não trazem como fundamento a tradição enquanto base teológico-eclesial, a função de “sacerdote” ou “sumo sacerdote”² enquanto função religiosa não-messiânica escapa à constituição identitária de Jesus na construção teológico-literária evangélica em um processo que tem como elementos determinantes as figuras envolvendo o filósofo, o visionário apocalíptico e o mago.

Nesta perspectiva, se o judaísmo rabínico em sua construção contém as influências filosóficas determinantes do período helenístico em um processo que implica a harmonização entre o ideal do filósofo e o ideal do mestre de sabedoria judaico, a atribuição de tal condição a Jesus não guarda correspondência com a atividade do filósofo, na medida em que em sua experiência e realidade histórico-cultural não funda ou exerce a liderança de uma escola filosófica propriamente dita, além da impossibilidade de identificação do seu trabalho com o exercício de um filósofo itinerante³.

Dessa forma, se os evangelhos registram pregações de Jesus acerca do futuro em uma construção apocalíptico-profética que dialoga com a literatura apocalíptica⁴, a produção de um apocalipse se caracteriza como um processo que envolve a escrita como instrumento da comunicação em um movimento teológico-literário baseado em um conjunto de visões inspiradas nos mitos da criação e imagens primordiais que abrangem animais enquanto símbolos de seres

² “O título ‘sacerdote’ ou ‘sumo sacerdote’ é aplicado a Jesus bastante mais tarde e somente em círculos muito limitados do cristianismo primitivo, os quais nem mesmo tentam construir uma origem levítica para Jesus (Hebreus 7), embora a expectativa do sacerdote ungido da casa de Levi tivesse um significado importante entre os essênios (§5.2c).” (KOESTER, 2005, p. 89)

³ Cabe sublinhar que “em nenhum lugar antes dos escritos dos apologistas cristãos do século II os ensinamentos de Jesus foram apresentados como ideias filosóficas.” (KOESTER, 2005, p. 89)

⁴ Guardando raízes etimológicas nas fronteiras do termo grego *apokalypsis*, que significa descoberta, divulgação, revelação, a literatura apocalíptica encerra um conjunto de “revelações” envolvendo o fim do mundo em uma construção caracterizada por uma determinada interpretação do destino do mundo e da história cósmica da humanidade, recebendo tal classificação no Antigo Testamento o Livro de Daniel e o “Apocalipse” de Isaías (Capítulos 24-27) e, no Novo Testamento, o Apocalipse de João.

humanos e povos e trazem como representação de povos pagãos feras e aves⁵. Tal exercício tende a descrever seres angelicais como seres humanos e seres angelicais destituídos de sua condição original como estrelas, implicando um conteúdo que guarda correspondência com especulações que guardam raízes na imaginação e geralmente perfazem um esquema explicativo determinado pela utilização de bases numéricas que se impõe pelo determinismo enquanto estrutura fixa e mecânica que pretende a descrição do porvir, detendo-se, principalmente, na consumação da história⁶.

Assim, a despeito das pregações de Jesus acerca do futuro, a função de visionário apocalíptico não é capaz de identificar a sua atividade, tendo em vista uma construção que assinala em sua constituição a reunião de materiais diversos e influências várias em seu processo de composição teológico-literária em um contexto histórico-cultural que se mantém sob a égide do período intertestamentário, que encerra a emergência da apocalíptica como gênero literário que tem como principais representantes *Hen*, *AssMos* e *4Esdr* e guarda correspondência com um arcabouço que inter-relaciona diversas visões extrabíblicas, dentre as quais, a astrologia babilônica, o parsismo, a mitologia grega, não havendo concordância absoluta acerca da sua procedência ético-religiosa e sociocultural, haja vista as possibilidades implicadas nos ambientes judaicos entre essênios, fariseus e hasideus⁷.

Sob o ponto de vista histórico-religioso, Jesus não provém, unilateralmente, de uma determinada linha do judaísmo. Ligá-lo unilateralmente ao movimento batista ou à apocalíptica é uma simplificação ingênua. Jesus assume, ecleticamente, diversas tradições judaicas e desenvolve sua pregação, em parte de acordo, em parte em antítese com elas. Nesse sentido relaciona-se tanto com tradições farisaicas como com apocalípticas, pois ambas estão muitas vezes intrinsecamente ligadas. Sua relação com tradições judaicas terá que ser ainda continuamente analisada. Nisso especialmente se evidenciará que, como o Mestre da Justiça de Qumran, Jesus adquire uma relação própria para com o AT, via tradições judaicas. (GOPPELT, 2002, p. 69)

⁵ Tendo em vista que Jesus recorre em sua pregação aos elementos terminológicos e às estruturas perspectivacionais do arcabouço da apocalíptica judaica antiga, conforme identificado na proclamação do filho do homem, que traz como fundamento a construção do Livro de Daniel, Capítulo 7 (Dn 7,13), assim como no respectivo anúncio do reino de Deus, convergindo para as fronteiras que, segundo Rudolf Otto, encerram a conclusão de que Jesus tinha influência ideológico-religiosa dos “conventículos apocalípticos da Galileia”, que guardam correspondência com os círculos de Enoque, segundo Goppelt (2002, p. 67).

⁶ Caracterizando-se geralmente como pseudonímicos, os escritores de literatura apocalíptica se distinguem pela suposta capacitação transmitida através de revelação envolvendo o conhecimento secreto do fim do mundo. Cabe salientar que, no contexto histórico-religioso judaico da época de Jesus, havia várias obras classificadas sob a égide de literatura apocalíptica, constituindo-se os principais os seguintes livros, identificados como pseudépígrafos, a saber, escritos judaicos pós-canônicos publicados com um título ou nome falso: Livros de Enoque, 4 Esdras e Baruque.

⁷ Consistindo em um gênero literário que se impõe entre o século II a.C. e o fim do século I d.C., a literatura apocalíptica guarda correspondência com um contexto ético-religioso, histórico-cultural e político-econômico que assinala a inexistência de profetas e a aspiração dos judeus em relação às promessas de Deus: “Nas circunstâncias angustiantes do judaísmo posterior (perseguição de Antíoco IV Epífanes: 175-164) o desejo da realização das promessas de Deus a seu povo eleito era muito forte. Não havia mais profetas. Debruçados sobre o AT, os judeus refletiam sobre os seus oráculos, em busca de uma interpretação consoladora que permitisse ver os acontecimentos contemporâneos com o caminho para o futuro glorioso. Tal processo literário já se encontra no AT canônico (Is 24-27; Ez 38-39; Zac 9,14 e partes de Joel), que, portanto, já fornecia exemplos do gênero apocalíptico.” (FREY *et al.* In: DICIONÁRIO, 2014, p. 92)

Se o mago em sua atividade profissional como tal desenvolve uma prática baseada em uma relação comercial em um exercício que envolve manipulação de elementos e utilização de fórmulas mágicas em sua instauração, a operação de milagres no ministério de Jesus se sobrepõe ao processo em questão⁸, tendo em vista a impossibilidade de identificação das características da magia ou feitiço enquanto sistema de ideias e ações que trazem como fundamento a crença na possibilidade de que determinados seres, objetos ou ritos têm capacidade de produzir um efeito anormal, fatal e infalível por intermédio de meios que não guardam nenhuma proporção com o objetivo definido em uma construção que tende a acarretar a percepção de uma relação de independência do agente em face da soberania divina e da lei moral.

É verdade que, aqui e ali, pode ser encontrada uma aparente e semelhança parcialmente muito natural entre os aspectos fenomenais dos milagres de Jesus e aqueles que ocorrem em todos os tipos de histórias antigas, como, por exemplo, o uso de saliva nas curas (Mc 7.33; 8.23). Mas isso em nada diminui o fato de que o pano de fundo e a explicação dos milagres do Novo Testamento possuem um caráter exclusivo. Eles não repousam sobre algum talento personalista-carismático ou sobre um poder miraculoso, mas na descida do reino dos céus transcendente (Lc 10.7-9). Isso pode ser deduzido do fato notável de que, em mais de uma ocasião, Jesus delega seu poder miraculoso aos seus discípulos (Mt 10.1; Mc 6.12,13,30; Lc 9.2, cf. também Mc 9.28-29). Os milagres de Jesus são atos messiânicos de salvação, têm um caráter escatológico. (RIDDERBOS, 2010, p. 67)

Dessa forma, se a perspectiva teológico-literária dos evangelhos traz uma construção identitária de Jesus que assinala a estereotipação de uma imagem que correlaciona as funções de mestre da sabedoria esotérica, de operador de milagres e de profeta apocalíptico, a condição atribuída a Jesus resultante da referida composição converge para uma figura que tende a se sobrepor ao contexto histórico-cultural e ético-religioso da tradição de Israel e do ambiente judaico da sua época.

Nesta perspectiva, caracterizando a pregação de Jesus, as sentenças proféticas registradas pela tradição se sobrepõem ao caráter de um conteúdo que guarda raízes nas fronteiras de uma ideia ou pensamento de natureza abstrata e arbitrária que escapa ao movimento envolvendo a experiência e a observação e consiste em um produto de conjeturas, elucubrações e teorizações dissociadas da realidade e das circunstâncias em uma construção apocalíptico-profética baseada em um esquema cronológico que implica acontecimentos do porvir. Assim, longe de constituir um conjunto de predições e exortações morais fundadas em uma interpretação da vontade e dos propósitos divinos que se mantêm sob a égide de casuísmos e transposições do sentido literal da Lei, as interpretações da Lei desenvolvidas por Jesus se sobrepõe ao processo de instauração envolvendo uma representação e uma análise que convergem para as fronteiras de uma estrutura

⁸ Cabe destacar as exceções envolvendo a cura do cego de Betsaida (Mc 8,22-26), a ressurreição da filha de Jairo (Mc 5,35-41) e a cura de um surdo e gago (Mc 7,31-35).

que contempla um valor simbólico em suas imagens e em sua narrativa em um movimento de instituição doutrinária, tendo em vista que, segundo Koester, consistem em “proclamações inequívocas e incontestáveis da vontade de Deus e como tal correspondem à *Torá profética das Escrituras de Israel*” (KOESTER, 2005, p. 90, grifos meus).

Caracterizando-se pelo recurso aos provérbios e às metáforas breves em seu discurso, Jesus expõe um conteúdo sapiencial que guarda correspondência com a venerável sabedoria proverbial de Israel em uma construção que, em seu caráter moral e religioso, emerge da sabedoria predominante na região oriental e, principalmente, em relação aos povos da circunvizinhança, a saber, Edom⁹, Egito¹⁰, Babel¹¹ e Arábia¹², convergindo para um processo que implica a adaptação da sabedoria oriental em sentido *lato* ao monoteísmo judaico¹³ através de um movimento que impõe à ética a noção de justiça e a observância da Lei, sobrepondo ao *ethos* aristocrático em sua condição originária a moral universalmente humana.

Excetuando-se o relato do batismo de Jesus, a tradição não se detém no seu chamado enquanto missão profética¹⁴, haja vista que não atribui ao seu trabalho os sinais que caracterizam tal função e comissão, a saber, visões, audições, êxtases, ações enigmáticas, compulsões interiores, maravilhas ou histórias típicas de uma designação divina para o ofício¹⁵, nem tampouco registra a utilização da fórmula introdutória “Assim diz o Senhor”¹⁶, empregada na atividade profético-religiosa veterotestamentária como uma expressão extático-religiosa, não havendo nenhum relato a respeito da possibilidade de distinção da missão profética de Jesus através do seu comportamento social ou modo de vestir¹⁷.

⁹ Abd 8; Jr 49,7; Jó 2,11; Bar 3,22s.

¹⁰ IRs 5,10; Is 19,11; Gn 41,8; At 7,22.

¹¹ Is 44,25; 47,10; Jr 50,35; 51,57; Dn 1,20; 2,24.

¹² Pv 30,1; 31,1.

¹³ “Prov 22,17-23,11 depende, pelo menos indiretamente, do livro de sabedoria egípcio de Amonemope (AOT 38,46), e diversos provérbios lembram o livro de sabedoria de Aicar.” (WILCKENS; FOHRER, In: DICIONÁRIO, 2014, p. 1346)

¹⁴ Baseado no relacionamento envolvendo Moisés e Arão em uma construção teológico-religiosa que assinala o chamado dirigido à Moisés por Deus e a incumbência imposta por Deus a Moisés para que transmitisse a sua mensagem para o povo de Israel no Egito, a noção de profeta e o conceito de profecia surgem diante da recusa de Moisés de cumprir tal encargo em virtude de suas limitações enquanto orador, convergindo para uma situação na qual Deus, então, designa Arão como porta voz de Moisés (Ex 4,10-16), constituindo-o como “boca” de Moisés em um movimento que atribui a Arão a condição de “profeta” de Moisés (Ex 7,1-2).

¹⁵ Conforme os exemplos de Isaías, Jeremias e Ezequiel: Is 6,1-8; Jr 1,1-10; Ez 2,1-10; 3,1-15.

¹⁶ Procedente do hebraico *kōh 'āmar 'adōnāy*, a expressão “Assim diz o Senhor” se impõe como introdução às mensagens divinas de caráter solene em uma construção autoritativa que, de acordo com a circunstância histórico-cultural, econômico-social, político-jurídica ou ético-religiosa, implica o anúncio envolvendo juízos iminentes, instruções e palavras de esperança.

¹⁷ Tendo em vista a distinção envolvendo o vestuário típico de Elias (2 Rs 1,8) e de João Batista (Mt 3,4), ambos os quais vestiam aventais de couro. E se no caso de Elias o vestuário era formado por peles em uma composição que envolvia um cinto de couro e uma capa de pele de carneiro (2 Rs 1,8), também designada como manto (1 Rs 19,13), tal é a descrição que de forma correspondente identifica o vestuário de João Batista (Mt 11,14; 17,10-13; Mc 9,11-13; Lc 1,17).

Nesta perspectiva, se a pregação de Jesus traz características de uma atividade profética enquanto exercício que implica desde o chamado ao arrependimento¹⁸ até o vaticínio do futuro¹⁹, além do anúncio do iminente fim²⁰, a tradição nada registra acerca da possibilidade envolvendo a autocompreensão de Jesus como profeta, concorrendo para uma construção teológico-religiosa que através de sua interpretação assinala o fim da época da Lei e dos Profetas e da era do profetismo²¹ em um movimento que traz João Batista como o seu último representante²² e pressupõe o advento do reino de Deus como evento escatológico.

Dessa forma, convergindo para uma autoridade cujo exercício implica as fronteiras da sua pregação ético-escatológica, a Jesus escapa também qualquer tipo de correspondência com a noção envolvendo o rabino e a sua função e atividade institucional na casa-escola rabínica, na medida em que a tradição não assinala qualquer relação entre o seu ensino sapiencial e uma instrução de sabedoria destinada ao círculo dos discípulos enquanto processo formativo de caráter singular, *strictu sensu*, e a instituição de uma escola.

2 DA CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA DE JESUS DE NAZARÉ COMO *RABBI* E PROFETA SEGUNDO A CONSTRUÇÃO TEOLÓGICO-LITERÁRIA NEOTESTAMENTÁRIA

Guardando a condição de *rabbi* ou de *didaskalos* (mestre), Jesus de Nazaré detém a construção identitária de um escriba que, contudo, em relação ao ensino, se sobrepõe às práticas envolvendo a discussão dos escribas (*Halaká*)²³ em um processo cuja interpretação não se detém somente nas fronteiras da radicalização da *Torah*, conforme trabalho do Mestre da Justiça de Qumran, assim como também se torna irreduzível a uma reforma da lei e do arcabouço ético-religioso, mas implica a pressuposição do cumprimento escatológico da profecia.

Para muitos, Jesus era uma reencarnação do Mestre da Justiça. Como aquele, radicaliza a Tora e exige uma conversão total ao anunciar a proximidade do juízo. Por isso, como

¹⁸ Lc 13,3,5.

¹⁹ Mt 23,38; 24,2; Mc 13,2; Lc 19,43-44; 21,20-26.

²⁰ Mt 4,17; Mc 1,15; Lc 21,31.

²¹ “As formulações tradicionais, em Mc 6.4 par. e Lc 13.33, ainda não comprovam nada acerca do uso terminológico do próprio Jesus. E a tradição não contém nenhuma afirmação na qual Jesus se denomina a si mesmo de profeta. Ele até chega a dizer claramente que a denominação ‘profeta’ não é suficiente para qualificá-lo acertadamente: ‘Ninivitas se levantarão no juízo com esta geração, e a condenarão; porque se arrependeram com a pregação de Jonas. E eis que aqui está quem é maior do que Jonas’ (Mt 12.41 par.; confira também Mt 12.42 par.)” (KÜMMEL, 2003, p. 92)

²² Mt 11,7-14; Lc 16,16.

²³ O *Halaká* ou *Halakah* consiste em uma construção literária que envolve os assuntos legais das Escrituras, perfazendo, juntamente com o *haggadah*, que traz como conteúdo a ética e a teologia e tem caráter homilético, os dois tipos de *Midrash*, cujo termo guarda raízes nas fronteiras de *darash*, verbo hebraico que implica “procurar” e encerra o sentido de “expor”, “explicar”, “interpretar”: “Trata-se de uma literatura judaica que adota a exegese, a exposição e as interpretações homiléticas das Escrituras, e que teve início nas escolas dos rabinos da antiga Israel, durante os períodos do *Sopherim* (400-180 a.C.) e *Zugot* (séculos II e I a.C.)” (GOLDBERG In: PFEIFFER; VOS; REA, 2005, p. 1265)

aquele, entra em conflito com os líderes religiosos. A isso se aliam uma série de pontos em comum, p. ex., a crítica à riqueza, ao juramento, ao templo e a outras coisas mais. Esses traços paralelos tornam uma comparação muito elucidativa. Sob o ponto de vista da história da tradição, no entanto, Jesus não está mais ligado aos essênios do que a outros grupos judeus, como fariseus e representantes da apocalíptica. (GOPPELT, 2002, p. 68)

Nesta perspectiva, contrapondo ao mandamento das Sagradas Escrituras enquanto construção teológico-religiosa da tradição a vontade de Deus, Jesus instaura um processo de interpretação autoritativa que converge para a radicalização da exigência divina em um movimento que guarda correspondência com a perspectiva de mestres judeus e converge para a proclamação da ilimitada vontade de Deus, que envolve, em suma, o estabelecimento de um compromisso entre o ser humano em sua individualidade e a vontade divina, tendo em vista que,

sobrepondo-se às verdadeiras exigências do bem, os mandamentos cômicos e rituais permanecem nas fronteiras que envolvem a exigência de Deus ou a exigência ética, convergindo para um processo que tende a corromper a motivação para a ação ética, na medida em que o seu fundamento torna-se a ideia de retribuição em uma construção que caracteriza a obediência devida a Deus como um cumprimento formal da letra através de um movimento que prescinde da interrogação pelo sentido do mandamento e impossibilita um exercício radical e autêntico. (MARIANO DA ROSA, 2020, p. 170)

Dessa forma, sobrepondo-se ao arcabouço de normas escritas ou formuladas e à possibilidade de instauração de uma prática baseada em uma obediência de caráter formal, cujo exercício se circunscreve ao cerimonialismo de uma conduta ético-religiosa que não guarda raízes na realidade subjetivo-existencial, o ensino de Jesus emerge da Lei e dos Profetas e estabelece uma relação entre homicídio e difamação²⁴, adultério e intenção impura²⁵ e juramento leviano (ou perjúrio) e expressão ordinária²⁶, como Kümmel esclarece: “Jesus, porém, não procede com a intenção de ampliar a validade do mandamento a outros casos, como corresponderia ao pensamento rabínico, mas proclamando a vontade de Deus sem qualquer restrição, como exigência de compromisso total por parte do homem.” (KÜMMEL, 2003, p. 78)

Se os discípulos de um *Rabbi* tendem a escolher o seu mestre, a construção identitária de Jesus como tal encerra a ruptura sócio-antropológica e epistêmico-teológica através da mudança do paradigma instaurado na relação entre *rabbi* e discípulo, na medida em que a criação do círculo de discípulos não guarda correspondência com nenhuma ordem existente no contexto histórico-cultural judaico, haja vista que é Jesus que como mestre seleciona os discípulos²⁷ em um processo

²⁴ Mt 5,21-22.

²⁵ Mt 5,27-28.

²⁶ Mt 5,33-37.

²⁷ Jo 15,16.

que não tem como objetivo a formação de mestres²⁸, conforme a prática usual da educação rabínica.

Sua atividade se assemelha, a princípio, à atividade de um *escriba* judeu. Sempre de novo é chamado de *didaskale*. Esse tratamento corresponde, como bem o explica Jo 1,38, ao *rabbi* aramaico, meu senhor, termo com o qual normalmente se tratava o escriba. Jesus está cercado, como um *rabbi*, por um círculo de alunos e designa-os como tais, como *mathêtai*, alunos, o que também pode ser traduzido por “discípulos”. O que tem a dizer desenvolve-o, em grande parte, à moda dos escribas, em diálogo, sob a forma de ensino ou de disputa, bem como por meio de ditos, fáceis de gravar, e de parábolas. Também quanto ao conteúdo, suas palavras são chamadas de “ensino”; “ensinar” significa, em Israel, expor, a partir da Escritura, o caminho e a vontade de Deus. (GOPPELT, 2002, p. 63-64)

Se a atuação de Jesus guarda correspondência com a função sócio-educacional cumprida pelo *Rabbi* na sociedade judaica, tanto o conteúdo quanto a sua relação com os discípulos convergem para as fronteiras de uma construção identitária que encerra a ruptura epistêmico-teológica e sócio-antropológica em um processo que implica também a atribuição a Jesus como mestre uma condição definitiva enquanto tal, assinalando a impossibilidade de sua substituição através de uma linhagem rabínica capaz de propagar o ensino do seu círculo como uma doutrina ou conjunto teórico-conceitual passível de aprendizagem e interpretação.

Dessa forma, o que se impõe como resultado é uma mudança do paradigma do rabinado que mantém Jesus como único mestre e torna dentre os seguidores do seu círculo de ensino o seu representante principal uma testemunha, a saber, o apóstolo, posto que o ensino de Jesus consiste em uma pregação cuja atividade envolve o exercício de poder (carisma) e a execução de milagres²⁹.

Caracterizando Jesus como mestre, Goppelt (2002) se contrapõe à interpretação que pretende atribuir a Jesus de Nazaré a condição que o caracteriza como um carismático, a despeito de que sob a acepção de um escriba a sua construção identitária traz rupturas com o paradigma vigente, escapando a sua atividade como tal às fronteiras da redução ao modelo judaico de ensino rabínico.

Se segundo o judaísmo farisaico-sinagoga a figura do profeta e a profecia não cumpriam mais o papel determinante na vida ético-religiosa, histórico-cultural, econômico-social e jurídico-

²⁸ Mt 23,8.

²⁹ Sobrepondo-se à condição de uma manifestação que implica o exercício de um talento personalista-carismático de Jesus em uma construção teológico-religiosa que estabelece uma comparação envolvendo as operações dos carismáticos do contexto histórico-cultural helenístico-judaico da época, os milagres de Jesus guardam relação com a instauração do reino de Deus e encerra um sentido histórico-redentor que escapa à identificação de Rudolf Otto enquanto “misteriosos ‘excessos de disposições e aptidões’ que têm, no mínimo, analogias na vida psíquica em geral” (p. 67), na medida em que consistem em “atos messiânicos de salvação” que se mantêm sob a égide escatológica: “Os milagres de Jesus ocuparam um lugar que, em todos os aspectos, é orgânico e ‘natural’ na ideia da vinda do reino, enquanto torna visível a restauração da criação e expõe assim o significado todo-abrangente e redentor do reino.” (RIDDERBOS, 2010, p. 66)

política de Israel desde a época de Esdras³⁰, a atribuição a Jesus da condição de profeta veterotestamentário-judaico, de acordo com a tradição sinótica, consiste em uma construção identitária que escapa às fronteiras de um acontecimento considerado comum no contexto do surgimento de Jesus como tal.

À palavra viva do profeta havia-se substituído a autoridade dos escritos dos antigos profetas. Por esta razão, o dom de profecia (como o revela Joel 2.28 ss.) aparece mais e mais como um fenómeno escatológico, que não reaparecerá senão no fim dos tempos; e, então, de uma maneira particularmente visível. Por isto aparecerão profetas na comunidade cristã primitiva. No judaísmo tardio, o Espírito - em virtude mesmo de sua ausência - é considerado como um elemento escatológico: houve profetas no passado e haverá profetas novamente, no fim dos tempos. Assim, o profetismo, de modo crescente, vai se tornando objeto de esperança escatológica. (CULLMANN, 2002, p. 33)

Dessa forma, se no âmbito da sociedade judaica, no contexto ético-religioso e histórico-cultural, a atividade profética permanecia circunscrita a personalidades consideradas como excepcionais, tal como João Batista³¹, sendo peculiar também aos entusiastas dentre os zelotes, constituindo-se uma inspiração para os essênios da comunidade de Qumran que, contudo, somente ao “Mestre da Justiça” atribuíam a condição de “profeta escatológico”. Assim, diante de tal contexto, haja vista a atuação de Jesus como líder religioso cuja pregação, mais do que ensino, traz o exercício de poder e execução de milagres, a comunidade judaica da época de Jesus estabelece correspondência entre Jesus e Elias³², assim como também interpreta Jesus como o profeta semelhante a Moisés prometido em Deuteronômio³³ e que o povo de Israel aguarda como uma personagem escriturística da construção escatológica de Israel e cuja vinda está relacionada ao final dos tempos³⁴.

Sobrepondo-se à condição de profeta, João, segundo Jesus de Nazaré, guarda primazia em relação aos nascidos de mulher em uma construção identitária que mantém correspondência com a figura do profeta escatológico³⁵ pelo qual o povo de Israel e, principalmente a comunidade dos

³⁰ “Esdras era filho, ou neto, de Seraías (2 Rs 25,18 a 21; Ed 7,1), e descendente de Arão. Nasceu em Babilônia, no quinto século antes de Jesus Cristo. Era sacerdote e escriba versado na Lei de Moisés (Ed 7,6).” (BUCKLAND, 1981, p. 141)

³¹ De acordo com Koester, “João Batista deve ser visto como um intérprete do espírito escatológico ou messiânico crescente que impregnava grandes círculos da população judia da Palestina. Os fundamentos desse espírito escatológico haviam sido lançados numa história de muitos séculos pelo que tem sido chamado de apocaliptismo judaico (§5.2b; §5.3e)” (KOESTER, 2005, p. 83).

³² Tendo em vista que, segundo Cullmann, “o que, sobretudo, se esperava era o retorno de Elias. Trata-se de uma crença relativamente antiga. Já em Mt 4.5, Elias é identificado com o mensageiro que deve preparar o caminho de *Iahweh*, e a mesma crença se encontra no *Eclesiástico* e nos textos rabínicos: ele deve no final dos tempos ‘estabelecer’ a comunidade futura e sua doutrina” (CULLMANN, 2002, p. 36).

³³ Dt 18,18.

³⁴ At 3,22.

³⁵ Cullmann adverte que, segundo o Evangelho de João, “ele [João Batista] não quer se passar por profeta escatológico e rejeita também toda assimilação a Elias. Contenta-se em ser uma ‘voz’ (φωνή) que clama no deserto, como o antigo profeta. Em outras palavras: quer ser somente um profeta à maneira dos do Antigo Testamento. João 1.21 diz isso com toda clareza: ‘Perguntaram-lhe: És tu Elias? Ele respondeu: Não’. João recusa, pois, para sua pessoa, o título com o qual, segundo os sinópticos, Jesus o distingue” (CULLMANN, 2002, p. 49).

essênios, aguardavam, a despeito da impossibilidade de estabelecer equivalência absoluta entre ambos, na medida em que João representa a plenitude da profecia, tanto quanto a sua meta e fim enquanto acontecimento que possibilita a transposição para o reino de Deus enquanto grandeza escatológica que se manifesta através da pregação de Jesus de Nazaré.

Nesta perspectiva, segundo a tradição sinótica, a Jesus de Nazaré é atribuída a condição de profeta através de uma construção identitária que estabelece uma comparação com o profeta Elias³⁶, assim como com João Batista (do qual seria uma reencarnação)³⁷, como também sob a acepção de “um profeta como um dos profetas”. “Então, Jesus e os seus discípulos partiram para as aldeias de Cesaréia de Filipe; e, no caminho, perguntou-lhes: Quem dizem os homens que sou eu? E responderam: João Batista; outros: Elias; mas outros: Algum dos profetas.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Mc 8,27-28, 1999, p. 1160)

A impossibilidade de atribuir a Jesus de Nazaré a condição de profeta, eis o que se impõe à tradição enquanto construção teológico-literária que encerra a autocompreensão de Jesus, tendo em vista que, apesar de atitudes tipicamente proféticas, tais como o chamado ao arrependimento, o vaticínio do futuro, o anúncio do iminente fim, as visões, estas, por si mesmas, não guardam capacidade de constituir a sua identidade como tal, na medida em que o que o conteúdo escriturístico da tradição registra é a sua convicção de que João Batista representa o fim do profetismo³⁸, de maneira que a denominação “profeta” emerge como uma redução a um tipo cuja razão de ser se circunscreve à Lei³⁹.

Dessa forma, a despeito de textos que assinalam a reivindicação de Jesus do papel de profeta, conforme a hipótese baseada na análise da atitude dos conterrâneos de Nazaré em face da sua rejeição⁴⁰ e também em relação à necessidade de que a morte de um profeta ocorra em Jerusalém⁴¹, a terminologia empregada não guarda capacidade de atestar a autocompreensão de Jesus como profeta, implicando uma construção teológico-literária que assinala o fim da época da Lei e dos profetas enquanto movimento que abrange a noção de que a sua tarefa então consiste na

³⁶ A tradição sinótica estabelece correspondência entre Jesus e o profeta Elias (Mt 16,14; Mc 6,15; Lc 9,7-8), o qual, segundo Mt 3,1, regressaria antes do fim.

³⁷ Segundo a tradição sinótica, Jesus seria a reencarnação de João Batista, que havia sido morto por Herodes (Mc 6,14-16; Lc 9,7-9) e que era considerado profeta (Mt 11,9; Mc 11,32).

³⁸ “Desde os dias de João Batista até agora, o reino dos céus é tomado por esforço, e os que se esforçam se apoderam dele. Porque todos os Profetas e a Lei profetizaram até João.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Mt 11,12-13, 1999, p. 1116).

³⁹ “Ninivitas se levantarão, no Juízo, com esta geração e a condenarão; porque se arrependeram com a pregação de Jonas. E eis aqui está quem é maior do que Jonas.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, 1999, Mt 12,41, p. 1118)

⁴⁰ Mc 6,4.

⁴¹ Lc 13,33.

proclamação definitiva da vontade de Deus em um processo que traz como fundamento a sua própria autoridade⁴² e tem como base conteudística uma mensagem de valor eterno⁴³.

3 DA AUTOCONSCIÊNCIA MESSIÂNICA DE JESUS DE NAZARÉ ENQUANTO *EBED IAHWEH* NO BATISMO DE JOÃO BATISTA

Se a noção de substituição se impõe à construção literário-teológica dos cânticos do Servo, atribuir a *Ebed Iahweh* a condição de povo, remanescente e indivíduo guarda correspondência com o movimento histórico-salvífico, segundo Cullmann (2002), na medida em que a transposição envolvendo coletividade e seus membros enquanto indivíduos consiste em um recurso comum para o pensamento semítico, concorrendo para uma redução progressiva que traz como característica o sofrimento em um processo que sobrepõe o Servo de Deus a um grande número de seres humanos e implica a restauração da aliança de Deus com o seu povo, haja vista o papel que cumpre *Ebed Iahweh* como mediador.

Ebed Iahweh e Messias carregam ambos, sob a égide do judaísmo, a missão envolvendo a restauração do relacionamento baseado na aliança instituída entre *Iahweh* e seu povo, consistindo em figuras que guardam correspondências em face das esperanças que corporificam pelas Escrituras Sagradas que os identificam em uma construção literário-teológica que traz a ideologia real como ponto de intersecção entre as duas noções.

Se o judaísmo atribuía determinadas características do *Ebed Iahweh* ao Messias em um processo que envolve as fronteiras literário-teológicas que culminam na construção de uma identificação entre ambos, no contexto histórico-cultural de Jesus tal processo já havia se constituído um fenômeno de caráter exterior, na medida em que se torna inviável e improcedente a imposição ao Messias da condição que distingue o *Ebed Iahweh* e a sua missão no cumprimento do sofrimento substitutivo atrelado a sua função histórico-salvífica⁴⁴.

Longe de atribuir ao seu sofrimento e a sua morte uma condição determinante na pregação do Reino de Deus, Jesus, em suas ações, expressa o sentido da sua obra expiatória em um movimento que se sobrepõe ao caráter doutrinário e à esfera intelectual, convergindo para a experiência existencial dos seus efeitos na existência dos seres humanos em sua totalidade físico-mental, psico-orgânica, intelecto-afetiva, consciencial-volitiva, cognitivo-sensória e concreticidade ético-religiosa, histórico-cultural, econômico-social, jurídico-política através de

⁴² Mt 7,28-29; Lc 4,32.

⁴³ Mc 13,31.

⁴⁴ Nesta perspectiva, cabe salientar que, embora o sofrimento constitua uma das características do profeta, “não se tratava de um sofrimento substitutivo, voluntariamente assumido por ele para expiar os pecados de seu povo; mas, antes, algo considerado como sorte inevitável” (CULLMANN, 2002, p. 81-82).

um processo que não se circunscreve a uma construção teórico-conceitual, mas envolve a sua realização enquanto conteúdo histórico-objetivo e subjetivo-existencial⁴⁵.

Da autoconsciência de Jesus em relação ao seu sofrimento e a sua morte enquanto condição envolvendo o plano divino de salvação, na medida em que o poder implicado na concessão de perdão de pecados pressupõe tal estado psico-mental, intelecto-emotivo, cognitivo-sensório, afetivo-volitivo⁴⁶. Assim, concorrendo para as fronteiras que assinalam a necessidade da morte de Jesus, a instituição da ceia emerge como evento que, pressuposto em suas *logia*, implicam o anúncio do seu derramamento de sangue *por muitos homens* no ato sacramental.

Constituindo-se o sangue, no sentido de alma da carne, a vida, a sua oferta consistia no tipo primário de sacrifício, exigindo a morte de um animal, conforme procedimento adotado por Noé depois do dilúvio e cujo simbolismo guarda correspondência com a intervenção divina para providenciar a vestimenta de peles como um vestuário para Adão e Eva após a sua desobediência e a perda da inocência originária que implicou o reconhecimento da nudez como consciência do estado de pecaminosidade da criatura diante de Deus na medida em que a cobertura emerge como indício da exigência acerca de uma morte sacrificial que estabeleça a reconciliação entre o Criador e o homem, convergindo para uma relação que envolve a necessidade do derramamento de sangue em sacrifício expiatório do Cordeiro de Deus através da morte por crucificação em um processo que possibilita a libertação do pecado que encerra a morte como destino e concorre para a vida eterna como uma experiência individual baseada no ato de crer no Filho de Deus como Salvador. (MARIANO DA ROSA, 2019, p. 463-464)

*Substituição*⁴⁷ e *aliança*, eis os aspectos determinantes da obra salvífica do *Ebed Iahweh* em uma construção literário-teológica que assinala a missão que envolve a restauração da aliança entre Deus e seu povo, na medida em que o *Ebed Iahweh* constitui a própria *berît*⁴⁸ em pessoa em um movimento que converge para a necessidade do serviço que implica a doação de Sua vida enquanto ato de consagração e entrega total em função do resgate de muitos seres humanos⁴⁹ através da morte expiatória cujo derramamento de sangue, fundamento conteudístico-formal da

⁴⁵ Conforme a exemplificação historial da literatura bíblico-sinóptica que assinala que a cura de enfermos implica perdão de pecados: Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26.

⁴⁶ Mt 12,39-40; Mc 2,18-20; 8,31; 9,31; 10,33-34; 12,7-8; 14,8; Lc 13,31-32; 22,37.

⁴⁷ “Essa substituição significa fornecer um resgate (*lutron*). A parte da ligação especial com Isaías 53 [Dêutero-Isaías], essa palavra certamente deve ser entendida à luz da mentalidade do Antigo Testamento, na qual ‘resgate’ (*kofer*) indica um pagamento feito por uma vida condenada (cf. Ex 21.30; Nm 35.31). A possibilidade desse pagamento depende da disposição da pessoa a quem ele é oferecido. O oferecimento de um resgate significa a liberação do estado de culpa. A culpa aqui referida é somente aquela do homem para com Deus.” (RIDDERBOS, 2010, p. 137-138)

⁴⁸ Termo que guarda correspondência com a noção que implica tratado, acordo, aliança, pacto em uma construção que se circunscreve às fronteiras do hebraico (ברית) e cujo significado emerge da correlação envolvendo a derivação etimológica e a interpretação teológica, segundo McConville, que assinala três explicações para a definição de *berît*: “A primeira relaciona *berît* com o nom. *biritu*, fecho, cadeia e, portanto, considera a aliança essencialmente como um vínculo (Weinfeld). A segunda se refere ao uso, num texto de Mari, da preposição acad. *birit*: entre, e, portanto, considera a aliança como um acordo entre duas partes (Noth). A terceira opção, que postula um vb. *bhr* II foi influente em função do trabalho de E. Kutsch. Encontrando uma ligação com o acad. *barû*: ver, ele argumenta em favor de um significado estendido no heb. ‘escolher para uma tarefa’, por conseguinte, ‘obrigação’, com base na forma *berû* em I Samuel 17.8 (claramente ‘escolha’, mas o texto é controverso; ver McCarter, 287). Uma quarta explicação (não associada ao acad.) é a proposta de Gerleman do significado de ‘algo especialmente posto a parte’, derivando *berît* da raiz *br.*” (MCCONVILLE In: VANGEMEREN, 2011, p. 723)

⁴⁹ Mc 10,45.

santa ceia, se sobrepõe, como “sangue da aliança”, à noção rabínica envolvendo o sangue da circuncisão, atribuindo a sua instituição ético-religiosa um caráter histórico-objetivo e subjetivo-existencial que correlaciona Jesus e *Ebed Iahweh* e destitui a sua cerimônia litúrgico-ritual da condição de uma “lenda cultural etiológica”.

Correlacionando em sua existência *Bar-nasha*⁵⁰ e *Ebed* em um processo de caráter consciente, na medida em que o *lógion* que encerra a alusão à condição de servo através de uma construção que assinala a sua missão de oferecer a sua vida a fim de possibilitar o resgate de muitos seres humanos se sobrepõe ao caráter de uma “soteriologia do cristianismo helenístico” atribuído pela interpretação de Rudolf Bultmann, haja vista que, segundo Cullmann (2002), guarda correspondência com o tema dos cânticos do Servo, emergindo do conteúdo escriturístico de Dêutero-Isaías 53,5: “Mas ele foi traspassado pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Is 53,5, 1999, p. 845)

Se é que a proclamação interpreta a descida do Espírito como cumprimento de Is 42,1, então isto tem consequências importantíssimas para se compreender a história do batismo de Jesus. Primeiramente, evidencia-se que toda a acentuação recai sobre o evento da comunicação do Espírito: a interpretação só tem função de lhe servir. Além disto, fica claro que a proclamação não tem originalmente nada a ver com intronização real ou com ritos de adoção ou quejandos; ela não nos leva ao campo das representações do Messias-rei, mas ao campo das afirmações bíblicas sobre o Servo de Deus. (JEREMIAS, 1977, p. 90)

Dessa forma, se o *lógion* em questão guarda raízes nas fronteiras do referido conteúdo escriturístico, encerrando a missão do *Ebed Iahweh*, tendo em vista que a mensagem transmitida pela voz celestial durante o batismo⁵¹ de Jesus no Jordão corresponde a uma citação de Dêutero-

⁵⁰ (בר נשא) Termo aramaico quem em sua composição encerra o elemento בר (*bar*, que significa “filho”) e traduz “Filho do Homem”, guardando raízes nas fronteiras de Daniel 7,13 em uma construção que traz como termos semelhantes *bar-anash* (בר אנש), *bar-anowsh* (בר אנוש), *bar-ansha* (בר אנשא) e tem como correspondentes no hebraico o termo *ben-adam* (בן אדם) e *ben-enosh* (בן אנוש). “Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do Homem, e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele. Foi-lhe dado domínio, e glória, e o reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem; o seu domínio é domínio eterno, que não passará, e o seu reino jamais será destruído.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Dn 7,13-14, 1999, p. 995)

⁵¹ Nesta perspectiva, cabe recorrer a Joachim Jeremias e sublinhar que, em relação ao batismo de Jesus e a sua tradição, o relato encerra cinco formas, a saber, a primeira, registrada em Marcos (1,9-11) e Mateus (3,13-17), a segunda, registrada em Lucas (3,21-22), a terceira, registrada em João (1,32-34), a quarta, registrada na obra identificada como o Evangelho em hebraico lido pelos nazarenos: “Aproximam-se destas descrições, como quinta forma, duas passagens dos Testamentos dos Doze Patriarcas, que muito provavelmente lançam mão de antigas tradições judaico-cristãs sobre o batismo de Jesus. A primeira acha-se no Testamento de Levi, 18,6, onde se descreve a vocação do sumo sacerdote messiânico do fim dos tempos com as seguintes palavras: ‘Os céus se abrirão, e do templo da Glória descenderá sobre ele a glória com voz paterna como de Abraão, o pai de Isaque. E a glória do Altíssimo será pronunciada sobre ele, e o espírito de entendimento e santificação repousará sobre ele na água’. Coisa semelhante se diz do Messias no Testamento de Judá, 24,2s,: ‘E os céus se abrirão sobre ele, para derramar o espírito como bênção do Pai santo, e ele próprio derramará o espírito da graça sobre vós. E vós lhe sereis filhos em Verdade’. Todos os textos estão de acordo em narrar duas coisas: a descida do Espírito e a proclamação que a ela está ligada.” (JEREMIAS, 1977, p. 83-84)

Isaías 42.1⁵², constituindo a introdução de todos os cânticos do Servo, o que se impõe à compreensão acerca da consciência de Jesus em relação a sua missão como *Ebed Iahweh* é que a convicção de que deveria cumprir tal papel advém a Jesus neste contexto, no qual recebe o chamado para a missão do *Ebed Iahweh*, que no Cânticos do Servo recebe um chamado idêntico.

Se os judeus recorrem a João Batista a fim de se submeterem ao batismo em função de seus próprios pecados, Jesus, contudo, participa da referida cerimônia enquanto “cumprimento de toda justiça”⁵³, convergindo para a noção de que leva sobre si todos os pecados dos judeus (e dos gentios) em uma construção que implica a correlação envolvendo batismo e morte⁵⁴, conforme afirma Cullmann: “Isso significa, pois, que Jesus foi batizado *em vista de sua morte*, e que, ao morrer, levaria o seu povo inteiro num batismo” (CULLMANN, 2002, p. 94, grifos do autor).

A imaginação habitual supõe o batismo de Jesus como se ele estivesse de pé diante do Batista e este, com a mão ou com uma concha, derramasse água sobre a cabeça de Jesus. Dificilmente será adequada esta ideia. Com referência ao rito do batismo, o que no aramaico corresponde ao passivo grego *baptisthênai* (Mc 1,9 par. Mt 3,16; Lc 3,21) é o passivo intransitivo *qal tebal*, o qual não significa “ser batizado”, mas sim “tomar o banho de imersão”, “submergir-se”. *Ebaptisthe* em Mc 1,9 remonta, pois, a uma tradição, segundo a qual Jesus “se submergiu”. Esta ideia está presente também em Lc 3,7 *D it*, onde se diz que os batizados se submergiam *enópion autoû*, isto é, “na presença” do Batista. Como no caso do batismo dos prosélitos, o batizador exercia, pois, a função de testemunha. Seria também inexato representar-se o batismo de Jesus como um ato que teria se passado só entre ele e o Batista. Antes, Lucas (*egéneto dè en tô baptisthênai hápanta tôn laòn kai Iesoûs baptisthéntos* 3,21) deve estar certo, quando nos descreve o batismo de Jesus como sendo uma participação num batismo coletivo. Como alguém que não se distingue dos co-batizados (Jo 1,26.31), lá está Jesus no meio do povo, que, a um sinal ou convite do Batista, se submerge no rio Jordão. (JEREMIAS, 1977, p. 84-84)

O batismo de Jesus como purificação da água pelo seu sofrimento, eis a ideia de Inácio⁵⁵ em relação ao batismo de Jesus que, abrangendo antigos elementos da confissão cristológica, implica uma construção que, segundo Cullmann (2002), assinala o conhecimento da igreja envolvendo o batismo de Jesus e o seu sofrimento expiatório e converge para as fronteiras que envolvem um motivo predominante no Novo Testamento⁵⁶.

⁵² “Eis aqui o meu servo, a quem sustenho; o meu escolhido, em quem a minha alma se compraz; pus sobre ele o meu Espírito, e ele promulgará o direito para os gentios.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Is 42,1, 1999, p. 834)

⁵³ Mt 3,15.

⁵⁴ “Esta explicação é confirmada pelo fato de que nas duas únicas declarações de Jesus que contêm o verbo βαπτισθῆναι (Mc 10.38 b e Lc 12.50), a expressão ‘ser batizado’ é sinônima de ‘morrer’.” (CULLMANN, 2002, p. 95)

⁵⁵ Bispo de Antioquia da Síria entre os anos 68 e 100 ou 107, Inácio foi discípulo do Apóstolo João, tendo também conhecido o Apóstolo Paulo. Sucendo o Apóstolo Pedro na igreja em Antioquia da Síria, Inácio se tornou o terceiro bispo de Antioquia da Síria, de acordo com Eusébio de Cesareia, e, segundo Orígenes, Inácio teria sido o segundo bispo da igreja em Antioquia da Síria. Constam como de autoria de Inácio sete cartas, identificadas como Epístolas de Inácio (*Codex Hierosolymitanus*), a saber: Epístola a Policarpo de Esmirna; Epístola aos Efésios; Epístola aos Esmirniotas; Epístola aos Filadélfos; Epístola aos Magnésios; Epístola aos Romanos; e Epístola aos Trálios.

⁵⁶ Conforme sublinham os textos que registram a relação envolvendo o batismo de Jesus e a sua morte: Rm 6,3; Gl 3,27; Cl 2,12; 1Pe 3,21.

Guardando correspondência com o mundo judaico-helenista, ao termo que identifica o verbo grego βαπτίζω se impõe o sentido técnico de batizar no contexto judaico-cristão, constituindo-se um iterativo de βαπτίζω (batismo), cujo significado implica imergir ou submergir em uma construção que no Novo Testamento é utilizada em sentido estritamente profano⁵⁷. Guardando raízes nas fronteiras do verbo grego, βαπτμός (substantivo) assinala a ação do submergir em uma construção que contém o significado de purificações rituais⁵⁸ ou batizar⁵⁹.

Purificação de impureza moral ou ritual, eis o sentido atribuído ao banho sacro, que encerra também o significado que envolve o aumento das forças vitais, além do dom da imortalidade, implicando uma prática característica das religiões de mistérios do helenismo, assim como em civilizações tais como o Egito, a Babilônia e a Índia, cujos ritos guardam correspondência com a relação que os seus respectivos povos mantinham com os seus rios, a saber, Nilo, Eufrates e Ganges.

Determinação da legislação mosaica para casos envolvendo a lepra⁶⁰, a impureza sexual⁶¹ e o contato com um cadáver⁶², a imersão na água através de banhos e abluções consiste em uma prática que estabelecia a mediação da purificação legal em uma construção que abrangiam prescrições em um conjunto ao qual os rabinos impuseram muitas outras⁶³, perfazendo um arcabouço que se sobrepunha ao caráter moral e convergia para as fronteiras que assinalavam um procedimento estritamente legalista.

Consistindo em um processo de ampliação das suas abluções rituais, o judaísmo incorpora o batismo para os prosélitos que, posteriormente, alcança status de rito de iniciação através de uma construção que então chega a estabelecer a equivalência entre batismo e circuncisão, trazendo como objetivo a purificação legal do pagão e a sua conseqüente admissão à comunidade judaica, o que implica uma prática que encerra a noção da sua transformação em outro sujeito pela mediação da *Torah*, tendo em vista a concepção envolvendo a condição de impureza do mundo pagão e o seu estado de pecaminosidade, do qual a sujeição aos mandamentos e preceitos da Lei enquanto obediência a *Yahweh* e a sua vontade possibilita a sua admissão ao povo de Israel, no sentido de capacitá-lo juridicamente a se tornar “membro” do povo de Israel.

Se as abluções dos essênios escapam à condição litúrgico-ritual de uma prática de iniciação, o batismo de João emerge como um acontecimento irredutível, a despeito de guardar raízes nas

⁵⁷ Lc 16,24; Jo 13,26; Ap 19,13.

⁵⁸ Mc 7,8; Hb 9,10.

⁵⁹ Hb 6,2.

⁶⁰ Lv 14,8.

⁶¹ Lv 15,16-18.

⁶² Nm 19,19.

⁶³ Mc 7,1-5.

fronteiras do batismo dos prosélitos do judaísmo em uma construção que converge para o batismo cristão, na medida em que o batismo de João é caracterizado pela *metanoia*⁶⁴ enquanto aspecto fundamental da pregação veterotestamentária em um processo que implica o Reino de Deus e a sua manifestação como grandeza escatológica.

Todos os que vêm para serem batizados, expressam sua disposição de se converter. O batismo, no entanto, não era um ato simbólico de confissão, mas um sinal da condescendência do Deus que perdoa, Isso se manifesta já pelo próprio rito: O batismo é realizado por João no batizando, enquanto que todas as abluções judaicas eram banhos que cada um dava em si mesmo. (GOPPELT, 2002, p. 74-75)

Sobrepondo-se à operação de forças mágicas característica das religiões de mistérios em sua prática batismal, o batismo de João implica conversão moral, mantendo distinção em face da concepção legalista imbricada no batismo do judaísmo em uma construção que converge para o simbolismo da água e do banho e das abluções rituais na relação que envolve a purificação de caráter interno do ser humano e que guarda correspondência com a sua condição moral⁶⁵.

“No dia seguinte, viu João a Jesus, que vinha para ele, e disse: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Jo 1,29, 1999, p. 1230). Encerrando em sua constituição a correspondência entre “cordeiro de Deus” e *Ebed Iahweh*, a ideia cristológica de Jesus de Nazaré implica a noção judaica de sacrifício apresentado em oferta a Deus⁶⁶ em uma construção que traz tanto o cordeiro pascal e a sua condição de oferta pela expiação dos pecados do povo quanto o *Ebed Iahweh* e o seu caráter de substituição voluntária, que se sobrepõe à passividade do cordeiro pascal e a ênfase que cumpre como *fim* enquanto morte expiatória em um processo que mantém o *Ebed Iahweh* sob a égide de *meio*, guardando ambas as ideias uma correlação identitária fundamental: “Ele foi oprimido e humilhado, mas não abriu a

⁶⁴ Goppelt esclarece que “onde a tradução de Almeida traduz ‘arrepentimento’, encontramos, no grego, o termo *metanoia* ou o verbo *metanoein*. No grego não neotestamentário esse termo significa: modificar a mente, o *nous*, arrepender-se. Nos sinóticos, no entanto, tem um significado diferente. Já no idioma grego do judaísmo palestino, ainda não na LXX, o termo grego era usado para reproduzir o termo hebraico *schub*. *Schub*, no entanto, significa inverter a direção; o homem, em sua totalidade, modifica sua direção. Segundo o chamado ao arrependimento dos profetas do Antigo Testamento, Israel deve voltar ao seu Deus. Esse significado teológico é adotado pela terminologia sinótica. *Metanoein* significa sempre: Modificar a atitude, não apenas o modo de pensar, e sempre: Modificação da atitude frente a Deus, e não apenas uma melhoria moral.” (GOPPELT, 2002, p. 72)

⁶⁵ Sl 51,7-10; Is 1,15-18; Ez 36,25-27; Zc 13,1.

⁶⁶ Cordeiro, sacrifício, oferta a Deus – eis as ideias implicadas no episódio envolvendo a exigência de Deus imposta a Abraão em relação ao sacrifício de Isaque no Monte Moriá (Gn 22,1-14): “Dessa forma, configurando a aparição do carneiro um gesto salvífico de Deus no sentido de prover o sacrifício substitutivo de um cordeiro inocente em função do resgate do gênero humano, o processo que envolve o ato de Abraão prenuncia a morte e a ressurreição do Filho de Deus como eventos que expressam loucura e sabedoria de Deus na medida em que culmina na restauração da vida de Isaque em um movimento que encerra a sua ‘devolução’ no clímax do ritual do sacrifício no Monte Moriá e acena com o Gólgota e a Ascensão de Cristo e a sua entronização junto ao Pai Celestial até o cumprimento da promessa de Deus ao patriarca hebreu, que implica o princípio da fé e demanda o seu exercício em relação ao Filho de Deus como Salvador através de um movimento que encerra a obediência irrestrita à Deus-Pai e ao plano de redenção da humanidade.” (MARIANO DA ROSA, 2018, p. 161-162)

boca; como cordeiro foi levado ao matadouro; e, como ovelha muda perante os seus tosquiadores, ele não abriu a boca” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Is 53.7, 1999, p. 845-846).

Dessa forma, sublinhando cada ideia um aspecto da morte expiatória, a correlação envolvendo “cordeiro de Deus” e *Ebed Iahweh* assinala que se Dêutero-Isaías enfatiza a obediência do cordeiro na construção textual que encerra a descrição do *Ebed Iahweh*, no relato da crucificação de Jesus e na constatação da abstenção da prática usual de tortura João em seu evangelho recorre ao cordeiro pascal enquanto *tipo* baseado nas escrituras sagradas judaicas⁶⁷.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um rei terreno que, enquanto Filho de Davi e sob a acepção de “Ungido do Senhor”, fosse capaz de destruir os inimigos políticos dos judeus e governar o povo de Deus, eis o que se impõe à expectativa judaica em relação ao Messias no período que abrange desde o século II a.C. até o ano 70 d.C., que assinala a destruição de Jerusalém, concorrendo para uma construção que detém também a noção de um príncipe escatológico, caracterizado como “Ungido da Justiça” ou “Ungido de Israel”, cuja esperança política emerge como predominante no referido contexto histórico-cultural.

Convergindo para uma autocompreensão de si enquanto reconhecimento da realização do ato salvífico de Deus através de sua doutrina e ação, Jesus em sua pregação chama o ser humano à decisão em um movimento que guarda correspondência com a esperança do judaísmo da sua época em relação a um redentor e converge para as fronteiras que encerram o Messias enquanto rei da casa de Davi, o sumo sacerdote escatológico da casa de Arão e o “Filho do homem” que há de descer dos céus em uma construção teológico-literária que implica a omissão dos evangelhos sinóticos concernente a esperança referente a um sumo sacerdote messiânico.

Se a noção de Messias e a ideia de Servo de Deus guardam correspondência com o culto do rei, implicando uma origem comum para tais figuras, a sua correlação se circunscreve ao paralelismo, sobrepondo-se à identificação entre ambas e à necessidade de sofrimento expiatório do Messias como uma ideia que escapa à crença do judaísmo em uma construção literário-teológica que torna incompatível a identificação entre o Messias e o *Ebed Iahweh* no contexto histórico-cultural de Jesus, no qual tal processo já havia se constituído um fenômeno de caráter exterior, na medida em que se torna inviável e improcedente a imposição ao Messias da condição

⁶⁷ De acordo com o registro de Jo 19,31-37, em comparação com Jo 1,29, em uma construção literário-teológica cuja perspectiva o Apóstolo Paulo incorpora em sua interpretação em 1Co 5,7 em relação a Ex 12,46-47 e Nm 9,12, além de Sl 34,20.

que distingue o *Ebed Iahweh* e a sua missão no cumprimento do sofrimento substitutivo atrelado a sua função histórico-salvífica.

Dessa forma, consistindo em um apelo no sentido de que Jesus assumisse a missão do *Ebed Iahweh*, a voz celestial manifestada no batismo de Jesus compõe um evento que traz um testemunho do próprio João Batista, na medida em que estabelece correspondência entre o batismo de Jesus e o sofrimento substitutivo em uma construção que traz como fundamento a relação envolvendo a mensagem da voz celestial e o conteúdo escriturístico baseado em Dêutero-Isaías 42,1.

Nesta perspectiva, consistindo em um acontecimento que encerra a condição de tornar Jesus de Nazaré o mensageiro de Deus, a manifestação do Espírito no ato batismal implica uma comunicação que pressupõe *lato sensu* a inspiração profética, de acordo com a construção teológica do judaísmo, convergindo para as fronteiras que envolvem um movimento que assinala a capacitação de Deus para a missão de pregação de sua mensagem.

Constituindo Jesus de Nazaré o mensageiro de Deus, a manifestação do Espírito no ato batismal administrado por João Batista converge para uma vocação que, contudo, detém o retorno do Espírito em um processo que, dessa forma, guardando distinção em relação à vocação da atividade profética veterotestamentária, guarda correspondência com um evento que se mantém sob a égide escatológica, o que implica uma construção literário-teológica que contém a descrição que envolve a plenitude dos dons escatológicos de Deus e a irrupção do tempo salvífico baseada em uma perífrase que traz como conteúdo, em suma,

a abertura dos céus, a revelação da Glória vinda do templo da Glória, a voz paterna do céu, a proclamação da Glória de Deus, o derramamento e o “repouso” do Espírito da graça que desce, do Espírito do entendimento e da santificação, bem como a concessão da dignidade da filiação (JEREMIAS, 1977, p. 87)

Dessa forma, encerrando em sua constituição a correspondência entre “cordeiro de Deus” e *Ebed Iahweh*, a ideia cristológica de Jesus de Nazaré implica a noção judaica de sacrifício apresentado em oferta a Deus em uma construção que traz tanto o cordeiro pascal e a sua condição de oferta pela expiação dos pecados do povo quanto o *Ebed Iahweh* e o seu caráter de substituição voluntária, cuja prova da identificação, remontando ao primeiro século, guarda correspondência com o relato da experiência de conversão do eunuco etíope⁶⁸, que converge para a concepção de que tal situação caracteriza a própria compreensão de Jesus envolvendo a sua missão divina⁶⁹.

⁶⁸ At 8,26-40.

⁶⁹ Tendo em vista a interpretação da tradição registrada em trechos como At 3.14 e 22,14 e, sobretudo, 7,52, através de uma construção teológico-literária baseada em Is 53,11.

Nesta perspectiva, mantendo relação com uma construção cristológica que guarda raízes nas fronteiras da igreja de Atos dos Apóstolos, a utilização do termo *παῖς* (*Pais*)⁷⁰ encerra um caráter técnico que carrega a tendência de conversão em nome próprio em uma construção que mantém correspondência com o movimento etimológico envolvendo “Cristo”, o que implica um contexto que assinala uma correlação identitária com Dêutero-Isaías 52,13.

Dessa forma, convém sublinhar a hipótese de Cullmann (2002) envolvendo a utilização do termo em questão que, emergindo do discurso do apóstolo Pedro, como também de orações pronunciadas em sua presença, converge para guardar correspondência com o título de “Servo de Deus”⁷¹, atribuído especificamente pelo apóstolo Pedro a Jesus no episódio de Cesaréia de Filipe, diante da revelação de Jesus em relação à necessidade acerca do seu sofrimento e morte para o cumprimento do plano de Deus⁷².

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. São Paulo / Barueri: Cultura Cristã / Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BUCKLAND, A. R. **Dicionário bíblico universal** (Com o auxílio do Rev. Dr. Lukyn Williams). Tradução de Joaquim dos Santos Figueiredo. São Paulo: Editora Vida, 1981.

CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento.** Tradução de Daniel de Oliveira e Daniel Costa. São Paulo: Editora Custom, 2002.

DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

FREY, J. B.; *et al.* Apocalíptica. Gênero literário. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulus Editora, 2014, p. 92.

GOLDBERG, Louis. *Midrash*. In: PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. **Dicionário bíblico Wycliffe.** Tradução de Degmar Ribas Júnior. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p. 1265.

GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento.** Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2002.

⁷⁰ Cabe sublinhar que At 3,13 guarda correspondência com Is 52,13 em uma construção teológico-literária que assinala que At 3,26 encerra a noção de “Jesus-Pais” em um movimento etimológico-hermenêutico que converge para “Jesus-Cristo”, segundo Cullmann (2002), que também indica At 4,25 e 30 como trechos que confirmam tal perspectiva.

⁷¹ “Aquele que quis desviar Jesus do caminho do sofrimento e que até o negou no instante decisivo da Paixão, teria sido, depois da ressurreição, o primeiro a compreender a necessidade deste escândalo. Ele não podia expressar melhor esta convicção senão pelo título de *Ebed Jahweh*, tanto mais pelo fato de que o apóstolo devia saber da importância que o próprio Jesus havia dispensado a esta ideia de ‘Servo de Deus’.” (CULLMANN, 2002, p. 104)

⁷² Mc 8,27-32.

RIDDERBOS, Herman. **A vinda do reino**. Tradução de Augustus Nicodemus Lopes e Minka Schalkwijk Lopes. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. Tradução de Pe. João Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento (volume 2): história e literatura do cristianismo primitivo**. Tradução de Euclides Luiz Callonii. São Paulo: Paulus, 2005.

KÜMMEL, Werner Georg. **Síntese Teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João**. Tradução de Sílvio Scheider e Werner Fuchs. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão e a espiritualidade individual como base da existência autêntica em Kierkegaard: da fé como *relação absoluta com o absoluto* à fé como a encarnação do absoluto no Deus-Homem Jesus Cristo. **TEOLITERÁRIA – Revista de Literaturas e Teologias, PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo [São Paulo, Brasil]**, v. 8, n. 18, p. 443-482, jun./dez. 2019.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão como protótipo de uma nova existência em Mircea Eliade e a fé como movimento envolvendo o finito e o infinito em Kierkegaard. **Revista Diversidade Religiosa, UFPB – Universidade Federal da Paraíba [João Pessoa, Paraíba, Brasil]**, v. 8, n. 1, p. 140-166, jan./jun. 2018.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. O chamado à decisão entre o conhecimento da vontade de Deus e o arrependimento na teologia escatológico-existencial de Bultmann. **Revista Caminhando, UMESP – Universidade Metodista de São Paulo [São Paulo, Brasil]**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 161-184, set./dez. 2020.

MCCONVILLE, Gordon J. *Berít*. In: VANGEMEREN, Willem A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. Volume 1. Tradução de Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. **Dicionário bíblico Wycliffe**. Tradução de Degmar Ribas Júnior. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

VANGEMEREN, Willem A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. Volume 1. Tradução de Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

WILCKENS, U.; FOHRER, G. Sabedoria. In: **DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Paulus Editora, 2014, p. 1346.