



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

Pedro Lourenço Feliciano

Jesus, profeta. Mas que profeta?

**Estudo do título profeta à luz das cristologias de Oscar
Cullmann e Edward Schillebeeckx**

**Dissertação Final
sob orientação de:**

Professor Doutor Alexandre Coutinho L. de Brito Palma

**Lisboa
2018**

[PÁGINA DEIXADA EM BRANCO]

ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι Θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ Ναί.

διὸ καὶ δι' αὐτοῦ, τὸ Ἀμήν, τῷ Θεῷ πρὸς δόξαν, δι' ἡμῶν .

Nele todas as promessas de Deus se tornaram «sim»

e é por isso que, graças a Ele, nós podemos dizer o «ámen» para glória de Deus

2 Cor 1, 20

Àqueles que não acreditam em Jesus,

Àqueles que só acreditam em Jesus como profeta,

Àqueles que também acreditam em Jesus como profeta.

RESUMO

A presente dissertação procura desvelar uma aproximação e possíveis linhas interpretativas ao conceito de profeta aplicado à pessoa de Jesus de Nazaré pelos teólogos Oscar Cullmann e Edward Schillebeeckx. Para isso, começa-se por situar o profetismo bíblico no decorrer da história. Com efeito, neste discorrer, o autor sagrado serve-se de uma tradição oral que utiliza o termo *nābî* para falar dos profetas de Israel. Na tentativa de compreender e aprofundar este termo, investiga-se a sua relação, primeiramente, com os termos similares e, posteriormente, com os fenómenos de cessação dos profetas e o florescimento apocalíptico até ao período terreno da vida de Jesus de Nazaré. De seguida, adentra-se no mundo judaico ao tempo de Jesus com os seus múltiplos grupos religiosos e dinâmicas proféticas e messiânicas, com o propósito de melhor aceder às teologias de Cullmann e Schillebeeckx. No fundo, visa-se compreender quais as tónicas das suas cristologias em geral, e as considerações proféticas e escatológicas associadas à pessoa de Jesus em particular. Delineia-se, assim, uma compreensão bíblico-teológica da tipologia profética essencialmente nos quatro evangelhos canónicos, estuda-se a formulação do título de profeta escatológico, investiga-se a sua dimensão paradoxal e polémica e, por fim, faz-se uma releitura do alcance e dos limites do título de profeta.

PALAVRAS-CHAVE: profeta; Oscar Cullmann; Edward Schillebeeckx; Jesus; cristologia; escatologia

ABSTRACT

This dissertation aims at unravelling possible interpretative lines regarding the appliance of the concept prophet to the person of Jesus of Nazareth, with an approximation to the work developed by the theologians Oscar Cullmann and Edward Schillebeeckx. We begin by situating the biblical prophecy in the course of history. The sacred author employs an oral tradition that uses the term *nābî* to speak of the prophets of Israel. In an attempt to understand and strengthen this term, we firstly inquiry into its relations with similar terms; and secondly, we investigate its links with the phenomena of the cessation of the prophets, and the apocalyptic blossoming to the earthly period of the life of Jesus of Nazareth. To better understand the theologies of Cullmann and Schillebeeckx, the study explores the Jewish world at the time of Jesus, with its multiple religious groups and prophetic and messianic dynamics. We intend to understand the components of their Christologies, as well as the prophetic and eschatological considerations associated with the person of Jesus. Here we present a biblical-theological comprehension of the prophetic typology, in the four canonical gospels; the study of the formulation of the title of eschatological prophet, on its paradoxical and controversial dimension; and finally, a review of the scope and limits of the title of prophet.

KEYWORDS: prophet; Oscar Cullmann; Edward Schillebeeckx; Jesus; christology; eschatology

ÍNDICE DE SIGLAS E ABREVIATURAS

a.C.	antes de Cristo
Am	Livro de Amós
At	Livro dos Actos dos Apóstolos
A.T.	Antigo Testamento
cf.	confrontar
CWS	The Collected Works of Edward Schillebeeckx
d.C.	depois de Cristo
dir.	dirigido por
Dn	Livro de Daniel
drs.	diretores
Dt	Livro do Deuterónimo
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément
DCFT	Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia
DTAT	Diccionario Teologico: Manual del Antiguo Testamento
DTB	Dicionário de Teologia Bíblica
ed.	edição
edit.	editado(s) por
eds.	editores
et al	<i>et alii</i> - e outros
Ex	Livro do Êxodo
GELNT	A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature
Gn	Livro do Génesis
i.e.	<i>id est</i> - isto é
Is	Livro de Isaías
IJT	Indian Journal of Theology
ISBE	The International Standard Bible Encyclopedia
JBL	Journal of Biblical Literature
Jo	Evangelho segundo São João
Jl	Livro de Joel
Jr	Livro de Jeremias
Jz	Livro dos Juízes
Lc	Evangelho segundo São Lucas
LXX	Tradução grega dos Setenta ou <i>Septuaginta</i>
Mal	Livro de Malaquias
Mc	Evangelho segundo São Marcos
Mt	Evangelho segundo São Mateus
Ne	Livro de Neemias
Nm	Livro dos Números

N.T.	Novo Testamento
Orig.	original
Rom	Carta de São Paulo aos Romanos
séc.	século
ss	e seguintes
trad.	tradução por
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
Trad.	Obra traduzida do original
vol.	volume
VTB	Vocabulário de Teologia Bíblica
Zc	Livro de Zacarias
1 Cor	Primeira carta de São Paulo aos Coríntios
1 Mac	Primeiro livro dos Macabeus
1 Rs	Primeiro livro dos Reis
1 Sm	Primeiro livro de Samuel
2 Cor	Segunda carta de São Paulo aos Coríntios
2 Rs	Segundo livro dos Reis
2 Sm	Primeiro livro de Samuel

Todas as citações desta obra em grego estão conformes com a ed. interlinear acesida online em: <http://biblehub.com/interlinear>.

Todas as citações desta obra estão conformes com a seguinte ed. da BÍBLIA SAGRADA, (edit. Herculano Alves), Difusora Bíblica, 3ª ed., Lisboa, 2002.

INTRODUÇÃO

A reflexão em torno da pessoa e identidade de Jesus Cristo toma vulgarmente o nome de cristologia. A cristologia interessa-se pela vida terrena de Jesus e pela sua missão no plano divino para lá da sua contingência histórica e é com este sentido amplo que empregaremos o termo cristologia, não obstante a sua origem terminológica. De facto, a figura de Jesus de Nazaré constitui indubitavelmente uma personagem decisiva na história da humanidade também pela atração que ainda hoje continua a exercer. Após a sua vida terrena e morte fixa-se as experiências fundantes de origem através de várias fontes e verifica-se uma posterior experiência distendida na história¹.

Num certo sentido, foi o contacto com uma linha de investigação histórico-exegética no séc. XX que estabeleceu também como critério de objetividade histórica a dissemelhança entre Jesus e as instituições que o enquadram que, por antítese, despertou o desejo de se aprofundar nesta dissertação o título a si remetido que é de imperiosa importância na história do judaísmo: o profeta. Assim, o objetivo traçado circunscreve-se ao pensamento cristológico de Oscar Cullmann e Edward Schillebeeckx, ambos nascidos na primeira década do séc. XX, na variedade das abordagens no que diz respeito ao uso do título de profeta aplicado à pessoa de Jesus.

O título de profeta em geral distingue-se pela sua singular importância na compreensão da história de Israel e a sua figura compreende-se como um interlocutor privilegiado no quadro da sacralidade do povo israelita. Chegados à elaboração dos

¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, 29; O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., The Westminster Press, Philadelphia, 1963, 2-3; D. HERCSIK, *Il Signore Gesù*, EBD, Bologna, 2010, 39.

quatro evangelhos canônicos propõe-se rastrear o profeta Jesus e Jesus como profeta. É preciso, porém, acentuar desde já que, se o fenómeno, a sua história e os títulos a si remetidos como o de profeta são conhecidos nas fontes documentadas², persistem ainda como objeto de múltiplas interrogações as particularidades do período referente ao cristianismo primitivo, a harmonização teológica deste título com outros títulos cristológicos, tal como as repercussões do seu discurso profético com autoridade e escatológico no quadro das contestações políticas do séc. I d.C..

A presente dissertação insere-se, pois, no campo da teologia sistemática com enfoque bíblico e estrutura-se em quatro capítulos. No capítulo primeiro, o objetivo é delinear de modo sumário a história do profetismo bíblico. Para tal é feita uma aproximação temporal ao fenómeno em si, tanto do ponto de vista terminológico, como das suas atuações. Como se pode notar neste capítulo, mais do que uma conceptualização sistemática do profetismo, a sua finalidade é construir um suporte hermenêutico que propicie uma melhor compreensão dos demais capítulos. Para este trabalho de exegese, servir-nos-emos de literatura especializada e obras nos âmbitos da história bíblica e extra-bíblica.

No capítulo segundo, o autor Cullmann leva a cabo uma abordagem bíblica e exegética do título de profeta no Novo Testamento, predominantemente nos evangelhos canônicos, aplicado às pessoas de João Baptista e Jesus. É da crença judaica na vinda do profeta que o próprio explora a dimensão escatológica deste título, em íntima correlação com os profetas Moisés e Elias. A insistência na compreensão de Jesus através da categoria judaica de profeta leva às seguintes perguntas de fundo: o que significa ser-se

² Assume-se as fontes cristãs canônicas e não canônicas: cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, Paulus Editora, 3ª ed., Lisboa, 2014, 24-50; J. CARREIRA DAS NEVES, *Jesus Cristo: História e Fé*, Editorial Franciscana, Braga, 1989, 11-13.

profeta, profeta escatológico, e em que medida Jesus de Nazaré é o verdadeiro profeta escatológico.

No capítulo terceiro, tem-se o flamengo Schillebeeckx como interlocutor por excelência. Delineia-se a sua teologia sistemática na sua pesquisa acerca do título de profeta escatológico no N.T.. Apresenta-se o enquadramento base do messianismo dinástico-davídico e profético, enumerando também a formulação de esperanças populares e mentalidade apocalíptica com o objetivo de melhor se elucidar a sua análise dos trechos evangélicos relativamente ao título de profeta e profeta escatológico. Neste âmbito, problematiza-se a heteroproclamação e autocompreensão profética de Jesus.

Finalmente, tomando as especificidades das teologias versadas, o capítulo quarto propõe uma abordagem de síntese do alcance e dos limites do paradigma profético em ambiente neotestamentário no pensamento de Cullmann e Schillebeeckx. Para além das perspetivas aqui assumidas, valoriza-se também os contributos teológicos de outros autores.

As fontes principais desta dissertação são as obras *Christologie du Nouveau Testament* (Cristologia do Novo Testamento) de Cullmann e *Jezus verhaal van een levende* (Jesus, a história de um vivente) de Schillebeeckx. Também se assumem como obras auxiliares todos os contributos de enquadramento ao profetismo bíblico, às vivências judaicas ao tempo de Jesus, bem como os comentadores dos teólogos versados. Todos os outros estudos surgem como complemento.

Por último resta agradecer em primeiro lugar a todos os que ao longo da minha vida foram e são estímulo ao bem comum, à alegria e à misericórdia. Manifesto, também, o meu agradecimento ao Professor Doutor Alexandre Palma, orientador, pela tutoria, paciência e observações apontadas. Agradeço, por fim, aos meus pais, pelo dom da minha

vida, aos meus amigos e colegas que vivenciaram comigo um tempo profícuo na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

CAPÍTULO PRIMEIRO: A SITUAÇÃO DO PROFETISMO EM ISRAEL

1.1. O ANTIGO PROFETISMO ISRAELITA: HISTÓRIA, TERMINOLOGIA E IDENTIDADE

A Bíblia Hebraica é um *corpus* que assumiu um conjunto muito amplo de livros devidamente organizados. Relativamente à nomenclatura, a tradição hebraica deu o nome comum de «Profetas», do hebraico *nebîim*, ao bloco formado pela literatura histórica e profética³.

O profetismo sempre fora, entre os judeus, essencial na percepção do mundo e da história e entendido como comunicação privilegiada entre Deus e algumas pessoas do povo de Israel⁴. Refletir sobre o profetismo bíblico inclui, decerto, o conceito judaico de profeta, tal como um estudo comparado com o mundo cultural e a história antiga do Médio Oriente⁵, para pôr em evidência as características específicas do fenómeno profético israelita, uma vez que o profetismo é um fenómeno da religiosidade universal que extravasa o espaço da cultura bíblica.

³ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2007, 17.

⁴ Ao longo da presente dissertação utilizar-se-á o termo Yahvé referente a Deus, tendo como base o tetragrama יהוה.

⁵ Cf. F. CAMELO, “Algumas reflexões teóricas sobre o profetismo”, in: *Lusitania Sacra: A historiografia religiosa medieval hoje: temas e problemas*, 2ª série, Tomo XIII – XIV, Lisboa, 2001-2002, 625; J. ABREGO, *Los libros proféticos: Introducción al estudio de la Biblia*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1993, 20-25.

O profetismo israelítico comportou uma origem, um desenvolvimento dos elementos essenciais e uma pretensão de afirmar uma realidade definitiva. A sua origem foi iminente teológica, i.e., proveio da ação misteriosa e providencial de Deus⁶. O seu desenvolvimento diz respeito à percepção da identidade do povo de Israel⁷, a par da passagem de uma *traditio* oral à sua fixação como obra escrita⁸. O processo de formação e fixação do texto bíblico requer uma exegese⁹: tal interpretação beneficia de uma aproximação terminológica e identitária do profetismo enquanto fenómeno iminente bíblico. Os profetas de Israel na sua identidade e missão social não foram realidades estáticas e imutáveis ao longo da história bíblica¹⁰, que o presente capítulo pretende aflorar.

Em certo sentido, a sua origem teológica dialogou com a autonomia e liberdade humanas no acolhimento de uma missão – pode-se falar de resposta humana a um apelo não-humano. Tudo começa, na caminhada do profeta de Israel, por uma decisiva e forte experiência de Yahvé que o marca e fá-lo sinal e sua testemunha diante dos seus

⁶ Cf. A. NEHER, *La Esencia del Profetismo*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1975, 9. A partir de Moisés e segundo o próprio, dá-se como que uma desativação das representações míticas e divinizantes por parte dos povos do Antigo Médio Oriente. As origens do profetismo bíblico e as suas primeiras manifestações continuam a ser, em certo sentido, obscuras: cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 130.

⁷ Não obstante a apropriação externa, logo, não israelita por parte da profecia israelita – como sejam os escritos de Mari e a sua relação com a instituição da profecia, bem como o fenómeno cananeu de êxtase – tem-se que a formação do antigo profetismo israelita, no essencial, começou dentro da sua própria experiência e confissão de fé. Walter Brueggemann reforçou a especificidade do profetismo israelita com o rompimento com a realidade faraónica e a «desativação» da legitimidade dos deuses estrangeiros, destacando a assunção de Yahvé: cf. W. BRUEGGEMANN, *A imaginação profética*, Edições Paulinas, São Paulo, 1983, 11-17.

⁸ Veja-se, a este propósito, que as primeiras profecias escritas na forma de livro são apenas do século VIII a.C. com os profetas Amós e Oseias no reino do norte e Miqueias e Isaías em Judá (reino do sul): cf. D. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1983, 101.

⁹ Para a compreensão do termo exegese e sua relação com a hermenêutica: cf. A. VAZ, *Palavra Viva: Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2013, 257-262; 313-358.

¹⁰ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 19.

contemporâneos. Assim a vocação, no que aos profetas diz respeito, é o despoletar de um itinerário crente.

No antigo Israel não havia somente determinados profetas isolados, mas existia algo semelhante a uma instituição profética¹¹. Pode-se falar, portanto, de uma linha de tradição profética. Aliás, no período entre o ano 1000 a.C. e o ano da destruição de Jerusalém pelo ano 586 a.C. encontrou-se três diferentes tipologias proféticas: grupos de profetas, profetas do templo e profetas independentes¹². O primeiro tipo foi mencionado nomeadamente em 1 Sm 10, 5-13 e 19, 18-24, com uma referência ao «grupo de profetas»; o segundo tipo surgiu ligado ao templo, com certeza a par de ações culturais por exemplo relatada em 1 Rs 10, 19-24; o terceiro tipo manifestou-se como profecia «independente» para lá de um qualquer vínculo a grupos ou ao templo – exemplo disso, no reino do norte, são os profetas Amós e Oseias, em meados do século VIII a.C.¹³.

Numa primeira aproximação ao profetismo bíblico assistiu-se à reivindicação de um fenómeno experimental com o divino tipicamente concebido como um estado provisório de visão (cf. Nm 24, 4), transe profético e possessão do espírito de Yahvé (cf. 1 Sm 10, 5-6; 1 Sm 10, 10-11; 1 Sm 26, 12). Segundo Hermann Gunkel, o «êxtase» apresentava-se como um estado particular do espírito e do corpo que se apoderava do homem¹⁴. O sagrado aparecia como manifestação extraordinária de Yahvé e irrompia no profeta através de um fenómeno extático, onde o termo «êxtase», do grego ἔκστασις,

¹¹ Tal instituição torna-se implícita em algumas passagens dos profetas escritores, mormente Am 7, 14: “Amós respondeu a Amacias: «Eu não era profeta, nem filho de profeta. Era pastor e cultivava frutos de sicómoros.»”: cf. J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, John Knox Press, Louisville, 1996, 9.

¹² Cf. B. LANG, “Profecia” in: P. EICHER (dir.), *DCFT*, Paulus, São Paulo, 1993, 723. Acerca da existência de profetas em grupo ao tempo de Samuel: cf. J. SCHILDENBERGER, “Profeta” in: J. BAUER (edit.), *DTB*, Edições Loyola, vol.II, 4ª ed., São Paulo, 1988, 910. Entre as duas datas referidas, quer a divisão do reino após a morte de Salomão, em 930 a.C., quer a queda e destruição da Samaria, ou seja, do reino do Norte em 721 a.C. são dois marcos históricos dignos de referência: cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 30-31. Note-se que a queda de Jerusalém coincidiu com o fim da monarquia davídica e a consequente partida para o exílio.

¹³ Cf. B. LANG, “Profecia” in: P. EICHER (dir.), *DCFT*, 724.

¹⁴ Cf. H. GUNKEL, *I profeti*, Sansoni, Firenze, 1967, 117.

segundo a etimologia da palavra, pode significar «estar fora de si» ou «fora dos seus sentidos», com a consciência de si totalmente ou parcialmente subjugada¹⁵.

Estes fenómenos podiam evocar para si violentas agitações do corpo, dança, canto, inspirações, arrebatamentos inefáveis, visões, consciência de uma palavra transmitida ou alucinações, apresentando elementos exteriores similares à religiosidade de vários povos do Oriente Médio¹⁶. Apesar da imprecisão e possível sincretismo no uso do termo «êxtase» com as práticas dos povos circunvizinhos a Israel, em ambiente bíblico, tratou-se decerto de uma comunicação divino-humana. Em sentido amplo considerava-se que a divindade entrava em comunicação com o devir, através de intermediários estáveis que proferiam, em seu nome, uma palavra eficaz¹⁷.

A figura do profeta bíblico foi relatada sob a perspectiva da relação entre adivinhação e profecia (cf. Jz 14, 12-18 e 1 Rs 10, 1) sobretudo nos livros chamados históricos¹⁸. À luz do pensamento de José Sicre Díaz, é na trama entre o enigma do presente e o desvelar do futuro – típico das práticas adivinhatórias – que parece também localizar-se o antigo profetismo israelita¹⁹. As religiões não visam apenas dar resposta à questão de origem, antes procuram inquirir o que irá acontecer – trata-se de um conhecimento transmitido sobre o que há-de vir. Por isso, quase todas as religiões, mormente a de Israel e dos povos circunvizinhos, desenvolveram formas de previsão do

¹⁵ Cf. F. DANKER (edit. *et al.*), *GELNT*, University of Chicago Press, 3ª ed., Chicago, 2001, 309.

¹⁶ Entre os povos do Egipto, Mesopotâmia e Canaã, realça-se as tribos cananeias com a identificação de fenómenos de delírio, êxtase, bebidas, música, gritos, danças e instrumentos sonoros. Tais fenómenos podem ser descritos por «profetismo cananeu» e assumem algumas semelhanças ao profetismo israelita: cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 117-124.

¹⁷ J. TOLENTINO MENDONÇA, *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*, Paulinas Editora, Lisboa, 2014, 20.

¹⁸ Cf. J. TOLENTINO MENDONÇA, *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*, 20. Os livros históricos são também apelidados como «profetas anteriores» ou atribuídos aos profetas anteriores: cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 23-28.

¹⁹ Cf. J. SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992, 23.

futuro²⁰. Tendo em vista dar resposta às inquietações daqueles que procuravam conhecer o futuro recorreu-se a técnicas primitivas praticadas por mágicos e adivinhos que emitiam presságios e atuavam em ligação com santuários locais, um determinado povo ou até mesmo uma determinada divindade²¹.

Segundo J. Sicre Díaz são três as formas principais de adivinhação intuitiva, a saber: a interpretação dos sonhos (oniromancia), a consulta aos mortos (necromancia) e a comunicação divina através de oráculos (cresmologia), tendo a última como a mais significativa do ponto de vista bíblico²².

De facto, o Antigo Testamento registou atividades adivinhatórias por parte dos povos circunvizinhos: refere-se aos astrólogos babilónios em Is 47, 13 para indicar a adivinhação a partir da observação da natureza, quer através dos corpos celestes quer nos fenómenos atmosféricos; também os comportamentos dos animais foram usados na adivinhação do futuro pelos filisteus, como relata 1 Sm 6²³. Similarmente, os profetas bíblicos durante o séc. XI a.C. apareceram como homens santos, sábios, operadores de milagres e adivinhos (cf. 1 Sm 9, 6- 20; 1 Rs 17; 2 Rs 1, 2- 17; 2 Rs 6, 1- 7; 2 Rs 8, 1- 6; 2 Rs 8, 12- 15; 2 Rs 13, 14- 21; 2 Rs 20, 1- 11) e assumiram para si algumas destas práticas: Saúl consultou o vidente de Ramá para encontrar os animais e alguns bens (cf. 1 Sm 9, 6- 11) e Samuel consultou Yahvé e obteve o murmúrio dos passos como sinal do início da batalha, tendo em vista sair vitorioso (cf. 2 Sm 5, 23-24).

²⁰ Cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, Lisboa, 2007, 28.

²¹ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 125.

²² Cf. J. SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, 37. Não se pode excluir o facto de, em certos casos, o sonho ser simplesmente um modo de exprimir o carácter misterioso do colóquio com Deus: cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, Editora Vozes, Petrópolis, 1971, 39; cf. A. TORRES QUEIRUGA, *La Revelación de Dios en la realización del hombre*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, 34-36.

²³ A religião oficial de Israel, numa etapa mais tardia, negou que esses indivíduos fossem intermediários válidos entre o divino e o homem. Antes da formulação de Dt 18, 10-12, os grandes intermediários seriam o anjo do Senhor (*mal'ak Yhwh*), o homem de Deus (*'is 'ehohim*), os sacerdotes e os profetas: cf. J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 68ss.

Em alguns aspetos, o profetismo bíblico, porventura o mais arcaico, prolongou um quadro de sacralidade que envolveu e prosseguiu a relação entre a adivinhação e o profetismo²⁴.

A Sagrada Escritura relatou os modelos e os paradigmas vivenciais da fé de Israel e concretamente dos profetas e reforçou a regulamentação profética, explicitamente, com o objetivo de combater a idolatria decorrente do contágio entre literatura e *praxis* proféticas dos povos pagãos²⁵. Tal regulamentação encontra-se no livro do Deuteronomio, o qual determinou que toda a palavra profética autêntica deve ter cumprimento e ser tendencialmente uniformizada²⁶ (cf. Dt 13, 2-6; 18, 18-22), desencorajando a profecia livre na sua versão demagógica e extática²⁷. Houve, por vezes, uma indefinição entre magia e alucinação, sendo difícil distinguir a experiência mágica da experiência mística. Esta última foi sempre tida com suspeita e objeto de desconfiança por parte do judaísmo²⁸.

A profecia perdeu, como força social ativa, parte do seu prestígio devido à regulamentação jurídica da atividade profética e ao surgimento da figura do escriba²⁹. Esta regulamentação contribuiu favoravelmente para a formulação da categoria do

²⁴ Cf. J. TOLENTINO MENDONÇA, *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*, 20; O teólogo J. Lourenço afirma que o vidente dos tempos que acompanhou o processo de sedentarização aparenta um misto de mágico e de adivinho: cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 19.

²⁵ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 26.

²⁶ A literatura produzida pelos deuteronomistas abrangeu a história da monarquia de Israel e forneceu regulamentações com diretrizes concretas para o comportamento dos profetas.

²⁷ Cf. B. LANG, "Profecia" in: P. EICHER (dir.), *DCFT*, 724.

²⁸ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 127.

²⁹ Os escribas são homens especializados no estudo e na explicação das escrituras. Embora o termo «escriba» apareça pela primeira vez no livro de Esdras, sabe-se que tinham grande influência e eram muito considerados pelo povo. O protagonismo da figura do escriba deveu-se a uma mudança de espiritualidade em que a vontade de Deus é conhecida não através dos profetas vivos, mas da interpretação dos textos sagrados feita pelos escribas: cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, Paulus, São Paulo, 2008, 445-446.

verdadeiro ou falso profeta, cuja aliança com Yahvé ou Baal denotam respetivamente a marca da veracidade ou falsidade³⁰.

Posteriormente, assistiu-se a várias décadas de exílio do povo de Israel, aliás, relatado pelo profeta Jeremias (cf. Jr 42-44), que não só pôs em causa as principais instituições de Israel – monarquia, templo, culto e sacerdócio – como também levou à readaptação das comunidades, agora na diáspora. Em ambiente pós-exílico³¹ os escribas Esdras e Neemias (cf. Ne 8, 1) confrontaram-se com o desafio da redefinição de Israel³², nomeadamente a correta interpretação da Torah e a sua centralidade na vivência da fé³³, assim como a reconstrução do templo (também apelidado por segundo templo).

Os escribas apareceram, então, como os herdeiros da profecia porque tidos como os fiéis intérpretes da Lei. Estes mestres não só reinterpretaram como também ampliaram esta tradição para a ajustarem às novas circunstâncias da vida³⁴. A afirmação de Esdras e Neemias como mestres da Lei reforçou o progressivo desaparecimento dos profetas vivos.

³⁰ Cf. D. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 87. Veja-se que o profeta Ezequiel prolongou e reforçou as formulações do livro de Deuterónimo relativamente aos profetas, supondo a distinção entre o verdadeiro e o falso profeta mediante a realização do vaticínio num curto espaço de tempo: cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 42-43.

³¹ Dois marcos históricos sinalizam o ambiente pós-exílico: o édito de Ciro (538 a.C.) e a celebração da páscoa do ano 515 a.C., que reinou o templo de Jerusalém (cf. Esd 1, 2-4 e 6, 19ss).

³² Cf. D. SCARDELAI, *O escriba Esdras e o judaísmo: um estudo sobre Esdras na tradição judaica*, Paulus, Lisboa, 2014, 9. Tal redefinição pós-exílica foi levada a cabo com a permissão e a colaboração do império persa, que pode ter despoletado insatisfação entre alguns grupos judeus. A permissividade com o povo pagão foi interpretada por muitos judeus como uma ameaça, donde as formulações apocalípticas e a esperança da restauração da dinastia davídica parecem ser instrumentos de combate e revelar um desejo de mudança: cf. J. SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, 341-351.

³³ Donizete Scardelal alertou para uma possível visão dicotómica e inadequada entre um Israel pré-exílico, sob o domínio do poder temporal (monarquia) e religioso (templo), e um Israel pós-exílico como instituição sob a alçada da lei de Moisés: cf. D. SCARDELAI, *O escriba Esdras e o judaísmo: um estudo sobre Esdras na tradição judaica*, 38.

³⁴ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 84.

O termo *profeta*, na versão dos LXX προφήτης, traduz na maioria dos casos o vocábulo hebraico נָבִי (hānabî)³⁵, e algumas vezes os vocábulos הָרֹ'עַ (hārō'eh)³⁶ e הֹזְעֵה (hōzēh)³⁷. Teodorico Ballarini e Gino Bressan sugeriram que o prefixo «προ» na palavra προφήτης pode ter três significados: o de revelar coisas futuras, o de manifestar realidades ocultas e, ainda, a função de falar em nome de Yahvé³⁸. Enquanto o termo nābî³⁹ teria uma aceção de porta-voz ou pregador de Deus, o substantivo rō'eh⁴⁰ identificar-se-ia como sendo um vidente e, por fim, o substantivo hōzēh⁴¹ assumir-se-ia como um contemplador. À luz da tradução dos LXX, pode-se afirmar que entre os verbos rā'āh

³⁵ O vocábulo transliterado nābî aparece vinte e seis vezes no A.T., com destaque para a passagem de Dt 18, 15 e para os profetas Jeremias (Jr 1, 5; 14, 18; 23, 11), Ezequiel (Ez 2, 5; 33, 33), Oseias (Os 4, 5; 9, 8) e Amós (Am 7, 14). Algumas ocorrências aparecem com o artigo definido - hannābî – traduzido por «o profeta».

³⁶ O vocábulo transliterado rō'eh aparece trinta e cinco vezes no A.T., com quatro ocorrências no livro do Génesis (Gn 13, 15; 31, 5; 31, 43; 39, 23), cinco ocorrências no segundo livro dos Reis (2 Rs 2, 12; 2, 19; 7, 2; 7, 19; 9, 17; 23, 17) e uma presença notória nos profetas Jeremias (Jr 1, 11; 1, 13; 7, 17; 20, 12; 24, 3), Ezequiel (Ez 8, 12; 9, 9; 40, 4) e Jacarias (Zc 4, 2; 5, 2).

³⁷ O vocábulo transliterado hōzēh aparece oito vezes no A.T., duas vezes ao serviço de David (2 Sam 24, 11; 1 Cr 21, 9) e com destaque para os profetas Isaías (Is 28, 15) e Amós (Am 7, 12).

³⁸ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 11; J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 114-115. Reforça-se, como hipótese de trabalho, a ideia de que o vocábulo προφήτης deriva do grego πρόφωνα, que significa «falar em lugar de outro»: cf. J. STEINMUELLER, *Introducción especial al antiguo testamento*, Ediciones Desclée de brouwer, Buenos Aires, 1950, 205.

³⁹ O termo nābî, aparece no plural como nebîim. Para um maior aprofundamento de nābî: cf. J. SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, 84-97; W. SCHNIEDEWIND, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, 32-40. Este termo não é específico da profecia israelítica, pois, os textos provenientes da cidade síria de Ebla dão conta das expressões mahhu e nabi'utum, significando respetivamente grupos de sacerdotes e profetas: cf. J. JEREMIAS, “נָבִי- nābî” in: E. JENNI – C. WESTERMANN (edit.), *DTAT*, Ediciones Cristiandad, Tomo II, Madrid, 1978, 22- 23. Acerca dos termos mahhutum e muhutum: cf. J. STÖKL, “Female Prophets in the Ancient Near East” in: J. DAY (edit.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: proceedings of the Oxford Old Testament seminar*, t & t Clark International, New York, 2010, 47-56; B. WALTKE, “Religion of Israel” in: G. BROMLEY (edit.), *ISBE*, vol.II: E-J, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1982, 934. Veja-se ainda a sequência vocálica «a» e «i» fruto da forma passiva aplicada à raiz «nb'»: cf. J. ABREGO, *Los libros profeticos: Introducción al estudio de la Biblia*, 27. Pode-se equacionar o termo nābî como um passivo do verbo nābâ que na língua acádica daria o termo nabu que significa anunciar ou chamar, e na língua árabe daria o termo naba'a que significa anunciar: cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 116.

⁴⁰ Também traduzido nos LXX por βλέπων.

⁴¹ Cf. J. SCHILDENBERGER, “Profeta” in: J. BAUER (edit.), *DTB*, vol.II, 909. Também traduzido na tradução dos LXX por ὄπων. Em 2 Cr 29, 25, Gad é descrito como vidente do rei, fala-se do profeta Natan e dos profetas em geral. Gad como vidente traduz o vocábulo הֹזְעֵה (hōzēh), Natan como profeta traduz o vocábulo נָבִי (hannābî) e os profetas em geral traduzem o vocábulo plural נָבִי'אָו (nābî'āw). Também 1 Cr 29, 29 fala-nos de Samuel como vidente (rō'eh), Gad como vidente (hōzēh) e de Natan como profeta (hannābî), dando conta que Gad, Natan e Samuel são designados com terminologias distintas: cf. J. SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, 78-81.

(הַזָּחַ) e *hāzāh* (הִזָּחַ) não deveria existir muita diversidade de significado. Este dado parece reforçado pela igualdade fundamental de sentido entre os radicais *r'h* e *hzh*⁴².

Não obstante a referência às práticas adivinhatórias em âmbito israelítico, o capítulo 18 do Deuteronómio contrapôs à adivinhação o outro caminho de Israel⁴³, o caminho da fé numa promessa (cf. Dt 18, 15) que se consolidou a par da estigmatização de todas as práticas de se assenorear do futuro, tidas aliás como «abominação» aos olhos de Deus (cf. Dt 18, 12).

Tentar esboçar os desenvolvimentos do substantivo *nābhî* e do profetismo israelítico suscitam notáveis dificuldades. Ora, a premissa do profetismo israelítico consistiu na convicção de que Israel é o povo de Yahvé e que Yahvé é o Deus de Israel. Noutras palavras, como povo eleito ou povo da aliança⁴⁴, o desenvolvimento do substantivo *nābhî* confrontou-se, por um lado, com a complexa integração do nabismo num substrato social e religioso onde já existiam portadores ou intérpretes da palavra de Deus e até mesmo videntes (*rō'eh*) em âmbito israelítico⁴⁵; e, por outro lado, a sua assunção parece acontecer a par da sua afirmação como «lugar» de real combate à idolatria, relacionada com as influências externas ao povo de Israel. Consequentemente, o termo *nābhî* presume-se mais tardio que os termos *rō'eh* e *hōzēh*.

O uso e integração do substantivo *nābhî* apareceu de forma inaugural em Moisés⁴⁶ com a promessa de autênticos profetas, não só em contraste e numa dinâmica de neutralização de práticas divinatórias das culturas circundantes, como também a par das

⁴² Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 13.

⁴³ Cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, 29.

⁴⁴ Cf. H. RINGGREN, *Israele. I padri. L'epoca dei Re, il giudaismo*, Editoriale Jaca Book, Milano, 1987, 288.

⁴⁵ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 14.

⁴⁶ Cf. O. SCHILLING, “Moisés” in: J. BAUER (edit.), *DTB*, Edições Loyola, vol.II, 4ª ed., São Paulo, 1988, 723-727; J. JEREMIAS, “Μωϋσῆς” in: G. KITTEL – G. FRIEDRICH (edit.), *TDNT*, Λ- N, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1967, 848-873.

transformações políticas no país com o estabelecimento de uma monarquia hereditária⁴⁷. O mesmo uso foi atestado quer no tempo de Samuel (séc. XI a.C.) quer nos tempos dos profetas Amós e Isaías (séc. VIII a.C.) e a sua difusão deu-se num substrato religioso complexo e em mutação. Um dos exemplos a este propósito pode ser visto em Dt 18, 10-12 onde o termo *nāḇî*, traduzido por profeta, surgiu como resposta aos augúrios, à adivinhação, à magia, ao feiticismo, ao espiritismo, aos sortilégios e à evocação dos mortos. Reforça-se, assim, a tese de que o termo *nāḇî* fosse uma superação da adivinhação do futuro e da evocação dos mortos.

As tribos de Israel, no decorrer do século XI a.C., foram expostas aos «ataques» dos cultos cananeus⁴⁸ em que o clima de possível tensão idolátrica as expunha a uma maior fragilidade e divisão entre si. Alguns períodos tornam-se particularmente significativos: o período dos juízes, onde existiam indícios da existência de profetas de Israel⁴⁹; o período de Samuel, onde o próprio é tido como *hānabí* (cf. 2 Sm 7, 2) e *hārō'eh* (cf. 1 Sm 9, 19) e o papel profético aparece identificável em três contextos: vocação profética (cf. 1 Sm 3, 1-4), posicionamento pessoal face ao estabelecimento da monarquia (cf. 1 Sm 7, 12) e a afirmação dos declínios e surgimentos futuros (cf. 1 Sm 13- 18). No período de Samuel falou-se dos *nebîim* como grupos ambulantes extáticos⁵⁰ (cf. 1 Sm 10; 18; 1 Sm 19, 20; Nm 11) através dos quais se descobria a atuação do espírito de Deus (cf. 1 Sm 10, 10; 19, 20- 23) ou de Yahvé (cf. 1 Sm 10, 6; Nm 11, 29).

⁴⁷ Concretiza-se a noção de tais práticas divinatórias com referências aos cultos divinatórios dos habitantes de Canaá. De igual modo faz-se alusão à Frígia pelas referências ao profetismo primitivo frígio e aos cultos orgíacos associados – cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 31. Ver igualmente Dt 18, 9: “Quando entrares na terra que o Senhor te há-de dar, não imitarás as abominações dos povos dessa terra”.

⁴⁸ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 16; J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 133.

⁴⁹ Esta existência profética no caso de Débora tornou-se uma coincidência, uma vez que se apelidou Débora de profetisa -*nēbî'ah-*, (cf. Jz 4,4), sendo igualmente descrita como juíza.

⁵⁰ Cf. J. ABREGO, *Los libros proféticos: Introducción al estudio de la Biblia*, 29.

O período posterior a Samuel, que coincidiu com o período da monarquia unificada de Saúl a Salomão, assinalou um distanciamento da corte e uma centralidade dos oráculos emitidos. Um contínuo florescimento profético caracterizou o tempo dos profetas escritores (séc. VIII a.C. – IV/III a.C.), período caracterizado por três distanciamentos: crítico em relação ao monarca (cf. 1 Sm 22, 5; 2 Sm 24, 11- 18), físico entre o profeta e o Rei (cf. 1 Rs 11, 29 – 39; 1 Rs 14, 1- 8) e, progressivamente, da corte, numa maior aproximação ao povo⁵¹. A identidade profética ganhou o seu lugar e exerceu a sua missão sob a alçada de uma nova realidade social.

As possíveis fases da redefinição dos vocábulos empregues para nomear o profetismo em âmbito bíblico têm várias hipóteses de interpretação, legitimamente apoiadas por trechos da Sagrada Escritura. Uma dessas teses foi a da substituição: o termo *rō'eh* seria mais primitivo e remeteria para um revelador pessoal de coisas ocultas, não poucas vezes associado a fenómenos extáticos⁵², teria dado lugar ao florescimento do termo *nāḇî* como mensageiro da vontade divina. Inicialmente esses investidos de Deus eram chamados videntes ou contempladores, até que, num impulso de diferenciação, se passaram a designar *nebîim*⁵³.

⁵¹ Cf. J. SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, 256-257. Veja-se que as suas intervenções sucessivas marcaram uma rutura com a tradição, combatendo a ideia de que as antigas instituições divinas teriam *per se* poder salvador inquestionável: cf. S. AMSLER - *et al.*, *Os profetas e os livros proféticos*, Edições Paulinas, São Paulo, 1992, 21; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancient Testament*, vol. I, Labor et Fides, Genève, 1963; J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 137.

⁵² Cf. G. ANDRÉ, "Ecstatic prophecy in the Old Testament", in: NILS HOLM (edit.), *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol.11, 1982, 187-200; R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, 253-294; L. FORMICKI, "A Profecia e a Glossolalia como fenómenos Extáticos", in: *Reflexus* – Ano IX, nº.14, 2015/2, acedido a 11/07/2017 em <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/290/285>. Acerca da associação entre fenómenos extáticos praticados por profetas e música veja-se 1 Sam 10, 5-6 onde o ato de profetizar é traduzido pelo vocábulo *וַחֲבַלְתֵּם נַבְיִימָא* (*wə-hiṭ-nab-bî-tā*): cf. W. SCHNIEDEWIND, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*, 173-174.

⁵³ J. TOLENTINO MENDONÇA, *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*, 21.

Segundo esta tese, a nova designação/corrente profética foi-se afastando de uma religiosidade em convulsão que fundia magia e mito e deslocou-se progressivamente para o plano da interpretação teológica da história com um enfoque ético e social⁵⁴.

No livro de Samuel é patente esta tese pela referência àquilo que outrora se chamava «vidente», ao tempo do autor sagrado chamar-se-ia de «profeta» (cf. 1 Sam 9, 9). Nesta linha de pensamento dar-se-iam fenómenos carismáticos por meio de visões, sonhos e fenómenos similares possivelmente pelos chefes de família na época primitiva e nómada de Israel. O autor sagrado denotou uma transformação das práticas proféticas com a mudança da terminologia *rō'eh* para *nābî*, fazendo menção aos grupos de *nebîim* que destacavam um chefe para falar em nome de Yahvé, favorecendo a aplicação do vocábulo *nābî* (visto acima) a um qualquer porta-voz de Deus em Israel⁵⁵. Com o termo *nebîim* realçou-se a mediação de uma palavra divina, daí que estes sejam vistos como anunciadores ou proclamadores.

Não obstante, aplicou-se a Moisés o termo *nābî*, admitindo-o como exordial e um caso singular de profeta pelo trato confidencial com Deus e pela sua missão única na história religiosa de Israel (cf. Ex 19, ss). O ponto fraco desta tese está no facto de se atribuir a Moisés, historicamente anterior, o termo *nābî* de forma objetivamente anacrónica (cf. Dt 34, 10) àquela que seria expectável, uma vez que tal atribuição indicaria que o termo *nābî* fosse mais primitivo, e não mais tardio como a lógica intrínseca desta tese esperaria que fosse. O tempo decorrente do processo de maturação e redação dos textos bíblicos, à luz do pensamento de João Lourenço, retira força ao título de *nābî* atribuído a Abraão pelo desuso de tal termo numa época tão primitiva⁵⁶. Assim,

⁵⁴ J. TOLENTINO MENDONÇA, *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*, 21.

⁵⁵ Cf. J. ABREGO, *Los libros proféticos: Introducción al estudio de la Biblia*, 34.

⁵⁶ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 133. Sobre os diversos estágios na formação dos livros proféticos: cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 49-50.

a mesma lógica aparenta poder utilizar-se no que diz respeito à aplicação do termo *nābî* a Moisés – não deixando de ter os limites de uma aplicação analógica, este tópico retira força à tese explicitada.

Outra tese foi a do acompanhamento e relativa suplantação do termo *nābî* relativamente a *rō'eh* e *hōzêh*. Segundo esta tese a utilização destes termos e possível suplantação não foi algo instantâneo: de facto, em 1 Sm 9, 9, 2 Sm 24, 11 e 2 Re 17, 13 identificaram-se os profetas de Israel com os antigos «videntes» com o vocábulo *hōzim*. Posterior e diferentemente, em Is 30, 10 utilizou-se o vocábulo *rō'eh* no que concerne aos profetas.

A pretensão de manter e preservar a tradição religiosa de Israel, mormente a atividade profética, levou a um maior contacto com a vida da corte e, conseqüentemente, a um menor recurso a formas de exaltação entusiástica. Relaciona-se, pois, o posicionamento da atividade profética exercida perante a corte e o templo (autoridades reais e cúlticas) com a menor utilização dos termos *rō'eh* e *hōzeh*. Neste âmbito o rei consultaria os profetas para as decisões de estratégia militar e de governo propriamente ditos.

De facto, assistiu-se a uma assunção do termo *nābî* e com o passar do tempo a figura do *nābî* apareceu com uma crescente autonomia relativamente à corte e às autoridades reais, chegando mesmo a posicionar-se em contraponto crítico à monarquia⁵⁷. Esta relativa suplantação dos termos *rō'eh* e *hōzêh* não impediu que os grupos de profetas ou os profetas anónimos tivessem experiências proféticas através de êxtase. Pode-se entender, assim, o desenvolvimento da atividade profética em sentido lato como algo

⁵⁷ Cf. J. ABREGO, *Los libros profeticos: Introducción al estudio de la Biblia*, 34. A difusão do título de *nābî* é um dado indiscutível a partir de finais do séc. VI, sobretudo na escola deuteronomista que o usa 99 vezes: cf. J. SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, 84-86.

tendencialmente institucionalizável e com menor recurso a formas de exaltação entusiástica, não deixando de se enquadrar no âmbito de um carisma divino.

Outra tese à fixação do termo *nābî* deu-se por via de aproximação geográfica⁵⁸: o termo *nābî* seria um título do reino de Israel ao norte enquanto que o termo *hōzeh* enquadrar-se-ia no reino de Judá ao sul. Segundo Daniel Petersen, estes dois termos identificavam-se com a chamada profecia central, ao invés do termo *rō'eh* que aparecia associado à apelidada profecia periférica. Profecia central porque legitimava ou sancionava a moralidade pública para toda a sociedade e normalmente só existia uma no mesmo espaço e tempo⁵⁹.

A este propósito, J. Sicre Díaz, também assumiu que no reino do norte, mormente em Israel, o termo dado ao profeta é sempre *nābî* como porta-voz da aliança, já no reino do sul o termo *hōzeh* era percebido como oráculo do conselho divino⁶⁰. A tendência de uma certa unicidade no que à moralidade pública diz respeito pode ter ajudado à fixação de um dos vocábulos em detrimento dos restantes.

Após a presente explanação, torna-se evidente que à história de fixação do termo *nābî* não são estranhos os fenómenos de adivinhação e magia, bem como o processo de sedentarização das tribos de Israel e a criação de estruturas administrativas⁶¹. Os contactos na época da sedentarização entre os *nebîim* de Israel e os videntes da região da Fenícia e de Canaã levaram a que alguns grupos dentro do judaísmo executassem algumas práticas rituais e cultivassem símbolos pagãos. Apesar desta afirmação, a verdade é que a religião

⁵⁸ Cf. D. PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets*, Bloomsbury Publishing, Sheffield, 1981, 51-70ss.

⁵⁹ Quando se verificou, neste contexto, mais do que um profeta surge a problemática do falso profeta: cf. J. SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, 96.

⁶⁰ J. SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel: El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*, 96.

⁶¹ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 132.

judaica além de assentar todos os seus fundamentos na Torah, ignorou as religiões ditas de «mistérios» também pela sua identidade não politeísta⁶².

Após a apresentação da terminologia do profeta na sua complexa aceção lexical, torna-se imprescindível uma aproximação à identidade e à mediação profética: identidade como aquilo que constituiu o profeta como tal; mediação pela receção, acolhimento e conhecimento do que se deve transmitir aos outros – comunicação divina.

Elemento quase banal em sentido estrito será o chamamento, podendo ou não existir a descrição da teofania, acompanhado não poucas vezes de surpresa e impreparação dos próprios. Tal empreendimento profético é levado a cabo sem que as qualidades naturais dos vocacionados tenham a primazia na execução do desígnio de Deus. Isto pode ser, ainda que marginalmente, razão da especificidade do profetismo israelítico. Na mediação profética assume-se a premissa que a palavra proferida por Deus produz realidade e transforma-a⁶³.

Os profetas assumiram influência significativa na consumação do monoteísmo judaico e arrogam-se o privilégio de terem sido chamados e enviados. Verifica-se, a este propósito, uma determinada conflituosidade no que diz respeito à legitimidade ou não do chamamento e da pregação. Caso paradigmático desta tensão é visível em Jeremias: o próprio revelou a legitimidade da sua pregação profética de forma intensa, ao ponto de afirmar que Yahvé não enviou determinado profeta (cf. Jr 28, 15), ou que alguns profetas *nebîm* proclamavam oráculos mentirosos (cf. Jr 23, 31- 32), com o intuito de acentuar que Yahvé o tinha enviado (cf. Jr 1, 7; 26, 15).

⁶² Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 127.

⁶³ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 37; J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 164.

Os profetas foram homens da palavra e só numa fase posterior é que as palavras dos profetas se tornaram comunicação escrita⁶⁴. Os oráculos foram solenes declarações em nome de Deus que, possuindo fórmulas introdutórias e conclusivas, podiam ter lugar num futuro próximo ou longínquo, bem como no presente⁶⁵. Os oráculos assumiram um conteúdo plural que vão desde os anúncios adversos até aos prósperos, distinguindo-se dos oráculos pagãos pela sua tendência moralizante. Tais fórmulas são reconhecíveis com a seguinte estrutura: «assim diz Yahvé» e «palavra de Yahvé»⁶⁶.

O teólogo J. Lourenço contrapôs a literatura profética com os oráculos pagãos, assumindo os primeiros pela clarividência e enunciando os segundos como enigmáticos e obscuros, frisando que não há duplicidade de sentido na linguagem profética⁶⁷. A afirmação da não duplicidade não significa que não haja dificuldades inerentes à identificação do género literário dos livros proféticos, as quais crescem perante a fragmentariedade das imagens e esperanças apresentadas pelos demais profetas. É neste sentido que T. Ballarini e G. Bressan afirmaram que nenhum profeta nos deu do «Profeta» ou do «Messias» a sua descrição completa, mas só aspetos ou elementos parciais⁶⁸.

As formulações destas esperanças reforçaram a missão do profetismo bíblico que como já se disse no início do presente capítulo, pretendeu afirmar uma realidade definitiva. Os temas do dia de Yahvé e do resto de Israel são, a este propósito, essenciais. Por um lado, o tema do dia de Yahvé assumiu, na literatura profética, um sentido messiânico e apresentou-se com um «colorido» de catástrofe⁶⁹. Além disso, o tema do

⁶⁴ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 151.

⁶⁵ Alude-se para o chamado «perfeito profético» que assume como já realizado um facto ainda futuro numa dinâmica de antecipação gramatical e tensão existencial: cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 56.

⁶⁶ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 154; T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 53.

⁶⁷ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 128-129.

⁶⁸ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 59.

⁶⁹ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 64.

resto de Israel e da humanidade santa a agradável a Yahvé tomou um lugar igualmente relevante na supracitada literatura. Várias esperanças veicularam, então, que o próprio Yahvé servir-se-ia de um enviado ou representante para executar tal plano de salvação⁷⁰. Fala-se concretamente do messias, o ungido, que seria da estirpe de David (cf. Is 11, 1; Jr 33, 15-17), que havia de nascer em Belém (cf. Mq 5, 1) essencialmente como um messias glorioso e régio com algumas ressonâncias do profeta Isaías acerca da sua missão de paz (cf. Is 9, 5) e de justiça para com os pobres (cf. Is 11, 3ss). Mas além desta imagem do messias, veiculou-se outra que o apresenta como um príncipe pastor (cf. Ez 34, 23ss), humilde e manso (cf. Zc 9,9) e sobretudo como servo de Yahvé, onde a ausência da vertente régia podia expressar uma consequência que tem que ver com a grande crise da monarquia davídica e com o decorrente exílio⁷¹.

Esta segunda «via» acerca do messias pode ser vista em Deutero-Isaías. O Deutero-Isaías escreveu na Babilónia aos israelitas para lá desterrados, enfrentando um auditório com muitas reservas quanto ao futuro de Israel. O próprio, em tais condições, concentra a sua mensagem na ideia da eleição divina de Israel. Além de afirmar com veemência a inequívoca exclusividade de Yahvé (cf. Is 43, 12; 45, 21) na forma de oráculos de salvação, a pregação de Deutero-Isaías também é caracterizada por diversos *flashbacks* com menção às antigas tradições de Israel sobre a salvação num fenómeno de reverberação⁷². Tal fenómeno não surpreende uma vez que este livro acompanhou a fase histórica da tomada de Jerusalém e o exílio para a Babilónia, onde a fidelidade à Lei seria um imperativo.

⁷⁰ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 67.

⁷¹ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 68.

⁷² Cf. W. ZIMMERLI, *The Fiery Throne: The Prophets and Old Testament Theology*, (edit. Kenneth Hanson), Fortress Press, Minneapolis, 2002, 16.

Deutero-Isaías abordou também a temática do servo sofredor, acima referida, numa terminologia que desenvolveu fortes reminiscências do profeta escatológico como Moisés e pode ser descrita, à luz do pensamento de Schillebeeckx, como uma fusão da tradição de Moisés visto como profeta e como servo sofredor⁷³.

Assim, o fenómeno de reverberação em Deutero-Isaías parece insistir no messias à luz da temática do servo de Yahvé em detrimento do messianismo régio na linha da descendência de David. No entanto, não se pode afirmar que tenha desaparecido a esperança de um rei todo-poderoso que estabelecesse a paz e a soberania, bem como que não haja reverberações mais tardias na linha do messianismo régio.

De facto, os profetas Malaquias e Proto-Zacarias (cf. Zc 1-8) são claros exemplos disso mesmo. Estes textos redigidos mais tardiamente recorreram a um estilo mais antigo no qual a palavra de Yahvé fala como um «eu» através do profeta⁷⁴. Sendo textos cronologicamente mais recentes parecem regressar a um estilo mais antigo que, aliás, recupera uma autocompreensão mais primitiva do que seja ser-se profeta devido ao fenómeno de reverberação. Assim, nota-se que a crise dos macabeus (séc. II a.C.) suscitou uma dinâmica de memorização⁷⁵, em que através de uma literatura maioritariamente apocalíptica se anunciou as antigas predições do messianismo régio⁷⁶.

Os profetas reconheceram-se como mediação e partiram do pressuposto que a definição da realidade foi modelada pela força única das suas palavras, linguagem e discurso profético⁷⁷. A palavra foi o centro da ação profética e os próprios transmitiram os oráculos de Yahvé mediante as circunstâncias históricas concretas em torno das quais

⁷³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the books Jesus & Christ*, Crossroad, New York, 1982, 64.

⁷⁴ Cf. B. LANG, “Profecia” in: P. EICHER (dir.), *DCFT*, 726.

⁷⁵ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 68.

⁷⁶ Alude-se para a permissividade do povo de Israel para com o povo pagão persa, uma vez que tal tolerância pode ter estado na génese da reafirmação da nação de Israel através do messianismo régio.

⁷⁷ Cf. W. BRUEGGEMANN, *A imaginação profética*, 86.

surgiram tais matérias oraculares. Os destinatários dos oráculos proféticos são plurais: desde o quotidiano da vida do povo até ao rei.

Assim, dir-se-ia que a profecia não foi mais do que a identificação permanente da ação de Deus no tempo e no espaço. De facto, a profecia de Israel contribuiu de forma decisiva para abrir a história ao seu termo, à escatologia. A noção de esperança futura corroborou o facto de a realidade histórica vivencial não esgotar o conteúdo das promessas⁷⁸ e foi precisamente neste sentido que a conceção da vinda de um profeta ou de um messias com o seu reino messiânico, fonte de salvação espiritual e universal, fosse vista como o ponto mais alto atingido pela teologia profética⁷⁹.

1.2. A PROFECIA E O JUDAÍSMO ANTERIOR E CONTEMPORÂNEO A JESUS

A emergência do profetismo floresceu, pois, num clima de tensão religiosa e política⁸⁰. Tal tensão agudizou-se com a ação dos impérios estrangeiros e, particularmente, a do Império Romano que dispunha e decretava como devia ser o ordenamento das coisas públicas, visto não poucas vezes pelo nacionalismo do judaísmo vigente como uma intolerável intromissão.

O mapeamento político em Israel no período intertestamentário é decisivo para melhor se perceberem os diversos grupos espirituais e religiosos no seio do judaísmo ao tempo de Jesus.

⁷⁸ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, 163.

⁷⁹ Cf. T. BALLARINI, - G. BRESSAN, *O profetismo bíblico*, 69.

⁸⁰ Em Israel, a partir das realizações de Salomão, a prosperidade do rei limitou-se, cada vez mais, criando polémica e tensão com aqueles que se sentiam marginalizados.

A conquista da Palestina por Alexandre, *o Grande*, no ano 332 a.C. levou a um contacto e conseqüente processo de helenização dessa zona. Após a morte de Alexandre, a Palestina integrou o império dos Ptolomeus do Egipto até ao ano 200 a.C., cujo território foi novamente conquistado, ficando na posse do império Selêucida⁸¹. O grupo nacionalista dos piedosos (*hassidim*) diante de uma progressiva helenização da Palestina por parte do rei selêucida Antíoco IV deu início a uma revolta. Após a sua morte e na seqüência da sua conquista, os macabeus haviam destronado o domínio estrangeiro e fixaram Simão Macabeu como rei dos Judeus do ano 142 para o ano 141 a.C.⁸².

Os asmoneus não só ousaram reunir numa só pessoa a função real e do sumo-sacerdócio, como Simão Macabeu fez-se proclamar sumo-sacerdote não sendo de uma família sacerdotal⁸³. Tal feito ativou, assim, um grande movimento de descontentamento por parte dos próprios piedosos (*hassidim*) que se opunham, à usurpação asmoneia⁸⁴. Assim, a dinastia dos asmoneus sobreviveu 103 anos antes de emergir a dinastia herodiana (em 37 a.C.), sendo o nascimento de Jesus de Nazaré durante a administração da dinastia herodiana.

O mundo de Jesus e dos seus contemporâneos foi, fundamentalmente, um ambiente onde os pilares da religião judaica informavam a realidade. A situação económica e social tece-se em redor de três realidades complexas: a língua, o território e a soberania imperial. A sua vida terrena presenciou o reinado de dois imperadores: Octaviano Augusto (27 a.C.-14 d.C.) e Tibério (14 d.C.-37 d.C.) que não habitavam na

⁸¹ Cf. J. LOURENÇO, *O mundo judaico onde Jesus viveu: cultura judaica e Novo Testamento*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005, 35.

⁸² Cf. J. LOURENÇO, *O mundo judaico onde Jesus viveu: cultura judaica e Novo Testamento*, 36.

⁸³ Cf. J. LOURENÇO, *O mundo judaico onde Jesus viveu: cultura judaica e Novo Testamento*, 36.

⁸⁴ Cf. J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 55; J. LOURENÇO, *O mundo judaico onde Jesus viveu: cultura judaica e Novo Testamento*, 36.

Palestina e onde o poder estava centralizado, primeiramente, no rei Herodes, *o Grande*, e, depois da sua morte, em Herodes Antipas (14 a.C.-39 d.C.), seu filho⁸⁵.

Com a dinastia herodiana, Herodes, *o Grande*, limitou o exercício do sumo-sacerdócio, abolindo o seu caráter hereditário e o direito do sumo-sacerdote permanecer vitaliciamente no cargo, portanto, tornando esta função essencialmente dependente dele próprio⁸⁶. Do ponto de vista teológico, Herodes pôs em causa a eleição do povo de Deus com o seu messianismo imperial romano, atribuindo-lhe, aliás, uma áurea religiosa que foi vista com suspeita e objeto de repúdio por parte dos judeus piedosos⁸⁷. Assim, o respeito pela sensibilidade judaica por parte dos governadores romanos na Judeia⁸⁸ não só se tornou menos visível⁸⁹ como, aliás, se transformou em opressora e ignominiosa⁹⁰.

O estatuto de Herodes Antipas já não era de rei, ao invés de seu pai - apesar duma tentativa de obter tal título sem efeito -, mas de governador e administrador do território da Galileia e da Pereia⁹¹. De facto, o governo por parte dos filhos de Herodes, *o Grande*, deu-se a par da declaração da Judeia como província procuratorial, logo, governada por um procurador romano – é o caso de Pôncio Pilatos entre os anos 26 e 36 d.C.⁹².

O templo era o lugar por excelência da oferta dos sacrifícios e a sinagoga o lugar por excelência da leitura da Lei e dos profetas (cf. Lc 4,16-20; Lc 13,10-14 e At 13, 14-

⁸⁵ Cf. J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 37.

⁸⁶ Cf. J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 39.

⁸⁷ Cf. J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 40. Pode-se interpretar o termo «*piedosos*» numa defesa da Lei de Israel contra a helenização, suposta inimiga dos princípios judaicos. Tem-se como coordenada histórica a nomeação de Jónatas Macabeu para o cargo de sumo-sacerdote (152 a.C.) como a usurpação do legítimo Sumo Sacerdócio (a saber, os descendentes de Sadoc), não obstante o possível incremento da defesa da Lei no exercício de tal cargo; cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 95-96.

⁸⁸ Durante o tempo da vida terrena de Jesus os governadores romanos foram respetivamente Coponius (6 d.C.-9 d.C.), Marcus Antibus (9 d.C.-12 d.C.), Annius Rugus (12 d.C.-15 d.C.), Valerius Gratus (15 d.C.-26 d.C.) e por fim Pôncio Pilatos (26 d.C.-36 d.C.): cf. J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 44.

⁸⁹ Veja-se a este propósito que João Hircano, filho de Simão Macabeu, começou a se comportar como um rei helenista: cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 101.

⁹⁰ Faz-se referência a Alexandre Janeu (103 a.C.-76 a.C.), filho de João Hircano, que mandou crucificar oitocentos opositores seus entre os quais alguns fariseus: cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 101.

⁹¹ Cf. J. LOURENÇO, *O mundo judaico onde Jesus viveu: cultura judaica e Novo Testamento*, 27.

⁹² Cf. J. LOURENÇO, *O mundo judaico onde Jesus viveu: cultura judaica e Novo Testamento*, 39.

15). A suprema autoridade administrativa e judicial judaica estava intimamente ligada ao sumo-sacerdote, que junto de 71 membros formavam o Sinédrio (*sanedrín*). A profecia floresceu também com o distanciamento provisório de um grupo denominado por essénios relativamente ao Templo, que segundo eles havia perdido a sua santidade original.

O movimento dos *hassidim* demonstrou estar na génese da maioria dos grupos religiosos ao tempo de Jesus como é o caso dos essénios, já referido, os fariseus, saduceus e ainda os zelotas.

Os fariseus apresentavam-se como fiéis depositários da aliança consubstanciada na prática da Lei no quotidiano da vida. De facto, ao longo do tempo, a lei articulou-se em 613 mandamentos que formavam a chamada «tradição dos antepassados»⁹³. Sendo pessoas com um grande zelo pela Lei, combinavam um radicalismo religioso e um nacionalismo político a partir dos quais gravitavam as esperanças populares num messias poderoso, surgido da casa ou linhagem de David, que libertaria os judeus do domínio romano⁹⁴. Grande parte do conteúdo destas esperanças encontra-se no bloco literário dos *nebîm* – os «Profetas».

Já os saduceus, contrariamente aos fariseus, faziam uma aceitação do helenismo de forma moderada, tendo relacionada a sua génese com a helenização protagonizada por Antíoco IV⁹⁵. Assumiram de forma quase exclusiva o cargo do sumo-sacerdote desde 6 d.C., acentuando sem cessar a centralidade do templo⁹⁶ e tendo como únicos livros legítimos os do Pentateuco, relativizando os livros dos profetas. Assim, não só não

⁹³ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 99.

⁹⁴ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 101; J. CARREIRA DAS NEVES, *Jesus Cristo: História e Fé*, 113.

⁹⁵ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 104.

⁹⁶ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 102; J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 65.

acompanhavam as esperanças populares de transformação radical presente noutros grupos religiosos como julgavam inverosímeis as ideias apocalípticas sobre a intervenção divina na história acompanhada da ressurreição dos mortos⁹⁷. Focavam-se no sentido literal da Torah de Moisés para que o profeta anunciado em Dt 18, 18-19 os encontrasse bem preparados⁹⁸.

O grupo religioso dos essênios surgiu de uma cisão com o templo, após a nomeação um sumo-sacerdote de forma ilegítima pois só os descendentes de Sadoc deveriam ocupar essa função. Perante tal usurpação, esse grupo refugiou-se no deserto de Judá, mais propriamente em Qumrân distando 30 Km de Jerusalém⁹⁹. O dinamismo profético foi notório pela autoconsciência de serem o verdadeiro Israel e pela forte tensão escatológica vivida no seio desta comunidade marginal¹⁰⁰.

É significativo referir que o complexo texto da regra da congregação da comunidade essénia em 2, 12-21 refere figuras como o messias de Israel e o messias sacerdotal ou de Aarão, mencionando também a vinda do profeta e dos já citados messias de Aarão e de Israel¹⁰¹. O grupo dos essênios fixou e ilustrou, assim, o seu enfoque numa esperança em chave profética e messiânica.

Os grupos religiosos judaicos dos fariseus, saduceus e essênios estavam, até certo ponto, familiarizados com as ideias proféticas e apocalípticas, o que não quer dizer que possam ser chamados de proféticos ou apocalípticos¹⁰².

⁹⁷ Cf. J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 65.

⁹⁸ Cf. J. CARREIRA DAS NEVES, *Jesus Cristo: História e Fé*, 113.

⁹⁹ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 107.

¹⁰⁰ Este grupo sectário de pendor apocalíptico acreditava que o fim dos tempos era iminente, daí que a profecia fosse parte integrante da experiência do presente: cf. D. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 82.

¹⁰¹ Cf. J. ALLEGRO – A. ANDERSON, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V: Qumrân Cave 4.I(4Q158-4Q186)*, Clarendon, Oxford, 1968, 57-60; F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, James Clarke & Co., Cambridge, 2003, 362.

¹⁰² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 112.

O A.T. assumiu no seu seio escritos contemporâneos à crise da época dos macabeus. Tal foi reportado no livro de Daniel (remonta aproximadamente ao ano 165 a.C.) onde a profecia assumiu uma linguagem de tipo apocalíptico e assim veiculou uma mensagem de consolação aos judeus perseguidos.

De facto, quando a comunidade se voltou para os antigos símbolos como a vinda do profeta ou do messias, percebe-se que a esperança da intervenção definitiva de Deus não é uma suposição tardia ou um subterfúgio para aliviar a crise, mas foi, essencialmente, uma dimensão fundamental do passado e da memória de uma comunidade viva. A vinda do messias implicaria, pois, o retorno das profecias que haviam cessado também na sequência da deportação para a Babilónia.

A obra de Jesus, quer nos seus gestos quer nas suas palavras, parece não corresponder exatamente às imagens que os judeus faziam do profeta ou do salvador. Os judeus à época de Jesus tiveram de interpretar a novidade acerca da pessoa e mensagem de Jesus e da sua real adequação à luz da Lei e dos profetas. A leitura dos evangelhos sinóticos revelou uma figura de Jesus multifacetada, como um mestre popular, pregador profético, operador de milagres, curas e exorcismos (taumaturgo), «hassid carismático» e «mago», coincidindo com alguns traços do judaísmo carismático no séc. I a.C.. Pode-se falar de uma coincidência parcial, dado que estes títulos foram tidos por alguns teólogos como impróprios e redutores para falar da atividade e missão globais de Jesus de Nazaré, uma vez que o próprio foi tido por filho de Deus, messias, a palavra, senhor e salvador que aparentam se afastar e quiçá superar os traços do judaísmo carismático vigente¹⁰³.

¹⁰³ Cf. E. SANDERS, *A verdadeira história de Jesus*, Notícias Editorial, Lisboa, 2004, 309-312; C. EVANS, *Jesus and His Contemporaries: comparative studies*, Brill Academic Publishers, Boston, 2001, 77-79.245; G. VERMES, *A religião de Jesus, o judeu*, Imago, Rio de Janeiro, 1995, 12-13. Veja-se alguns tópicos acerca

1.3. SINAIS DE “UM” DESPERTAR DA PROFECIA: DISTINÇÃO DA LINHA “PROFÉTICA” DA LINHA “MESSIÂNICA”

Uma aproximação à profecia no judaísmo desde a época dos macabeus até ao período da vida terrena de Jesus vislumbrou uma dinâmica de despertar e regresso duma realidade outrora cessada. A emergência da profecia, historicamente prometida e esperada, fixou-se num clima religioso onde as categorias de «profeta», «messias», «rei» inseriram-se numa lógica de vinda, tensão e conclusão, logo, veiculadas através de um discurso iminentemente escatológico¹⁰⁴.

Talvez mais do que um judaísmo «ortodoxo» monolítico, ter-se-ia judaísmos no plural. Não existe um singular e único judaísmo ao tempo de Jesus tal como não existe uma única ideia e doutrina acerca do profeta ou do messias.

Assim, o despertar da profecia parece ter uma relação, ainda que indireta, por um lado com os movimentos populares e de resistência às tensões ou mudanças políticas vigentes com laivos de messianismo real, e por outro com o emergir das esperanças na vinda do profeta final que resumiria todos os profetas¹⁰⁵. Quer sejam localizadas ou generalizadas, tais movimentos foram classificados por Armand Puig em três tipos: de

dos milagres de Jesus e os milagres no mundo grego e judaico: cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 386-395.

¹⁰⁴ O terceiro capítulo da presente dissertação aborda no subcapítulo «Enquadramento do messianismo dinástico-davídico e profético» a temática da emergência da profecia. O teólogo Ferdinand Hahn assumiu que o conceito de profeta escatológico tem raízes que são distintas do messianismo real e os contactos posteriores das duas concepções não devem ser ignorados, mas devem ser tidos como secundários: cf. F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, 356.

¹⁰⁵ Cf. J. NEUNER, "Jesus: the Christ of mystical union or the prophetic Christ?" in: *IJT*, 24. 3-4, July-December, Calcutta, 1975, 144.

tipo messiânico, de tipo teocrático e de tipo profético¹⁰⁶. Claro está que qualquer destes tipos se caracterizou por uma das três linhas de forma predominante, não havendo um profetismo puramente teocrático que não tenha igualmente conotações messiânicas e até políticas, mesmo se residuais, e vice-versa.

O movimento popular de tipo messiânico assumiu dois períodos significativos: depois da morte de Herodes, *o Grande* (4 a.C.) e durante a primeira guerra judaica (66-70 d.C.). O primeiro período assumiu uma tônica real e relacionou-se com a autoprocamação do título de «rei» por parte de Simão, Atronges e ainda Judas, filho de Ezequiel. Nos três assistiu-se a um só paradigma: um grupo rural que seguiu um líder espontâneo e não só se apoderou de palácios reais como exerceu violência sobre os centros de poder numa tentativa imediata de libertação popular¹⁰⁷. Tais esperanças populares dissiparam-se diante da morte dos tais autoprocclamados reis e com a consequente desmobilização dos seus seguidores. É significativo referir que Atronges apresentou-se como o novo David e também Judas, já supracitado, na sua ação referiu-se ao rei David.

O segundo período do movimento popular messiânico caracterizou-se por uma dinâmica de sublevação contra o domínio estrangeiro na forma de resistência armada, agora em ambiente citadino. Menaem, líder de um grupo guerrilheiro, figura com pretensões reais foi uma das referências, tal como Simão bar Giora que lutou contra as legiões de Tito, o general romano, e operou segundo uma *praxis* tipicamente messiânica, promovendo a libertação de presos por toda a Judeia¹⁰⁸. Os movimentos de tipo

¹⁰⁶ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 117-128. Relativamente aos movimentos de tipo messiânico: cf. W. GREEN, “Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question” in: J. NEUSNER (edit.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

¹⁰⁷ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 119.

¹⁰⁸ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 120.

messiânico no primeiro e segundo períodos esperavam que o messias tivesse um papel político ativo num horizonte forçosamente mundano¹⁰⁹.

O movimento popular de tipo teocrático foi protagonizado por Judas, o Galileu, numa dinâmica de sublevação contra Roma. A teocracia tem que ver essencialmente com a afirmação radical do governo único de Deus¹¹⁰ e neste caso deu-se uma confluência messiânica porque à caracterização de Judas outorgou-se também uma certa liderança messiânica¹¹¹.

O terceiro e último movimento popular foi de tipo profético e emergiu em estreita relação com a situação de opressão e de calamidade que o povo de Israel vivia no campo político e religioso¹¹². Tratou-se de uma crise de identidade do povo da aliança essencialmente no séc. I d.C.¹¹³.

João Baptista apareceu como uma figura paradoxal, porque numa continuidade descontínua. Dos relatos evangélicos sobre si realçam-se a indicação sobre a abstinência de bebidas alcoólicas, podendo indiciar o carácter sacerdotal de João em ambiente rural e a sua ação de batizar¹¹⁴. O batismo de João foi considerado como um ato profético por autores como William Flemington, Geoffrey Lampe, Morna Hooker e John Meier¹¹⁵.

¹⁰⁹ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 43.

¹¹⁰ Daí que a questão do tributo a César tivesse relevância política e teológica: cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 123-124.

¹¹¹ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 122.

¹¹² Cf. S. VIDAL, *Jesús el Galileo*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2006, 25.

¹¹³ É significativo, a este propósito, considerar a relação entre o sistema de impostos diretos e indiretos com a consciência de Yahvé ser o único senhor da terra. Tal sistema de impostos era considerado não só como uma opressão social, senão também como um atentado contra Yahvé: cf. S. VIDAL, *Jesús el Galileo*, 27.

¹¹⁴ Cf. S. VIDAL, *Jesús el Galileo*, 22.

¹¹⁵ Cf. W. FLEMINGTON, *The New Testament Doctrine of Baptism*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1948; G. LAMPE, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Longmans, Green and Co., London, 1951; M. HOOKER, *The Signs of Prophet: the prophetic actions of Jesus*, Wipf & Stock, Oregon, 1997; J. MEIER, *Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, Tomo II/1, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2010.

Senén Vidal afirmou que pode ter razoabilidade a tese da experiência de desilusão deste sacerdote rural relativamente a uma aristocracia sacerdotal opressora no templo de Jerusalém¹¹⁶. Além deste cenário hipotético, João foi, segundo A. Puig, um profeta escatológico que se apresentou com uma vida austera e uma pregação aberta a todos¹¹⁷. Associado à pregação de João Baptista, com uma mensagem de julgamento que exigia a conversão de todo o povo perante a vinda iminente de Deus, existiu o rito do batismo para a purificação dos pecados¹¹⁸. O relato evangélico, na tradição matiana, pôs nos lábios de Jesus a afirmação de que João Baptista seria mais do que um profeta e que não surgiu nenhum maior do que ele entre os nascidos de mulher (cf. Mt 11, 7-11).

Neste âmbito e no trecho bíblico supracitado evitou-se, nas palavras de Joachim Gnilka, uma predicação messianológica a João Baptista¹¹⁹. Acerca desta temática, também Schillebeeckx afirmou que João Baptista foi uma figura não-messiânica, encontrando-se fora do messianismo, da apocalíptica e do movimento dos zelotas¹²⁰.

Posteriormente, a autenticidade de João Baptista levou-o a criticar publicamente a situação matrimonial de Herodes Antipas com a sua própria sobrinha, Herodíades, o que lhe valeu a pena de morte (cf. Mc 6, 17-27).

Será preciso esperar cerca de quinze anos para se verificar novamente o incremento dos movimentos de tipo profético. De facto, tal incremento coincidiu com o

¹¹⁶ Cf. S. VIDAL, *Jesús el Galileo*, 23; esta crítica do culto no templo teria uma correspondência às críticas exercidas pela comunidade de Qumrân. Aproximações rituais a esta comunidade revelaram a prática dos banhos purificadores e um esquema escatológico da proximidade do fim dos tempos. João assumiu especificidades, a saber: o rito do batismo como único e definitivo (veja-se que a sua irrepetibilidade exprime o seu carácter vinculativo) e a sua atuação profética de carácter não messiânico que antecederia uma de carácter messiânico. Além disso João Baptista distinguiu-se de Qumrân pelo carácter público da sua atividade e holísticamente dirigido a todos os israelitas: cf. J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 78-79.

¹¹⁷ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 125.

¹¹⁸ Veja-se a especificidade do rito de João Baptista dentro da prática judaica dos banhos de purificação, não executado pelo próprio que se purifica, mas recebido por uma heteronomia concreta (João Baptista) e definitiva: cf. S. VIDAL, *Jesús el Galileo*, 43.

¹¹⁹ O autor citado afirma que tal predicação dirá respeito apenas ao próprio Jesus de Nazaré: cf. J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 82.

¹²⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 128.

conjunto da última época de procuradores romanos (de 44 d.C. até 66 d.C.). Na época imediatamente antes da primeira guerra judaica, no tempo do procurador Cúspio Fado (44-46 d.C.), surgiu Teudas (cf. At 5, 36) que apelou ao seu seguimento até ao deserto, tendo em vista a realização de sinais proféticos: a divisão do rio às suas ordens e a sua travessia a pé enxuto (cf. At 21, 38).

Posteriormente, durante o governo do procurador António Félix (52-60 d.C.), surgiu uma figura conhecida por «o Egípcio» que reuniu quatro mil sicários¹²¹ com o, já supracitado, desejo de realizar sinais proféticos: à semelhança do que acontecera às muralhas de Jericó por parte de Josué, também à voz de «o Egípcio» as muralhas de Jerusalém cairiam. O terceiro caso destes movimentos populares de tipo profético deu-se ao tempo do procurador Pórcio Festo (60-62 d.C.) e gravitou em torno a uma personagem anónima que anunciou um novo êxodo para o povo de Israel, cuja intenção acabou como as duas precedentes, i.e., num massacre do próprio e dos seguidores e o incumprimento do presságio anunciado¹²².

A obra *Jewish Antiquities* de Flávio Josefo foi central como fonte para uma aproximação a estas figuras carismáticas¹²³. Como elementos comuns realçam-se a intervenção poderosa de Deus de forma imediata e prodigiosa com referência às antigas maravilhas realizadas por Deus no êxodo, tal como o elemento de sublevação perante a ordem e a lei romanas. Falar de Simão, Atronges e Judas, João Baptista, Teudas e «o Egípcio» é falar da atuação definitiva de Yahvé num futuro imediato. João Baptista destacou-se na distinção entre a linha «profética» e a linha «messiânica», uma vez que não se apresentou como um agente messiânico do acontecimento definitivo de Deus, mas

¹²¹ A sua presença é relatada em At 21, 38: cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 130; O. CULLMANN, *Jesus e os revolucionários de seu tempo*, Editora Vozes, Petrópolis, 1972, 12- 13.

¹²² Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 127.

¹²³ Cf. JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*, Books I-IV, Harvard University Press, Cambridge, 1957-1965.

antes como seu profeta precursor, servindo-se de uma tipologia tradicional para a sua caracterização¹²⁴.

¹²⁴ Abordou-se em Mal 3, 1 – historicamente anterior, a temática do precursor de Yahvé, associada à pessoa de Elias: cf. F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, 354-355.

CAPÍTULO SEGUNDO: TÍTULO DE *PROFETA* NA CRISTOLOGIA DE OSCAR CULLMANN

2.1. TEOLOGIA E CRISTOLOGIA DE OSCAR CULLMANN

Oscar Cullmann nasceu em Estrasburgo no ano de 1902 numa família de tradição luterana e iniciou os seus estudos teológicos numa época de larga influência da teologia liberal¹²⁵. Obtido o bacharelato em teologia, em 1924 deu aulas de grego e latim em Paris e prosseguiu os seus estudos teológicos na Sorbonne e na École des Hautes-Études¹²⁶.

Em 1930 foi nomeado professor da Faculdade de Teologia protestante em Estrasburgo: inicialmente nas disciplinas de N.T., e depois de História da Igreja Primitiva. Na época imediatamente depois da II Guerra Mundial – ano de 1945 -, acumulou a docência académica em Basileia, que exercia desde 1938, com a docência que retomou em Estrasburgo¹²⁷. Mais tarde, entre 1949 e 1953 assumiu as cátedras de História da Igreja Primitiva, N.T. e Cristianismo Primitivo em faculdades distintas de Paris¹²⁸.

Os seus primeiríssimos ensaios académicos são colaborações na revista *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* desde 1925 e com principal incidência na primeira metade da década de trinta. A sua tese de doutoramento de 1930, *Le problème*

¹²⁵ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, Edições Paulinas, São Paulo, 1980, 139.

¹²⁶ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 140.

¹²⁷ Cf. J. FRISQUE, *Oscar Cullmann: una teología de la historia de la salvación*, Editorial Stela, Barcelona, 1966, 3.

¹²⁸ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 140.

littéraire et historique du román pseudo-clémentin, revelou o seu interesse pelo gnosticismo e pela teologia judeo-cristã.

É necessário perceber as grandes questões teológicas ao tempo de Cullmann, polarizadas nas diferentes escolas em âmbito protestante e católico. O método histórico-crítico aplicado à análise dos textos bíblicos e a escola liberal são, tendo em vista uma aproximação à teologia e cristologia de Cullmann, essenciais para melhor perceber tais polarizações.

Os vários métodos de investigação no séc. XIX tendo como objeto de estudo a física, a química, a biologia – ciências exatas -, possibilitaram o acesso a um conhecimento autêntico. Tais triunfos incontestáveis destas ciências levaram a que tal metodologia fosse aplicada à história e à teologia num intento de reproduzir o objeto passado e extrair, através dos documentos, a integridade da verdade objetiva – tendo o historiador como um instrumento puramente passivo¹²⁹. Segundo Jean Frisque foi, em larga medida, o culto e a euforia de uma exegese com real independência das proposições dogmáticas que caracterizou a escola liberal, assim, assente um positivismo histórico¹³⁰.

O teólogo Culmann inseriu a sua produção académica integrada nos debates sobre a relação da teologia com a história durante as décadas de 40 e 50 do séc. XX. De facto, no início da década de 40, o teólogo Rudolf Bultmann afirmou que todo o discurso neotestamentário acerca do mundo dos espíritos e dos milagres que o N.T. propôs, são elementos do âmbito mitológico¹³¹, acrescentando que tal não pode ser proposto ao

¹²⁹ H.I. MARROU, *Do Conhecimento Histórico*, Editorial Aster, Lisboa, 1976, 45-47.

¹³⁰ Cf. J. FRISQUE, *Oscar Cullmann: una teología de la historia de la salvación*, 20-21.

¹³¹ Entende-se mito, à luz do pensamento de R. Bultmann, como algo atemporal, antihistórico, e portanto à margem do tempo concreto da história: cf. J. FRISQUE, *Oscar Cullmann: una teología de la historia de la salvación*, 74.

homem de hoje¹³². Assim, a teologia liberal pretendeu desmitologizar os enunciados do N.T., eliminando o mito e interpretando tais enunciados existencialmente.

Uma das vozes contra a desmitologização de R. Bultmann foi Cullmann, desenvolvendo uma teologia oposta à teologia bultmaniana; com efeito, a grande diferença entre ambos teve que ver com a inclusão da história, por parte do último, entre os elementos essenciais da Revelação. Desta diferença programática deu conta a obra *Christus und die Zeit* (Cristo e o Tempo) publicada pela editora Evangelischer Verlag na cidade de Zurique no ano de 1946. Cullmann acusou R. Bultmann de desmitologizar os factos da história, o que na sua opinião não era legítimo¹³³.

Cullmann identificou Jesus de Nazaré como o evento central do desígnio de Deus e insistiu no termo «história da salvação» (*Heilsgeschichte*), frisando a componente histórica da Revelação como parte da sua essência¹³⁴. O pensamento de Cullmann assumiu que o próprio Jesus se inseriu na história da salvação como seu executor, não sendo a comunidade primitiva que o inseriu nela, como sustentava R. Bultmann¹³⁵.

A afirmação de que Jesus foi o centro da história da salvação significou, segundo Cullmann, que ele não é o fim da história, como ensinaram Albert Schweitzer e Charles Dodd, mas que ainda falta como que uma parte do caminho a percorrer¹³⁶. Para Cullmann, o N.T. interpretou o evento de Cristo como evento central na linha do tempo, i.e,

¹³² Cf. R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, Edições Loyola, São Paulo, 1998, 34-35.

¹³³ Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2008, 120-122; R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 37.

¹³⁴ Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 188.217-221; B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 161.

¹³⁵ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 151.

¹³⁶ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 155; O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 47.

introduzindo uma nova divisão do tempo que deve ser interpretada numa dialética entre o «já» e o «ainda não»¹³⁷.

A obra *Christologie des Neuen Testaments* (Cristologia do Novo Testamento) publicada em Tübingen no ano de 1957 e par da obra *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (Salvação como história: Existência histórica de salvação no Novo Testamento) publicada na mesma cidade no ano de 1965, formaram com a obra supracitada *Christus und die Zeit* (Cristo e o tempo) uma espécie de trilogia do autor sobre a essência do cristianismo¹³⁸.

Em *Cristologia do Novo Testamento*, o autor abordou os principais títulos atribuídos a Jesus no N.T., examinando de forma crítica cada texto bíblico e cada título apresentado¹³⁹.

Por outro lado, em *Salvação como história: Existência histórica de salvação no Novo Testamento*, Cullmann insistiu que a existência cristã e a história da salvação (*Heilsgeschichtliche*) são inseparáveis como núcleo essencial da mensagem cristã e não, como sustentara o teólogo R. Bultmann, um elemento mítico¹⁴⁰.

Para Cullmann o termo «história» equivale substancialmente ao termo «economia», do grego οἰκονομία, que significa o plano salvífico de Deus demonstrado na trama da história, a qual, assumiu acontecimentos com um significado cronológico próprio¹⁴¹. Cullmann evitou alguns equívocos quando afirmou que a história da salvação

¹³⁷ Cf. R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 261.287.

¹³⁸ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 142.

¹³⁹ A presente dissertação utiliza esta obra na sua tradução inglesa *The Christology of the New Testament* publicada no ano de 1963.

¹⁴⁰ Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 47-48; B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 143.

¹⁴¹ Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 49.

não é uma história ao lado da história, mas transcorre na história e faz parte dela¹⁴², salvaguardando, no entanto, a sua radical diferença.

O evento redentor do passado, o dom do Espírito no presente e a plena realização da ressurreição no futuro são nexos interpretados à luz da «economia» da salvação, retomando para o seu pensamento o enfoque patrístico de Ireneu¹⁴³.

Cullmann criticou o método histórico-crítico da escola liberal e denunciou a sua incapacidade de captar aquilo que há de mais genuíno na Escritura – história redentora¹⁴⁴ –, propondo, em seu lugar, o método histórico-morfológico no seu artigo *Les Récentes Études sur la Formation de la Tradition Évangélique* datado de 1925¹⁴⁵. Mais tarde, Cullmann redefiniu o seu método, descrevendo-o como histórico-soteriológico. A demarcação do pensamento da escola liberal em Cullmann, a par de Wolfhart Pannenberg, realizaram um movimento de valorização da história em detrimento da palavra. Rosino Gibellini definiu este deslocamento como a superação do redutivismo da teologia existencial, que não demonstrava interesse por uma história da salvação ou pela história universal, interessando-se apenas pela história individual do crente na sua decisão de fé¹⁴⁶.

Cullmann abordou, também, o valor soteriológico da Igreja apostólica e pós-apostólica. Assim, o momento de espera da chegada iminente do Reino de Deus, por parte de Jesus, não foi visto como uma criação da comunidade primitiva como resposta à demora da *parusia*, mas foi determinada por novos elementos histórico-soteriológicos,

¹⁴² O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2011, 203.

¹⁴³ Cf. R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 259; S. IRENAEUS OF LYONS, *Against the Heresies*, vol. 1, The Newman Press, New York, 1991, 116ss.

¹⁴⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 316.

¹⁴⁵ B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 147.

¹⁴⁶ R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 276.

por exemplo, as manifestações do Espírito¹⁴⁷. A Igreja Primitiva participou, segundo o mesmo, de um carácter intermediário.

Segundo Battista Mondin, uma das teses do pensamento de Cullmann afirmou uma diferença qualitativa entre Igreja apostólica e Igreja pós-apostólica sobretudo no que diz respeito à Tradição. De acordo com esta linha de pensamento, só a Tradição da Igreja apostólica assumiria valor normativo para qualquer outra tradição futura¹⁴⁸.

2.2. A OBRA “CRISTOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO” DE OSCAR CULLMANN: PRESSUPOSTOS GERAIS E TEOLOGIA PROFÉTICA

Para introduzir o tema, convém salientar que o alsaciano Cullmann na obra *Cristologia do Novo Testamento* subdividiu os títulos atribuídos à pessoa de Jesus de Nazaré, no N.T. e concretamente nos evangelhos, em títulos que se referem à obra terrena de Jesus (profeta, servo sofredor de Deus e sumo sacerdote)¹⁴⁹; à obra futura de Jesus (messias e filho do homem)¹⁵⁰; à obra presente de Jesus (senhor e salvador)¹⁵¹ e à pré-existência de Jesus (a palavra, filho de Deus e Deus)¹⁵². O próprio admitiu os limites e o alcance dos títulos atribuídos, pressupondo que nenhum título por si só esgota a riqueza da vida e ação de Jesus de Nazaré¹⁵³.

¹⁴⁷ Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2008, 79-81; B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 154.

¹⁴⁸ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 2, 157-158.

¹⁴⁹ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 11-108.

¹⁵⁰ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 109-188.

¹⁵¹ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 193-241.

¹⁵² O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 247-306.

¹⁵³ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 6; J. NEUNER, "Jesus: the Christ of mystical union or the prophetic Christ?" in: *IJT*, 143.

Ensaiai, portanto, uma aproximação à cristologia de Cullmann no N.T. e concretamente nos quatro evangelhos canônicos inclui um *background* exegético para melhor perceber as dinâmicas inerentes à formulação do credo ou dos credos das primitivas comunidades cristãs espelhadas nos evangelhos. Cullmann considerou essencial a história para captar o acontecimento cristão – em contraponto ao teólogo R. Bultmann – e assumiu que os redatores dos evangelhos sinóticos e joanino entendiam a cristologia como história redentora e não como mitologia ou metafísica¹⁵⁴.

A obra *Cristologia do Novo Testamento* situou-se entre duas frentes: por um lado, a escolástica católica centrada nas questões da natureza, da pessoa de Jesus e da «união hipostática» do Verbo de Deus na carne de Jesus; por outro, a teologia de R. Bultmann de pendor mitológico, onde a história tornou-se insignificante para a fé. Diante deste contexto teológico, Cullmann afirmou o seu pressuposto de análise:

“No Novo Testamento não se fala quase nunca da pessoa de Cristo sem que ao mesmo tempo se fale da sua obra (...) Quando o Novo Testamento pergunta: ‘Quem é Cristo?’, tal jamais significa exclusivamente, nem sequer principalmente: ‘Qual é a sua natureza?’, mas antes de tudo, ‘Qual é a sua função?’”¹⁵⁵.

É notório que a obra versada se assumiu como uma cristologia funcional. González de Cardedal reforçou a dimensão funcional da cristologia cullmanniana, onde os títulos atribuídos a Jesus são analisados em função do cumprimento da obra de

¹⁵⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 316; L. LEGRAND, "Christological issues in the New Testament" in: *IJT*, 24, 3-4 July-December, 1975, Calcutta, 73.

¹⁵⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 3-4.

Revelação e salvação de Deus para com os homens e questiona-se em que medida cada título será uma solução para o problema cristológico do N.T.¹⁵⁶.

Fruto de uma experiência vivencial de judeus com Jesus de Nazaré, também ele judeu, e da fé dos primeiros judeus na sua pessoa como algo de singular, deu-se uma extensão das suas convicções e pensamentos sobre Deus (θεός) revelado na pessoa de Jesus e da afirmação central de que Jesus é, entre outros títulos, Deus (cf. 1 Cor 8, 6; 2 Cor 13, 14; Jo 20, 28).

A Igreja Primitiva espelhou progressivamente as suas confissões de fé acerca da identidade de Jesus Cristo, identificando-o ora como profeta, servo sofredor, sumo-sacerdote, messias, filho do homem, senhor, salvador, a palavra (λόγος) e ainda filho de Deus, tendo o seu substrato de indagação teológica sobretudo os escritos evangélicos que assumem como objeto científico de estudo o «Cristo»¹⁵⁷.

Citando Cullmann, o teólogo Pritam Santram reforçou que Jesus de Nazaré identificou-se com a entrada decisiva de Yahvé na história, logo, quer a preocupação, participação e propósito divinos já não se dão em termos analógicos, cerne do anúncio profético, mas em termos imediatos¹⁵⁸.

O título de profeta atribuído à pessoa de Jesus de Nazaré, o Cristo, infere que se possa falar não de um, mas de dois títulos iminentemente judaicos: o profeta e o cristo. Assumindo a origem judaica do título de profeta, Cullmann negou o fundamento de uma linha de conexão entre as figuras proféticas dos ambientes helénico e israelita. Também

¹⁵⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006, 491-492. Cullmann entendeu o problema cristológico como a captação da singularidade da pessoa de Jesus de Nazaré através de conceitos e classificações que extravasam a sua identidade apenas através de categorias humanas: cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 5.

¹⁵⁷ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 1.

¹⁵⁸ Cf. P. SANTRAM, "Jesus: The Christ of Mystical Union or the Prophetic Christ?" in: *IJT*, 24. 3-4 July-December, Calcutta, 1975, 126; cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 42.

o profeta-sacerdote egípcio, na melhor das hipóteses, assumiria um paralelo formal com o profeta israelita e corresponderia mais às figuras apocalípticas posteriores do que aos profetas genuínos¹⁵⁹.

A designação de profeta atribuída à pessoa de Jesus suscitou a pergunta sobre o estado da profecia como instituição/profissão ao tempo de Jesus. Notou-se uma ausência do profeta como alguém inspirado com um chamamento especial de Deus, sobretudo pela possível «cristalização» das profecias apenas na forma dos livros proféticos¹⁶⁰. Este raciocínio inviabiliza, por um lado, a atribuição do título de profeta a Jesus apenas como uma categoria profissional humana, como também indicia a expectativa do povo de Israel na vinda de um profeta, o qual teria uma tarefa definitiva no fim dos tempos, a de cumprir todas as profecias¹⁶¹. Assim, qualquer compreensão de Jesus como profeta deve apresentar-se dentro do contexto da «extinção do espírito» e/ou da ausência dos profetas no judaísmo pós-exílico.

2.3. ESCATOLOGIA: DA CRENÇA JUDAICA NA VINDA DO PROFETA AO PROFETA COMO DILEMA E ACONTECIMENTO NOS EVANGELHOS

Os profetas de Israel assumiram a especificidade de terem sido alvo de um chamamento concreto, mais do que uma mera profissão¹⁶². O conceito de *nābî* designou, segundo Cullmann, um extático ou um profeta profissional que emite oráculos. Tal

¹⁵⁹ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 14.

¹⁶⁰ A autoridade dos livros proféticos foi tida como fundamental em detrimento dos posteriores oráculos proféticos, daí que haja cessação da profecia à luz da tradição dos grandes profetas algures na época pós-exílica e a posterior formulação de expectativas de uma qualquer aparição profética no futuro: cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 1963, 13; M. HOOKER, *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus*, 6-7.

¹⁶¹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 13.

¹⁶² Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 14.

chamamento provém da absoluta liberdade de Yahvé no sentido de utilizar as capacidades do profeta *nābî* como portador de uma mensagem comum para os momentos particulares da história do povo de Israel¹⁶³.

Posteriormente, no seio do judaísmo pós-exílico foi notório, através de alguns livros proféticos, a constatação da falência das profecias e dos profetas vivos ao tempo, tal como a expectativa do regresso da profecia através da efusão do espírito¹⁶⁴. Para Cullmann a efusão do espírito foi um elemento escatológico à luz do pensamento judaico¹⁶⁵, evidenciado no seguinte trecho do profeta Joel:

“Depois disto, derramarei o meu espírito sobre toda a humanidade. Os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, os vossos anciãos terão sonhos e os vossos jovens terão visões. Também sobre servos e servas, naqueles dias, derramarei o meu espírito” (Jl 3, 1-2).

É segundo esta premissa que Cullmann afirmou que a expectativa da profecia se tornou cada vez mais uma expectativa apocalíptica e escatológica¹⁶⁶. O próprio declarou que, na origem, o profeta escatológico não assumiu apenas a noção de precursor do messias, uma vez que a fé no regresso do profeta valia por si só. O mesmo autor descreveu a função do profeta escatológico, descrito abaixo como «o Profeta», nos seguintes termos:

“Podemos descrever a função do Profeta da seguinte maneira: ele prega, revela os mistérios finais e, acima de tudo, restaura a revelação como Deus a ofereceu na lei de Moisés. Mas ele não prega apenas como os profetas anteriores; a sua proclamação anuncia o fim desta era. O seu apelo ao arrependimento é a última

¹⁶³ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 14.

¹⁶⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 14. Tem-se que a primeira evidência da ausência do espírito é a própria ausência das profecias daí que, posteriormente, a posse do espírito de Deus seja algo específico dos profetas: cf. G. BURGE, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1986, 67.

¹⁶⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 14.

¹⁶⁶ Além do texto acima citado de Jl 3, 1-5, Cullmann remeteu para outros três textos que assumiram esta expectativa: 1 Mac 4, 44-46; 1 Mac 14, 41-43 e Sl 74, 9.

oferta de Deus. Assim, a sua vinda e a sua pregação, em si, constituem um ato escatológico que é parte do drama do fim. Embora, pela sua própria natureza, a principal função do Profeta seja revelar a vontade de Deus, a sua função é também estabelecer as tribos de Israel”¹⁶⁷.

Não obstante as diferenças entre as linhas messiânica e profética, onde por um lado o messias não arrogava para si a necessidade de um precursor – já que o próprio preenchia a função do profeta dos últimos tempos, e onde o profeta escatológico se assumiu especificamente como aquele que prepara o caminho de Yahvé antes da sua aparição¹⁶⁸ –, à luz do pensamento de Cullmann, o desenvolvimento de ambas as esperanças confluíram para que o profeta escatológico e o messias fossem vistos na mesma pessoa¹⁶⁹. Para melhor se perceber as considerações de Cullmann, o próprio enumerou dois conceitos distintos acerca do messias: por um lado teríamos uma figura de guerreiro vitorioso que surgiria como poderoso rei de Israel; por outro, haveria um entendimento de tipo cósmico, à luz do livro de Daniel e dos livros apócrifos de índole apocalíptico, onde o messias, tido como «filho do Homem», viria sobre as nuvens do céu¹⁷⁰ (cf. Dn 7, 13).

A crença judaica na vinda do profeta no fim dos dias presente nos evangelhos assumiu uma sustentação bíblica no livro do Deuteronómio. Veiculou-se, aí, uma promessa onde o prometido não foi um rei de Israel e do mundo, uma espécie de novo David, mas um novo Moisés¹⁷¹. Tratou-se de um profeta à luz da fé em Deus concedida a Israel nestes termos: “O Senhor, teu Deus, suscitará em teu favor um profeta saído das tuas fileiras, um dos teus irmãos como eu: é a ele que escutarás” (Dt 18, 15); e ainda:

¹⁶⁷ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 23.

¹⁶⁸ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 23.

¹⁶⁹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 23.

¹⁷⁰ O. CULLMANN, *Jesus e os revolucionários de seu tempo*, 37.

¹⁷¹ Cf. R. MOTTE – M. LACAN, “Moisés”, in: X. LÉON-DUFOUR (dir. *et al.*) *VTB*, Editora Vozes, 4ª ed., Petrópolis, 1987, 608-61.

“Nunca mais apareceu em Israel um profeta semelhante a Moisés com quem o Senhor falava face a face” (Dt 34, 10). Cullmann não interpretou estes textos do livro do Deuteronómio como a vinda do próprio Moisés, mas a vinda na escatologia de um profeta semelhante a Moisés¹⁷².

Assim, o aparecimento de João Baptista como um profeta vivo à luz dos antigos profetas foi interpretado como um acontecimento escatológico¹⁷³. Cullmann afirmou que a aparição de João, em certo sentido, parece corresponder às esperanças associadas ao regresso das profecias no fim dos dias¹⁷⁴.

Tendo em vista essa possível confirmação do cumprimento das profecias na pessoa de João Baptista, os judeus questionaram-no acerca da sua identidade (cf. Jo 1, 19- 22), negando, o próprio, ser o messias, Elias ou «o profeta». Não obstante estas três negações no evangelho joanino, a narração do evangelho matiano apresentou Jesus a falar de João Baptista nos seguintes termos:

“«Que fostes ver ao deserto? Uma cana agitada pelo vento? Então que fostes ver? Um homem vestido de roupas luxuosas? Mas aqueles que usam roupas luxuosas encontram-se nos palácios dos reis. Que fostes ver, então? Um profeta? Sim, Eu vo-lo digo, e mais que um profeta. É aquele de quem está escrito: Eis que envio o meu mensageiro diante de ti, para te preparar o caminho. Em verdade vos digo: «Entre os nascidos de mulher, não apareceu ninguém maior do que João Baptista (...) e quer acrediteis ou não, ele é o Elias que estava para vir. Quem tem ouvidos oiça!»” (Mt 11, 7- 15).

¹⁷² Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 16.

¹⁷³ Veja-se a equivalência semântica entre o chamamento profético dos antigos profetas e de João com ênfase no passivo «foi dirigida» em Lc 3, 2: “sob o pontificado de Anás e Caifás, a palavra de Deus foi dirigida a João, filho de Zacarias, no deserto”.

¹⁷⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 15.

O evangelho joanino e os sinóticos exibem uma aparente contradição: João Baptista, no evangelho joanino, rejeitou para si o título de profeta, enquanto Jesus lhe deu essa atribuição nos evangelhos sinóticos. A especificidade do evangelho joanino muito provavelmente quis indiciar, segundo Cullmann, o combate à alegada falsa opinião de que João Baptista fosse «o Cristo» ou «o profeta» por parte da comunidade judaico-cristã e de alguns seguidores de João Baptista, dando assim a Jesus a absoluta prioridade¹⁷⁵.

A afirmação sinótica supracitada de que João Baptista seria mais do que um profeta pode querer sugerir que João fosse o precursor do Messias ou o profeta escatológico que anunciava o advento de Yahvé. Tal tese sai reforçada com o anúncio do seu nascimento e com o júbilo de seu pai Zacarias: “será cheio do Espírito Santo (...) irá à frente diante do Senhor, com o espírito e o poder de Elias” (Lc 1, 15- 17); “E tu, menino, serás chamado profeta do Altíssimo porque irás à sua frente a preparar os seus caminhos” (Lc 1, 76).

O aparecimento de Jesus de Nazaré, tal como nos foi relatado nos evangelhos sinóticos e joanino, denotaram algumas referências no que à tipologia profética diz respeito. Em duas ocasiões identifica-se Jesus a aplicar, implicitamente, o termo *προφήτης* a si próprio: “Jesus disse-lhes: «Um profeta só é desprezado na sua pátria, entre os seus parentes e em sua casa.» E não pôde fazer ali milagre algum” (Mc 6, 4-5; Lc 4, 24); e no seguinte trecho: “Respondeu-lhes: «Ide dizer a essa raposa: Agora estou a expulsar demónios e a realizar curas (...) mas hoje, amanhã e depois devo seguir o meu caminho, porque não se admite que um profeta morra fora de Jerusalém” (Lc 13, 32-33).

Cullmann citou estas passagens para afirmar que Jesus pareceu admitir de forma implícita o título de profeta e apropriar para si o destino dos profetas, i.e., assumiu tal

¹⁷⁵ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 42.

dimensão no seu ministério profético. De facto, no primeiro trecho citado o narrador intradieético concorre para que o leitor associe Jesus à tipologia profética, tendo como elo de ligação a ação taumatúrgica de Jesus; na segunda passagem referida foi o próprio Jesus que se identificou com a tipologia profética, nomeadamente com o martírio profético.

A pessoa de Jesus de Nazaré, porém, parece dispor de um poder e conhecimento sobrenaturais proveniente da sua relação com Deus, que supera o conhecimento natural das escolas rabínicas ao tempo¹⁷⁶. É neste horizonte que Jesus parece apresentar-se paradoxalmente como profeta e mais do que profeta.

A tipologia profética aplicada às pessoas de João Baptista e Jesus são acompanhadas de atitudes ora de espanto ora de adesão que, por um lado, presume com alguma facilidade a circulação de crenças judaicas na vinda de um profeta, não deixando de ser um tópico que carece de maior reflexão no que diz respeito à identificação de personagens neotestamentárias com os grandes profetas da história de Israel.

2.4. JESUS E JOÃO BAPTISTA FACE À TIPOLOGIA DE ELIAS E DE MOISÉS

É significativo que, tanto em João Baptista, como em Jesus de Nazaré, o relato evangélico identifique as suas aparições como a de um profeta. Cullmann interpretou o dom profético, após um longo período de interrupção das profecias, como um sinal do advento do final dos tempos¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 277; J. ASURMENDI, *O Profetismo: Das origens à época moderna*, Edições Paulinas, São Paulo, 1988, 123; G. BURGE, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, 68.

¹⁷⁷ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 26.30.

O tema dos profetas redivivos é, aqui, essencial para melhor se perceber as expectativas da vinda de um profeta escatológico¹⁷⁸. Tal tema, mais do que a vinda de um profeta como Moisés ou Elias, veiculou a crença da vinda desse próprio profeta, na escatologia e de forma definitiva. A concetualização escatológica não poucas vezes apareceu ligada a especulações teológicas, nomeadamente gnósticas¹⁷⁹, espelhadas em textos até ao séc. II d.C., que acreditariam nas sucessivas reencarnações de um dos profetas até à sua aparição final¹⁸⁰.

Segundo Cullmann, o entendimento de João Baptista como a figura escatológica do profeta que havia de vir assumiu duas grandes possibilidades de identificação: seria identificado como o Elias que havia de vir no sentido posterior do precursor do Messias, ou seria reconhecido como o Elias que havia de vir no sentido original do precursor do próprio Yahvé¹⁸¹.

A função do Elias redivivo relacionar-se-ia com a redenção de Israel e a fundamentação bíblica desta vinda foi descrita nos seguintes termos no profeta Malaquias:

“«Lembra-vos da lei de Moisés, meu servo, ao qual Eu prescrevi, no monte Horeb, preceitos e mandamentos para todo o Israel. Eis que vou enviar-vos o profeta Elias, antes que chegue o dia do Senhor, dia grande e terrível (...) para que Eu não tenha de vir castigar a terra com o anátema»” (Mal 3, 22-24).

¹⁷⁸ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 19.

¹⁷⁹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 38. Veja-se que, não obstante a complexidade do fenómeno, o gnosticismo renunciava a tudo o que fosse corpóreo e material. No âmbito da escatologia, mormente o tema dos profetas redivivos, a ressurreição dos corpos é impensável porque só o espírito é imortal e após a morte tornar-se-ia uno com a divindade (pleroma): cf. A. VAZ, *Palavra Viva: Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, 166-177.

¹⁸⁰ Convém salientar, a este propósito, que o divino e o material nos sistemas gnósticos são imiscíveis daí que a encarnação do divino seja *a priori* impensável: cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 16.

¹⁸¹ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 24.

O profeta Malaquias pôde já testemunhar *in loco* o eco de uma expectativa popular em formação¹⁸². Tal profeta *redivivus* partilhou a pregação do arrependimento diante do horizonte imediato de salvação ou julgamento, identificável na citação, tal como o destino sofredor dos antigos profetas. Disso mesmo deu testemunho o seguinte trecho:

“E fizeram-lhe esta pergunta: «Porque afirmam os doutores da Lei que primeiro há de vir Elias?» Jesus respondeu-lhes: «Sim; Elias vindo primeiro, restabelecerá todas as coisas; porém, não dizem as escrituras que o Filho do Homem tem de padecer muito e ser desprezado? Pois bem, digo-vos que Elias já veio e fizeram dele tudo o que quiseram, conforme está escrito.»” (Mc 9, 11- 13).

A resposta de Jesus, perante a questão da vinda de Elias, recuperou para a compreensão do seu ministério o título «Filho do Homem» e autodistanciou-se da tipologia do Elias redivido, afirmando que este já teria vindo. O paralelo no evangelho de Mateus dará uma informação adicional: “Elias já veio, e não o reconheceram (...) Então, os discípulos compreenderam que se referia a João Baptista” (Mt 17, 12- 13), reforçando a identificação do Elias redivivo com João Baptista no evangelho de Mateus.

A passagem, já citada, de Mt 11, 7-15 no subcapítulo «Escatologia: da crença judaica na vinda do profeta como dilema e acontecimento nos evangelhos» foi, segundo Cullmann, inconclusiva para se perceber se a função de João Baptista seria a de precursor do Messias ou precursor de Yahvé¹⁸³. Serão as passagens supracitadas de Mc 9, 11- 13 e Mt 17, 12- 13 que assumem João Baptista como o Elias que havia de vir no sentido de ser o precursor de Jesus, este último tido como «Filho do Homem»¹⁸⁴.

¹⁸² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 483.

¹⁸³ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 24.

¹⁸⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 25.

Distinta foi a atitude do evangelho de João. Segundo este, João Baptista recusou a comparação com Elias (cf. Jo 1, 21) e não se apresentou como o profeta escatológico, optando por ser um profeta na linha dos profetas do A.T., como uma simples voz (φωνή) que clama. Foi nesta linha de pensamento que Cullmann disse que João Baptista rejeitou para si o título de Elias que Jesus lhe atribuiu nos evangelhos sinóticos¹⁸⁵.

Cullmann resumizou que a pregação do julgamento de Deus por parte de João Baptista foi o motivo para os seus discípulos o reconhecerem como precursor de Yahvé, tido depois da sua morte como «o profeta» com ressonâncias do Elias que havia de ressurgir¹⁸⁶. Já a tradição sinótica dos primeiros cristãos veiculou que João Baptista não seria o precursor de Yahvé, mas o precursor do Messias que traria o tempo da alegria e da salvação¹⁸⁷. Há como que uma refontalização do papel de João Baptista nos seguintes termos:

“Estando o povo na expectativa e pensando intimamente se ele não seria o Messias, João disse a todos: «Eu baptizo-vos em água, mas vai chegar alguém mais forte do que eu, a quem não sou digno de desatar a correia das sandálias. Ele há-de baptizar-vos no Espírito Santo e no fogo. Tem na mão a pá de joeirar, para limpar a sua eira e recolher o trigo no seu celeiro; mas queimará a palha num fogo inextinguível.» E, com estas e muitas outras exortações, anunciava a Boa-Nova ao povo” (Lc 3, 15-18).

De facto, João Baptista afastou-se, implicitamente, do título de messias que nesta períclope, defende Cullmann, assumiu gestos e funções por excelência do profeta

¹⁸⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 28.

¹⁸⁶ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 27.

¹⁸⁷ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 26; F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, James Clarke & Co., Cambridge, 2003, 368.

escatológico¹⁸⁸. Tal confluência entre o messias e o profeta escatológico veio associado a uma imagem típica do profeta Elias: o «mais forte que irá chegar». Assim, à semelhança do trecho relatado pelo evangelho joanino, também o evangelho lucano, neste trecho, enfraqueceu a dimensão escatológica e messiânica do profeta João Baptista.

A passagem de Mc 6, 15 apresentou a questão disseminada acerca da identidade de Jesus e se o próprio poderia ser «o Elias» que se apresentava, segundo Cullmann, como o profeta escatológico que prepararia o caminho de Yahvé¹⁸⁹. O próprio sinalizou que durante a vida de Jesus muitas pessoas o consideraram como o profeta esperado dos últimos tempos, mas os redatores dos evangelhos sinóticos não expressaram a sua fé em Jesus como o profeta Elias que havia de vir ao mundo¹⁹⁰.

O essencial, segundo Cullmann, mais do que saber qual o nome a atribuir ao profeta que há-de vir, tem que ver com a identificação que Jesus fez de João Baptista com o profeta escatológico que havia de vir, afastando-se resolutamente de uma identificação da sua pessoa com Elias¹⁹¹.

Após as considerações sobre a identificação dos profetas João Baptista e Jesus com o profeta Elias, abordar-se a tipologia profética mosaica que, aliás, assumiu uma origem díspar da anterior. De facto, a conceção das esperanças da vinda do profeta Moisés, *Moisés redivivus*, baseou-se no livro do Deuterónimo (cf. Dt 18, 15-18) com uma relação direta com a restauração da Lei dada ao povo eleito por Moisés. Pode-se questionar se é lícito fazer corresponder a figura do segundo Moisés ou do profeta semelhante a Moisés como o messias esperado em estreita ligação com os relatos

¹⁸⁸ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 26. As imagens da ceifa na pericope supracitada descrevem o juízo divino (cf. Is 5, 24; 47, 14 e Jl 2, 5) e evoca a dimensão escatológica de tal juízo (cf. Mt 25, 31-46).

¹⁸⁹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 34.

¹⁹⁰ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 35.

¹⁹¹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 36.

evangélicos. Tal admissibilidade parece pressupor uma interpretação definitiva da perícopes de Dt 18, 15-18, num adensamento de significado *a posteriori*: a correspondência de Jesus ou João Baptista como o Moisés redivivo.

Este diagnóstico confere à promessa, outrora incompleta, o seu cabal cumprimento através de um «novo êxodo» com a presença da tipologia do servo de Yahvé¹⁹². Quanto a esta correspondência, a identificação de João Baptista com o profeta Moisés foi inexistente na reflexão de Cullmann¹⁹³.

O evangelho joanino apresentou material significativo relativamente à tipologia mosaica comparada à pessoa de Jesus de Nazaré, nomeadamente a seguinte perícopes:

“E da sua plenitude é que todos nós recebemos, graça sobre graça. Porque, se a Lei nos foi dada por meio de Moisés, a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus. O Filho único, que está no seio do Pai é que O deu a conhecer” (Jo 1, 16-18).

A ligação entre Jesus e Moisés, no trecho citado, emergiu de forma programática, i.e., a tipologia «Jesus-Moisés» concretizou-se no evangelho joanino à luz das esperanças deuteronomistas: “Acabámos de encontrar Aquele de quem escreveu Moisés na Lei e que os profetas anunciaram” (Jo 1, 45).

Cullmann afirmou que o evangelho de João colocou Jesus em contraste com Moisés, onde a afirmação de Jesus como «o Profeta», o *Logos* e o Cristo infere que Moisés não possa ser tratado como o profeta por excelência¹⁹⁴. Esta lógica de superação consta na passagem acima citada e em Jo 6, 32. O mesmo disse, a este propósito, que os

¹⁹² Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 24.55; W. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, 117-118.

¹⁹³ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 23ss.

¹⁹⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 37.

evangelhos sinóticos evidenciaram que o próprio Jesus rejeitou as opiniões populares que ele fosse o profeta esperado como Moisés¹⁹⁵.

Além do evangelho de João e os sinóticos, também o livro dos Atos relacionou Jesus com Moisés. O alsaciano Cullmann destacou que a primeira parte do livro dos Atos contém tradições judaico-cristãs que assumiram Jesus como o profeta anunciado por Moisés em Dt 18, 15¹⁹⁶. Tal correlação pode ser vista, por um lado, no discurso de Pedro ao povo em At 3, 12-26 e também no discurso de Estêvão em At 7, 1-51. Ambos afirmam que Deus, em Jesus, cumpriu o que antecipadamente anunciara pela boca de todos os profetas, através do padecimento do messias – remetendo diretamente para a profecia anunciada por Moisés em At 3, 22 e At 7, 37. Cullmann sinalizou a ausência do conceito do «Profeta» aplicado a Jesus quer na segunda parte do livro dos Atos que coincidiu com o início da atividade missionária de Paulo, como nas cartas do apóstolo dos gentios¹⁹⁷.

Cullmann referiu as esperanças do credo samaritano em dependência com a tipologia mosaica¹⁹⁸. Por um lado, em sentido estrito, ela obriga-nos a pensar o paradoxo: a espera do profeta não obstante a rejeição dos livros proféticos escritos. Importa não esquecer, que os samaritanos faziam aceitação exclusiva da Torah ou do chamado Pentateuco samaritano, rejeitando conseqüentemente os demais livros da Bíblia hebraica, incluindo os profetas. Tal rejeição, não interfere na espera do profeta prometido em Dt

¹⁹⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 36-38. Josef Neuner afirmou que não foi dado o título de profeta a Jesus nos evangelhos sinóticos, havendo, porém, a descrição da sua ação nos termos da tipologia profética: cf. J. NEUNER, "Jesus: the Christ of mystical union or the prophetic Christ?" in: *IJT*, 147.

¹⁹⁶ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 37.

¹⁹⁷ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 37.

¹⁹⁸ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 19ss. Em relação ao credo samaritano, sintetizou-se o próprio em cinco artigos fundamentais: fé em Yahvé, fé em Moisés, fé na Lei, fé no monte Garizim e nos dias da vingança e da recompensa.

18, 15, denominado pelos samaritanos por Taheb¹⁹⁹ e que seria identificado como o Moisés redivivo.

Segundo a sua conceção messiânica²⁰⁰ tratava-se de um restaurador messiânico que fundaria o segundo reino depois do primeiro edificado por Josué sobre o monte Garizim²⁰¹ e reconhecer-se-ia pela sua identidade e ações. De facto, as tradições judaicas a respeito das promessas proféticas como sinal do fim dos tempos são plurais, como demonstram quer as distinções entre o credo samaritano e o credo javista, quer as identificações proféticas de cada evangelho em particular.

2.5. MILAGRES E PALAVRAS DE SABEDORIA EM FUNÇÃO DA SUA MISSÃO DE PROFETA DO REINO

A função do profeta escatológico consiste na preparação do povo de Israel e do mundo pela pregação do advento do Reino de Deus com uma autoridade que lhe advém da sua missão²⁰². Além de apelar ao arrependimento, exerce uma função mais lacta de julgamento com uma tónica escatológica²⁰³.

¹⁹⁹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 19.

²⁰⁰ Falou-se acima da espera de um profeta escatológico e remete-se posteriormente para uma conceção messiânica de forma propositada uma vez que o relato evangélico de Jo 4, 19 -29 apresenta-nos o messias que é ao mesmo tempo um profeta: cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 19.

²⁰¹ Cf. A. VAZ, *Palavra Viva: Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, 119; J. LOURENÇO, “Os Samaritanos: Um enigma na História Bíblica”, in: *Didaskalia XV*, Lisboa, 1985, 65-67.

²⁰² Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 43.

²⁰³ Os juízos de condenação ou salvação postos na boca de Jesus apareceram frequentemente como algo atual tendo em vista a pôr o leitor num dilema inevitável perante uma iminente decisão. Tais juízos são tidos como consequência do amor de Deus revelado em Jesus.

A relação entre o anúncio do advento do Reino de Deus e a função de profeta explicitou-se num *ethos*, isto é, palavras e gestos como sinais que manifestaram autoridade e identidade, sendo estas fundamento para a *praxis* referida.

Jesus, nos seus sinais, reproduziu uma quantidade de atos prodigiosos para libertar os que estavam oprimidos das doenças do corpo e do espírito, a saber: curas, expulsões de demónios ou exorcismos, ressurreições, prodígios de tipo cósmico e sinais extraordinários²⁰⁴.

Cullmann não aprofundou os milagres de Jesus em função da sua missão profética, fazendo uma breve referência ao milagre do filho de uma viúva na cidade de Naim (cf. Lc 7, 11-17). Tal milagre mostrou, segundo Cullmann, que o Espírito de Deus está em ação de uma forma poderosa²⁰⁵.

Cullmann referiu, ainda, o milagre da multiplicação dos pães (cf. Jo 6, 1-15) para afirmar que tal milagre não foi interpretado pela multidão na linha dos antigos profetas, mas em função do particular profeta *ὁ ἐρχόμενος* que será aprofundado adiante²⁰⁶.

Quanto às palavras de sabedoria em função de profeta do Reino, alguns seguidores de João Baptista chamaram a Jesus *rabi* (Ῥαββί), mormente dois discípulos em Jo 1, 38, e Natanael em Jo 1, 49 – o evangelista acrescenta que tal expressão quereria dizer *mestre* (Διδάσκαλε) –, pressupondo que reconheciam em Jesus uma autoridade e sabedoria comparáveis à de João²⁰⁷. O mesmo aconteceu com o líder fariseu Nicodemos que atribuiu a Jesus o mesmo nome: “Veio ter com Jesus de noite e disse-lhe: «Rabi (Ῥαββί), nós

²⁰⁴ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 383.

²⁰⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 30.

²⁰⁶ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 36; as esperanças associadas a este termo serão afluídas no subcapítulo «Jesus como “o” verdadeiro profeta escatológico».

²⁰⁷ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 226.

sabemos que Tu vieste da parte de Deus, como Mestre (διδάσκαλος), porque ninguém pode realizar os sinais portentosos que Tu fazes (...)» (Jo 3, 1-2).

Fez-se referência a Jesus como rabi e mestre em estreita relação com os sinais (σημεῖα), nomeadamente os milagres que ele realizou. A autoridade (ἐξουσία) é algo comum a quem tem poder, ensina ou diz palavras de sabedoria – atribuído nesta perícopie a Jesus –, em contraponto com os doutores da Lei: “Quando Jesus acabou de falar, a multidão ficou vivamente impressionada com os seus ensinamentos porque Ele ensinava-os como quem possui autoridade (ἐξουσία) e não como os doutores da Lei” (Mt 7, 28-29; Mc 1, 22; Lc 4, 32).

A autoridade de Jesus também se refletiu na sua pretensão de reinterpretar realidades intrínsecas ao judaísmo, como a Lei e os Profetas²⁰⁸, sobre as quais, de acordo com o exegeta Cullmann, Jesus exerceu uma autoridade escatológica única²⁰⁹. Tal autoridade criou perplexidade aos ouvintes de Jesus, concretamente às elites religiosas de Israel que o confrontaram neste sentido:

“Em seguida, entrou no templo. Quando estava a ensinar, foram ter com Ele os sumos-sacerdotes e os anciãos do povo e disseram-lhe: «Com que autoridade (ἐξουσία) fazes isto? E quem te deu tal poder (ἐξουσίαν)?» Jesus respondeu-lhes: «Também Eu vou fazer-vos uma pergunta. Se me responderdes, digo-vos com que autoridade (ἐξουσία) faço isto. De onde provinha o baptismo de João? Do Céu ou dos homens?» Mas eles começaram a pensar entre si: «Se respondermos: ‘Do Céu’, vai dizer-nos: ‘Porque não lhe destes crédito?’ E, se respondermos: ‘Dos homens’, ficamos com receio da multidão, pois todos têm João como um profeta.» E responderam a Jesus: «Não sabemos.» Disse-lhes Ele, por seu turno: «Também Eu vos não digo com que autoridade (ἐξουσία) faço isto.»” (Mt 21, 23-27; Mc 11, 27-33; Lc 20, 1-8).

²⁰⁸ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 44; A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 232.

²⁰⁹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 43; C. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2011, 81ss.

Jesus como que põe em crise o seu auditório para não desvelar a origem da sua autoridade. Em certo sentido, Cullmann entendeu a atividade da pregação do Reino associada à autoridade como identificadoras de Jesus não tanto com os demais profetas na história de Israel, mas com o profeta escatológico, i.e., com o definitivo na história²¹⁰.

Outro sinal que Cullmann referiu para não colocar Jesus no paradigma comum do profetismo na linha do A.T. foi a fórmula de proclamação «Eu, porém, digo-vos»²¹¹ (cf. Mt 5, 22: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν), dando-lhe uma especificidade única como profeta do Reino.

2.6. JESUS COMO UM PROFETA REJEITADO, PERSEGUIDO E FRACASSADO

Ao longo dos evangelhos canónicos assiste-se ora ao reconhecimento do paradigma profético atribuído à pessoa de Jesus, ora à rejeição e ao fechamento a tal possibilidade com argumentos teológicos: seja por motivo de blasfémia ou por suspeita demoníaca (cf. Mt 12, 22-32; Mc 3,22-30; Lc 11,14-23; 12,10). A acusação de blasfémia foi identificável na tradição marcana, em estreita relação com o poder de perdoar os pecados:

“Vendo Jesus a fé daqueles homens, disse ao paralítico: «Filho, os teus pecados estão perdoados.» Ora, estavam lá sentados alguns doutores da Lei que discorriam em seus corações: «Por que fala este assim? Blasfema! Quem pode perdoar pecados senão Deus?» (...) Pois bem, para que saibais que o Filho do Homem tem na terra poder para perdoar os pecados, Eu te ordeno – disse ao paralítico: «Levanta-te, pega no teu catre e vai para tua casa.»” (Mc 2, 5-11).

²¹⁰ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 44.

²¹¹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 43.

Cullmann afirmou que os autores sinóticos ligaram a pessoa de Jesus com o ato de perdoar os pecados²¹². É notório que não foram os milagres, em si, que provocaram a perplexidade e rejeição do seu auditório, mas o poder de perdoar os pecados uma vez que tal era tido como algo exclusivo de Deus. Acresce a indignação quando tais milagres são realizados em dia de sábado, violando o descanso sabático previsto na prática judaica (cf. Mc 2, 23; Mc 3, 1-6).

O título de profeta assumiu contornos de rejeição e perseguição em estreita relação com o título do servo sofredor de Yahvé e Jesus fez coincidir o seu ministério profético, ainda que implicitamente, com o destino trágico dos profetas de Israel²¹³.

O título de servo sofredor corrobora o ambiente de perseguição que o *corpus* sinótico testemunhou nos seguintes termos: “Depois disto, Jesus continuava pela Galileia, pois não queria andar pela Judeia, visto que os judeus procuravam matá-lo” (Jo 7, 1). Cullmann afirmou que o sofrimento e a morte decorreram inevitavelmente da sua pregação, i.e., a sua atividade de ensino e de cura foram completamente dependentes da consciência de que devia morrer e sofrer pelo seu povo²¹⁴.

Não obstante o que foi dito, Cullmann declarou também que o sofrimento consciente e vicário em função da morte profética não seria uma característica funcional do profeta escatológico²¹⁵.

²¹² Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 45.61. Sobre o profeta e os seus atos e conhecimento sobrenaturais: cf. J. ASURMENDI, *O Profetismo: Das origens à época moderna*, 123.

²¹³ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised edit., 57.

²¹⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised edit., 45.

²¹⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised edit., 45.

Diante do horizonte de rejeição por parte das autoridades judaicas à pregação e sinais do Reino operados por Jesus, o relato matiano apresentou as invetivas aos doutores da Lei e fariseus como uma espécie de dispositivo de juízo:

“Ai de vós, doutores da Lei e fariseus hipócritas, que edificais os túmulos dos justos, dizendo: ‘Se tivéssemos vivido no tempo dos nossos pais, não teríamos sido seus cúmplices no sangue dos profetas!’ Deste modo, confessais que sois filhos dos que assassinaram os profetas. Acabai, então, de encher a medida dos vossos pais! (...) Por causa disto, envio-vos profetas, sábios e doutores da Lei. Matareis e crucificareis alguns deles, açoitareis outros nas vossas sinagogas e haveis de persegui-los, de cidade em cidade” (Mt 23, 29-32.34).

A expressão «acabar de encher a medida dos vossos pais» parece pôr em evidência o desejo contemporâneo de perseguir e matar profetas e a pretensão de Jesus em identificá-los com o sangue inocente. É nesta senda discursiva que aparece a lamentação de Jesus sobre Jerusalém, na qual se evoca o destino de rejeição e morte dos profetas por parte daqueles que são visitados (cf. Mt 24, 37).

A perseguição de Jesus como profeta do Reino assumiu a particularidade de se estender aos seus discípulos: “«Então, irão entregar-vos à tortura e à morte e, por causa do meu nome, todos os povos irão odiar-vos...” (Mt 24, 9), com a referência à vigilância necessária perante os falsos profetas que tentarão enganar a muitos.

Na tradição lucana, mormente no livro dos Atos, pressupõe-se o reconhecimento, por parte da prática litúrgica da Igreja nascente, da designação de Jesus como servo de Deus: “para se operarem curas, milagres e prodígios, em nome do teu Santo Servo Jesus (διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου Παιδός σου, Ἰησοῦ)” (At 4, 30).

Cullmann incitou que não se deve negar a distinção entre o sofrimento expiatório voluntário do *ebed Yahweh* e o destino forçado sobre os profetas²¹⁶. A imagem do pastor que dá a vida voluntariamente pelas suas ovelhas enaltece a distinção anteriormente referida (cf. Jo 10,18).

O aparente fracasso do profeta Jesus apareceu espelhado nas palavras das autoridades judaicas depois da sua morte, apelidando-o de impostor:

“os sumos sacerdotes e os fariseus reuniram-se com Pilatos e disseram-lhe: «Senhor, lembrámo-nos de que aquele impostor disse, ainda em vida: ‘Três dias depois hei-de ressuscitar.’ Por isso, ordena que o sepulcro seja guardado até ao terceiro dia, não venham os discípulos roubá-lo e dizer ao povo: ‘Ressuscitou dos mortos.’ E seria a última impostura pior do que a primeira.»” (Mt 27, 62-64).

O pensamento de que o messias teria que sofrer é estranho à expectativa oficial judaica. De facto, algumas fontes judaicas citadas por Cullmann mostraram a dificuldade em aceitar a ideia de um messias sofredor.²¹⁷

2.7. JESUS COMO “O” VERDADEIRO PROFETA ESCATOLÓGICO

Tudo o que foi dito no subcapítulo «Escatologia: da crença judaica na vinda do profeta ao profeta como dilema e acontecimento nos evangelhos» assume relevância, como ponto de partida, para uma abordagem mais sistemática da cristologia de Cullmann em torno das esperanças judaicas do profeta escatológico aplicado à pessoa de Jesus de Nazaré.

²¹⁶ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised edit., 57.

²¹⁷ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised edit., 57-58.

O evangelho de Lucas atribuiu o título de profeta a Jesus em íntima relação com a sua ação taumatúrgica, nomeadamente no episódio da ressurreição do filho de uma viúva:

“Aproximando-se, tocou no caixão, e os que o transportavam pararam. Disse então: «Jovem, eu te ordeno: Levanta-te!» O morto sentou-se e começou a falar. E Jesus entregou-o à sua mãe. O temor apoderou-se de todos e davam glória a Deus, dizendo: «Surgiu entre nós um grande profeta e Deus visitou o seu povo!»” (Lc 7, 14-16).

A palavra grega ἡγήρθη, no trecho supracitado, foi traduzida por «surgiu» e o termo «grande profeta» traduz Προφήτης μέγας. Este enquadramento helénico tem o intento de demonstrar um paradoxo: a ausência de artigo determinativo associado à palavra Προφήτης, segundo Cullmann, sugere que a multidão não se referisse a Jesus como o profeta escatológico²¹⁸, mas enquadrava-o na categoria geral de profeta.

Cullmann reforçou que a presença do adjetivo grande, μέγας, associado ao substantivo profeta, por si só, é insuficiente para traçar, aqui, a identificação de Jesus com o profeta escatológico, até porque o profeta dos últimos tempos nunca é caracterizado com o epíteto de grande²¹⁹.

Não havendo uma correspondência explícita de Jesus como o profeta escatológico, Cullmann admitiu, ainda assim, que a palavra grega ἡγήρθη, que se traduz por «surgiu», pode não captar todo o sentido escatológico que lhe é próprio numa tradução

²¹⁸ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 30; J. TOLENTINO MENDONÇA, *A Construção de Jesus: A Surpresa de um Retrato*, Paulinas Editora, Lisboa, 2015, 129.

²¹⁹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 30.

mais literal como «ressuscitado»²²⁰. No entanto, Cullmann considerou tal tradução mais literal como indubitavelmente falsa²²¹.

Também na parábola dos vinhateiros homicidas surgiu um rasto da opinião de terceiros acerca de Jesus: “Os sumos-sacerdotes e os fariseus, ao ouvirem as suas parábolas, compreenderam que eram eles os versados. Embora procurassem meio de o prender, temeram o povo, que o considerava profeta (προφήτην)” (Mt 21, 45-46). Esta menção parece, segundo Cullmann, não identificar Jesus estritamente como o profeta escatológico²²². A esta menção acresce outro trecho significativo:

“O rei Herodes ouviu falar de Jesus, pois o seu nome se tornara célebre; e dizia-se: «Este é João Baptista, que ressuscitou de entre os mortos e, por isso, manifesta-se nele o poder de fazer milagres»; outros diziam: «É Elias!»; outros afirmavam: «É um profeta como um dos outros profetas.» Mas Herodes, ouvindo isto, dizia: «É João, a quem eu degolei, que ressuscitou.»” (Mc 6, 14-16).

Cullmann fez menção, neste trecho, à ausência dos títulos de “Messias, Cristo e Filho do Homem aplicados à pessoa e à missão de Jesus”²²³. A primeira suposição acerca

²²⁰ Veja-se neste sentido a utilização do mesmo termo ἠγέρθη e as consequentes traduções: Em Mt 8, 15 traduz-se por: “e ela levantando-se, pôs-se a servi-lo” (καὶ ἠγέρθη καὶ διηκόνει); Em Mt 9, 25 diante de uma menina supostamente morta: “tomou a mão da menina e ele ergueu-se” (αὐτῆς καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον); Em Mt 14, 2: “é João Baptista! Ressuscitou dos (mortos)” (βαπτιστῆς αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν); Em Mt 27, 64: “e dizei ao povo: Ressuscitou dos (mortos)” (τῷ λαῷ ἠγέρθη ἀπὸ τῶν); Em Mt 28, 6: “não está aqui, pois, ressuscitou” (ἔστιν ὧδε ἠγέρθη γὰρ καθὼς); Em Mt 28, 6: “ele Ressuscitou” (αὐτοῦ ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τῶν); Em Mc 2, 12: “ele levantou-se e pegando logo no catre” (καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς); Em Mc 6, 16 por parte de Herodes: “é João a quem eu degolei, que ressuscitou” (Ἰωάννην οὗτος ἠγέρθη); Em Mc 16, 6: “o crucificado? Ressuscitou, não está aqui” (τὸν ἐσταυρωμένον ἠγέρθη οὐκ ἔστιν); Em Lc 9, 7: “alguns diziam que João ressuscitara dos mortos” (ὅτι Ἰωάννης ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν); Em Lc 24, 6: “Não está aqui: ressuscitou!” (ᾧδε ἀλλὰ ἠγέρθη μνήσθητε ὡς); Em Lc 24, 34: “Realmente o Senhor ressuscitou e apareceu a Simão” (ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι); Em Jo 2, 22: “por isso quando (Jesus) ressuscitou dos mortos” (Ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν); Em Jo 11, 29: “assim que ela ouviu isto, levantou-se rapidamente” (ὡς ἤκουσεν ἠγέρθη ταχὺ καὶ). Além dos evangelhos sinópticos e de João, também se verificou uma referência no livro dos Atos e duas referências na Carta de São Paulo aos Romanos, a saber, At 9, 8: “Saulo ergueu-se (do chão)” (ἠγέρθη δὲ Σαῦλος), Rm 4, 25: “(entregue por causa das nossas faltas) e ressuscitado para nossa justificação” (ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν) e ainda Rm 6, 4: “tal como Cristo foi ressuscitado (de entre os mortos)” (ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ).

²²¹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 30.

²²² Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 31.

²²³ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 31.

da identidade de Jesus pode demonstrar algo de peculiar, i.e., pressupõe que essas pessoas não tivessem tido um contacto simultâneo com Jesus e com João Baptista, uma vez que o consideraram «o João Baptista, que ressuscitou de entre os mortos». O relato do baptismo de Jesus por João Baptista apresentou-se como um caso contraditório desta tese pela presença comum das duas pessoas.

Cullmann propôs que a crença de que Jesus seria o João Baptista ressuscitado pressupõe uma conceção particular de ressurreição, a saber, não uma ressurreição num corpo espiritual (cf. 1 Cor 15, 35ss), mas um reviver corporal²²⁴. O termo grego ἐγήγερται indicia um despertar do sono da morte daí que, neste trecho, a ressurreição não possa significar a reencarnação da alma, segundo a qual, a alma de João Baptista como que migrasse para o corpo físico de Jesus²²⁵. A identificação de Jesus com João Baptista em última instância deduz uma espécie de sucessão. Jesus seria o miraculoso regresso de João, que reforçado pelo curto tempo do seu regresso desde a sua morte, assumiria uma conseqüente correlação com o fim dos tempos e afirmaria Jesus como o profeta escatológico²²⁶.

A segunda suspeita acerca da identidade de Jesus no trecho supracitado refere-se à sua identificação com o Elias, cuja crença seria o regresso do profeta escatológico como preparação do caminho de Yahvé²²⁷.

A terceira e última hipótese foi apresentada com duas possíveis chaves de leitura: a primeira é que Jesus fosse um dos profetas na linha do ressurgimento do antigo profetismo israelita sem dimensão escatológica inerente. Na segunda chave de leitura Jesus coincidia como o regresso concreto de um dos profetas, ainda que não se identifique

²²⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 33.

²²⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 33.

²²⁶ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 34.

²²⁷ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 34.

qual destes profetas seria. Cullmann acompanhou preferencialmente esta segunda chave de leitura²²⁸.

A perícopos analisada versou a opinião popular acerca da identidade de Jesus, na qual encontramos o título de profeta e uma potencial referência escatológica. O seguinte texto engloba a opinião das multidões e dos discípulos acerca da sua identidade:

“Jesus partiu com os discípulos para as aldeias de Cesareia de Filipe. No caminho, fez aos discípulos esta pergunta: «Quem dizem os homens que Eu sou?» Disseram-lhe: «João Baptista; outros, Elias; e outros, que és um dos profetas». «E vós, quem dizeis que Eu sou?» - perguntou-lhes. Pedro tomou a palavra, e disse: «Tu és o Messias.»» (Mc 8, 27-29²²⁹).

A resposta de Pedro não foi ao encontro das três possibilidades iniciais acerca da identidade de Jesus, afirmando diferentemente que Jesus é o Χριστός²³⁰, privilegiando esse título para descrever a sua fé na pessoa de Jesus. Pedro, em nome dos discípulos, no *corpus* sinótico, centrou-se noutra título que não o de profeta. Cullmann, através da profissão de Pedro, afirmou que a tradição sinótica demonstrou que os discípulos de Jesus não acreditaram em Jesus como «o Profeta»²³¹.

²²⁸ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 35. Veja-se igualmente que Lc 9, 8 diz-nos “e outros, que um dos antigos profetas ressuscitara” (ἄλλων δὲ, ὅτι προφήτης, τις τῶν ἀρχαίων, ἀνέστη); Mc 6, 15 traduz o grego “ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὅτι Ἡλίας ἐστίν; ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὅτι προφήτης, ὡς εἰς τῶν προφητῶν”, onde o termo ὡς teria sido supostamente acrescentado segundo a tese de que os copistas não teriam conhecimento da interpretação cristológica de Jesus como o profeta escatológico. A passagem de Mt 16, 14 parece reforçar a opção preferencial de Cullmann pela referência a Jeremias.

²²⁹ O paralelo matiano em Mt 16, 13-20 citou, respetivamente, as especificidades da pergunta de Jesus: “Quem dizem os homens que é o Filho do Homem?” e da resposta de Pedro: “Tu és o Messias, o Filho de Deus vivo” (Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος). Em Lc 9, 18-21 vê-se uma especificidade à terceira suposição supracitada uma vez que se faz referência a que Jesus talvez fosse um dos antigos profetas ressuscitados (προφήτης, τις τῶν ἀρχαίων, ἀνέστη). Um estudo comparado dos trechos apresentados indica que que as comunidades judeo-cristãs combinaram os conceitos de profeta e de Filho do Homem, centrais na sua abordagem a Jesus de Nazaré: cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 44.

²³⁰ O termo Χριστός é utilizado primariamente em Lc 2, 11: “Hoje, na cidade de David, nasceu-vos um Salvador, que é o Messias Senhor” (ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον Σωτὴρ, ὃς ἐστὶν Χριστὸς Κύριος, ἐν πόλει Δαβὶδ).

²³¹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 36.

Em Jesus vê-se uma pretensão de ser mais do que um profeta pela sua reivindicação de ter o poder de levar a «Lei e os Profetas» à perfeição, fundamentado nas seguintes passagens: “«Geração má e adúltera! Reclama um sinal, mas não lhe será dado outro sinal, a não ser o do profeta Jonas (...) Ora, aqui está quem é maior do que Jonas (...) Ora, aqui está quem é maior do que Salomão»” (Mt 12, 39; 12, 41-42); “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas levá-los à perfeição (...) não passará um só jota ou um só ápice da Lei, sem que tudo se cumpra” (Mt 5, 17-18).

Estas passagens e, particularmente, a segunda desenvolveram o cumprimento das profecias e da perfeição na pessoa de Jesus, i.e., toda a história da salvação convergiu para a verdade na pessoa e obra de Jesus de Nazaré como acontecimento escatológico²³². Além destas referências matianas, também o evangelho joanino veiculou a crença de que Jesus não fosse somente um profeta ordinário à tradição judaica:

“Aquela gente, ao ver o sinal milagroso que Jesus tinha feito, dizia: «Este é realmente o Profeta que devia vir ao mundo!» Por isso, Jesus, sabendo que viriam a arrebatá-lo para o fazerem rei, retirou-se de novo, sozinho, para o monte” (Jo 6, 14-15).

A expressão «o profeta que devia de vir ao mundo» (ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον), segundo Cullmann, assumiu uma tónica escatológica²³³ e explicitou a pretensão de uma possível realeza associada aos atos milagrosos que, aliás, Jesus rejeitou veemente.

Concretamente no que diz respeito à autoproclamação de Jesus como profeta escatológico, Cullmann diz-nos que Jesus, à luz dos evangelhos sinóticos, nunca se

²³² Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 43.

²³³ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 36. Alude-se para a sustentação bíblica desta fórmula tipificada, em Dn 7, 13 e Zc 9,9 e em Ez 21,32.

autointitulou profeta escatológico²³⁴, acrescentando, porém que tal facto não quer dizer que ele não tivesse a consciência de o ser. Afirmou-se, a este propósito e segundo Cullmann, que a produção teológica joanina considerou Jesus como profeta escatológico que prepara o caminho de Deus²³⁵.

A questão do profeta dos últimos dias «que devia de vir ao mundo», traduzido no grego por ἐρχόμενος, e já acima subliminarmente evocado, assumiu a forma de uma expectativa e tensão iminentes. Tratou-se de uma tensão identificável nos evangelhos nas pessoas de João Baptista e Jesus. A este respeito, Cullmann diz-nos que tal profeta associado a este termo técnico grego, com origem hebraica, designaria o profeta escatológico e a sua atribuição traduz uma confissão cristológica ou de forma mais precisa – uma confissão iminentemente profetológica²³⁶. Esta tensão gravitou em torno de João Baptista nos seguintes termos:

“Ora, João, que estava no cárcere, tendo ouvido falar das obras de Cristo, enviou-lhe os seus discípulos com esta pergunta: «És Tu aquele que há-de vir, ou devemos esperar outro?» Jesus respondeu-lhes: «Ide contar a João o que vedes e ouvis: Os cegos vêm e os coxos andam, os leprosos ficam limpos e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa-Nova é anunciada aos pobres. E bem-aventurado é aquele que não encontra em mim ocasião de escândalo.»” (Mt 11, 2-6; cf. Lc 7, 18-23).

A forma como a pergunta foi colocada, segundo Cullmann, leva-o a concluir que João Baptista esperava um enviado por parte de Deus e que o próprio não pensava ser o profeta dos últimos tempos no sentido estrito de preparar o caminho de Yahvé²³⁷.

²³⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 36-37.

²³⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 38.

²³⁶ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 36.

²³⁷ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 25.

A mesma passagem citada ainda remeteu, por outro lado, para a expectativa do Baptista perante a *praxis* de Jesus de Nazaré. Cullmann admitiu duas possibilidades: a identificação do que há-de vir (ἐρχόμενος), mais poderoso e que vem depois de João Baptista como o messias; ou a identificação de ἐρχόμενος com o profeta dos últimos tempos²³⁸. O primeiro caso poderia admitir que João Baptista fosse o profeta escatológico no sentido do precursor do messias, enquanto que o segundo caso remeteria João Baptista para a conceção clássica de profeta na linha do antigo profetismo israelita. A resposta de Jesus à pergunta não é taxativa e respondeu, implicitamente, remetendo as suas ações como resposta.

Cullmann afirmou que a pregação do profeta ἐρχόμενος assumiu uma dimensão finalizadora: uma última possibilidade dada ao homem perante o juízo das ações individuais de cada pessoa²³⁹. O teólogo Charles Barrett, concordando com Cullmann, deduziu no trecho de Mt 11, 2-6 uma direta alusão a Is 61,1 interpretada como profecia messiânica²⁴⁰.

Da resposta de Jesus à pergunta de João pode-se inferir que a pregação de Jesus assumiu uma configuração própria, i.e., vai-se distanciando da *praxis* batismal de João Baptista. De facto, Jesus com os seus atos afirmou a entrada no tempo do cumprimento das profecias²⁴¹ onde o Reino de Deus (βασιλεία τοῦ Θεοῦ) irrompe na história do

²³⁸ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 26.

²³⁹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 43.

²⁴⁰ Cf. C. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, 87. Ainda a propósito do tema profecia messiânica, tal foi retomado no episódio da entrada de Jesus em Jerusalém (Mt 21, 7-9; 21, 11; Mc 11, 1-11; Lc 19, 29-38), dando ênfase à referência do título «Filho de David» atribuído a Jesus com toda a carga escatológica para as esperanças de Israel. Assim, a multidão vê-o como um profeta e atribui-lhe um título messiânico pela forma como reage à sua passagem: cf. G. BURGE, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, 69. Retoma-se, assim, as esperanças veterotestamentárias *daquele que vem* como a inauguração da era messiânica à luz de Zc 9, 9: “Exulta de alegria, filha de Sião! Solta gritos de júbilo, filha de Jerusalém! Eis que o teu rei vem a ti; Ele é justo e vitorioso; vem, humilde, montado num jumento, sobre um jumentinho, filho de uma jumenta. Ele exterminará os carros de guerra de Efraim e os cavalos de Jerusalém; o arco de guerra será quebrado. Proclamará a paz para as nações”.

²⁴¹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 43-44; A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 229.

homem. Cullmann afirmou que a convicção do anúncio e da presença do Reino de Deus (cf. Mc 12, 28) se assume como um fator que distinguiu o evangelho de Jesus do judaísmo vigente²⁴².

O uso das expressões «eu vim» (ἦλθον), «eu fui enviado» (ἀπεστάλην) e «eu, porém, digo-vos», utilizadas por Jesus são frequentes (cf. Mt 10, 40; Lc 10, 16; Mt 15, 24; Mc 9, 37; Lc 9, 48; Lc 4, 43; Mc 1, 38) e não poucas vezes surgiram acompanhadas de ações proféticas simbólicas que veicularam o seu espírito profético e carismático.

A insistência na proveniência de Jesus no evangelho joanino parece demonstrar, à luz do pensamento de Cullmann, uma intenção de combater um grupo denominado por *mandeus* que teriam João Baptista como o verdadeiro messias e Jesus de Nazaré como um impostor²⁴³. De facto, o prólogo do evangelho de João enfatizou que João não era a luz (cf. Jo 1, 8) e que João não estava em oposição a Jesus, mas antes, subordinado a Jesus (cf. Jo 1, 15). Cullmann reportou algumas dinâmicas de subordinação singulares por parte de João Baptista para com Jesus no evangelho de João (cf. Jo 3, 28).

A proveniência de Jesus no evangelho joanino apareceu por 16 vezes²⁴⁴ com a pretensão de superar o paradigma profético clássico e identificar Jesus como o «verdadeiro profeta» e outros títulos que fossem mais adequados à identidade de Jesus de Nazaré.

A autoridade com que Jesus proclamou em vários relatos evangélicos, diz Cullmann, não pode ser comparada à autoridade dos demais profetas, mas, insiste o autor,

²⁴² Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 46.

²⁴³ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 27.

²⁴⁴ Cf. G. BURGE, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, 107.

enquadrou-se numa autoridade do profeta final. Cullmann acrescentar que ninguém contestará o objetivo escatológico da pregação de Jesus²⁴⁵.

O carisma, aliado à autoridade de Jesus, remete-nos para um horizonte de escatologia em estreita relação com a tipologia profética, pelo simples facto de que até João Baptista, inclusive, os demais profetas anunciavam a chegada de uma alteridade – Deus –, e Jesus surgiu como profeta de uma efetiva presença, i.e., na sua pessoa temos o reinado de Deus já não em promessa, mas em ato²⁴⁶.

Talvez seja este o primeiro limite do conceito do «Profeta», ou profeta escatológico, quando aplicado à totalidade da obra de Jesus: a própria natureza do profeta escatológico no judaísmo exigia que a sua função terminasse exatamente quando o Reino de Deus se iniciasse²⁴⁷. De outro modo: a noção do profeta do final dos tempos não incluía a atividade do Cristo «vivo» depois da Páscoa, daí a dificuldade na aplicação do título de profeta escatológico.

O teólogo Cullmann abordou a dificuldade do conceito do profeta escatológico dar resposta à fase histórica da Igreja Primitiva, no que concerne à espera da consumação da obra de Jesus. O próprio frisou que somente aqueles que esperavam que o Reino de Deus viria imediatamente, durante a vida de Jesus, não precisariam de visualizar um prolongamento da função de Jesus, e a crença nele como o escatológico «Profeta» apresentar-se-ia como satisfatória²⁴⁸. No entanto, a fé cristã primitiva, que esteve na base dos livros do N.T., centrou-se na morte e ressurreição de Cristo no presente e no seu retorno no futuro.

²⁴⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 43.

²⁴⁶ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 46; A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 376.

²⁴⁷ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 47.

²⁴⁸ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 47.

Assim, a experiência cristológica da Igreja Primitiva deu conta dos limites e fragilidades em tentar perceber a obra e a pessoa de Jesus, interpretando-o somente como o «Profeta», quer dizer, o profeta escatológico. Cullmann assumiu o título de profeta escatológico como demasiado «estreito» pela dificuldade de harmonização com o evento da salvação depois da Páscoa, uma vez que o profeta escatológico seria esperado, explicitamente, apenas como alguém que preparava o caminho e não como aquele que o completava, porque a manifestação final não seria tarefa sua²⁴⁹.

²⁴⁹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 49.

CAPÍTULO TERCEIRO: TÍTULO DE *PROFETA* NA CRISTOLOGIA DE EDWARD SCHILLEBEECKX

3.1. TEOLOGIA E CRISTOLOGIA DE EDWARD SCHILLEBEECKX

Edward Schillebeeckx nasceu em Anvers – Bélgica –, a 12 de Novembro de 1914. Em 1934, com vinte anos, ingressou na Ordem Dominicana, iniciando os estudos em filosofia e teologia em Gand e Lovaina. Ao longo da sua formação, Schillebeeckx foi muito influenciado pelo neotomismo, ou seja, pela corrente de refontalização do pensamento de São Tomás de Aquino²⁵⁰.

Em 1943 apresentou a tese *La préhistoire pécheresse du christianisme d'après saint Paul*, dando início à lecionação de teologia dogmática em Lovaina. Com o término da II Guerra Mundial, retomou os estudos de filosofia e teologia em Paris até ao ano de 1951 em que defendeu a tese de doutoramento em «Le Saulchoir» com o tema *L'économie Sacramentelle du salut. Structure objective et participation subjective*, refletindo sobre a doutrina sacramental de São Tomás à luz da Tradição da Igreja e em diálogo com o pensamento moderno. Assim, a sua primeira aproximação à cristologia foi feita sob o prisma da sacramentologia, isto é, os sacramentos da Igreja como «lugar» salvífico.

²⁵⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Revelation and Theology”, in: *CWS*, vol. II, Bloomsbury t & t Clark, New York, 2014, 197; B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 1, Edições Paulinas, São Paulo, 1980, 238.

Em 1957, Schillebeeckx foi nomeado para a Universidade Católica de Nimega, na Holanda, para lecionar as disciplinas de Teologia Dogmática e História da Teologia²⁵¹. Mais tarde participou ativamente do Concílio Vaticano II (1962-1965), como conselheiro teológico do cardeal holandês Bernard Alfrink (1900-1987), tendo uma influência significativa no desenvolvimento das constituições sobre a Igreja no mundo contemporâneo²⁵².

Os críticos tenderam a distinguir dois períodos de produção acadêmica de Schillebeeckx: o primeiro, de 1946 a 1967, com enfoque no tomismo e em conjugação com a fenomenologia – perspectiva gnoseológica²⁵³; o segundo período de 1967 a 1989 caracterizado por uma fase, inicialmente, centrada numa hermenêutica de diálogo com o homem contemporâneo e outra, posterior, focada na investigação cristológica²⁵⁴.

A docência e a produção acadêmicas durante o primeiro período articularam, numa síntese notável, a filosofia de De Petter, o neotomismo, a fenomenologia e a pesquisa histórica. A segunda fase assumiu uma reflexão em torno do desenvolvimento e/ou evolução do dogma diante do historicismo moderno, tipificado em Günther, e da controvérsia modernista, consubstanciado no pensamento de Loisy e Blondel²⁵⁵.

²⁵¹ Cf. T. SCHOOF, “E. Schillebeeckx: 25 years in Nijmegen”, in: *Theology Digest*, vol. 37, nº 4, 1990, 313-317.

²⁵² Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Revelation and Theology”, in: *CWS*, vol. II, XXI; R. SCHREITER, (edit.) *Edward Schillebeeckx: The Schillebeeckx reader*, Crossroad, New York, 1984, 4.

²⁵³ Edward Schillebeeckx foi influenciado pelo pensamento de De Petter, seu professor, que havia desenvolvido a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino em conexão com a fenomenologia europeia contemporânea. Sobre a dimensão do conhecimento em De Petter: cf. E. SCHILLEBEECKX, “Revelation and Theology”, in: *CWS*, vol. II, 198.

²⁵⁴ Cf. R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 324; F.G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, San Pablo, Madrid, 2006, 107-108; sobre a fase inicial de uma hermenêutica em diálogo com o homem contemporâneo: cf. R. CHAMOSO, *La Teoria Hermeneutica de E. Schillebeeckx: La reinterpretacion de la fé – contexto, presupuestos, principios y criterios*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1978, 19-52.

²⁵⁵ Sobre a noção de dogma ao longo dos tempos: cf. E. SCHILLEBEECKX, “Revelation and Theology”, in: *CWS*, vol. II, 43-47.201-202; R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 325.

Schillebeeckx aceitou e assumiu para si a crítica que Cullmann e Pannenberg, com as suas teologias da história, fizeram quer à teologia da palavra, tão difundida por K. Barth, como à teologia querigmática preconizada por R. Bultmann²⁵⁶.

Em 1974, Schillebeeckx publicou a sua obra *Jezus, bet Verbaal van een Levende* (Jesus, a história de um vivente), publicado pela editora Nelissen na cidade de Bloemendaal, editada no Brasil em 2008²⁵⁷. Foi uma obra com um notável êxito editorial²⁵⁸ e à luz do pensamento de B. Mondin tratou-se da sua obra teológica mais madura e volumosa²⁵⁹.

Schillebeeckx diferenciou as suas teses das teses modernistas, segundo as quais, os dogmas seriam mera expressão da experiência religiosa do crente. Apesar da Revelação não derivar da experiência, mas do «alto», ela foi percebida por meio das experiências e nas experiências²⁶⁰. Franco Brambilla acrescentou, aliás, que a convicção de fundo de Schillebeeckx foi da não contraposição entre experiência e Revelação, uma vez que a Revelação enquanto acontecimento salvífico assume uma estrutura experiencial²⁶¹.

A definição da obra *Jesus, a história de um vivente* gerou diversas opiniões, também pela abrangência temática que é versada. R. Gibellini assumiu o ensaio de cristologia *Jesus, a história de um vivente* não como uma obra de teologia sistemática, mas como de exegese teológica, que analisou o fenómeno histórico do cristianismo

²⁵⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Revelation and Theology”, in: CWS, vol. II, 198-200; R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 326. Acerca do tema da história e da história da salvação em Cullmann, Pannenberg e Rahner: cf. E. SCHILLEBEECKX, “Christ: The Christian Experience in the Modern World”, in: CWS, vol. VII, Bloomsbury t & t Clark, New York, 2014, 741-745.

²⁵⁷ Esta será a edição citada ao longo da presente dissertação.

²⁵⁸ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, 108.

²⁵⁹ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 1, 241.

²⁶⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Christ: The Christian Experience in the Modern World”, in: CWS, vol. VII, 26-32; R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 333.

²⁶¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Interim report on the books Jesus and Christ”, in: CWS, vol. VIII, Bloomsbury t & t Clark, New York, 2014, 9-11; F.G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, 116.

primitivo utilizando o método histórico-crítico²⁶². Assumiu-se como *leitmotiv* não uma mera reconstrução histórica, mas, ao invés, a descoberta da dimensão teológica no próprio fenómeno histórico²⁶³. B. Mondin afirmou que Schillebeeckx não ensaiou um tomismo clássico, utilizado por Yves Congar ou Marie-Joseph Lagrange, mas um tomismo que acolheu algumas intuições do pensamento moderno: a limitação do conhecimento humano, a corporeidade humana, a sua intersubjetividade, mundanidade, dignidade, auto-transcendência, abertura para o infinito e a graça²⁶⁴. Foram estas as bases antropológicas da sua produção teológica.

Partindo de uma determinada perspectiva em filosofia da religião, o autor evidenciou que este encontro visto da parte de Deus é Revelação, da parte do homem é religiosidade²⁶⁵. A corporeidade humana como visibilidade ou manifestação da interioridade humana foi, para o nosso autor, um indispensável ponto de referência para toda a atividade pessoal do homem²⁶⁶.

A cristologia de Schillebeeckx empreendeu uma pesquisa metadogmática (sem passar pela via direta da tradição dogmática), adotando um método que não pode ser visto com legitimidade como um simples «reduativismo dogmático»²⁶⁷. É inegável que houve críticas às suas obras de cariz cristológico. Prova disso mesmo foi o livro *Em redor do problema de Jesus. Chaves para uma cristologia* que pretendeu esclarecer o seu método e pressupostos e procurou responder às críticas e objeções que lhe eram remetidas.

²⁶² Cf. R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 334.

²⁶³ Cf. R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 334ss.

²⁶⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Revelation and Theology”, in: *CWS*, vol. II, 102ss; B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 1, 242.

²⁶⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, 10ª ed., San Paolo Edizioni, Milano, 1994, 38.

²⁶⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Christ the sacrament of the encounter with God”, in: *CWS*, vol. I, Bloomsbury t & t Clark, New York, 2014, 10-11.

²⁶⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Revelation and Theology”, in: *CWS*, vol. II, 43-44.192; R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 344. F. Brambilla distancia o método de Schillebeeckx da perspectiva teológica liberal: cf. F. G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, 165-166. 169.

O próprio admitiu que o resultado da pesquisa histórica não pode validar e verificar a verdade teológica da fé, mas pode manter em aberto o dado histórico à interpretação cristã²⁶⁸. Para Schillebeeckx, a história da salvação tem dimensões mais amplas do que a história da Revelação. Assim, Deus age na história da humanidade e, por isso, a história secular da humanidade é história de salvação²⁶⁹.

O conteúdo teológico por si produzido foi «alvo» de alguns questionamentos e pedidos de clarificações por parte da cúria romana. De facto, a discussão sobre algumas das suas posições doutrinárias aconteceu no plano oficial com a Congregação para a Doutrina da Fé, em três fases distintas²⁷⁰: o primeiro procedimento canónico em 1968, a respeito de alguns ensaios teológicos; o segundo, a propósito de alguns pontos da sua cristologia; e finalmente, em 1984 a respeito dos ministérios na Igreja²⁷¹.

Paralelamente aos estudos de hermenêutica, Schillebeeckx dedicou-se aos estudos de exegese bíblica, com particular incidência no N.T.. Schillebeeckx procurou reinterpretar a fé retornando aos textos bíblicos e interpretando-os à luz das experiências contemporâneas²⁷². Esta pesquisa coincidiu com a sua produção teológica no âmbito cristológico, cerne deste capítulo da presente dissertação.

²⁶⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Revelation and Theology”, in: CWS, vol. II, 276-288; R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 335.

²⁶⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Revelation and Theology”, in: CWS, vol. II, 271-279; R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 340. Schillebeeckx distingue a contingente história de salvação com o evento escatológico de salvação: cf. E. SCHILLEBEECKX, “Christ: The Christian Experience in the Modern World”, in: CWS, vol. VII, 631-632.

²⁷⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Soy un teologo feliz: Entrevista con Francesco Strazzari*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994, 59-66.

²⁷¹ Cf. R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 344.

²⁷² Ao invés quer do teólogo dominicano Marie-Dominique Chenu que investiu sobretudo no estudo das fontes medievais quer dos jesuítas Henri de Lubac e Jean Daniélou no estudo das fontes patrísticas.

3.2. A OBRA «JESUS, A HISTÓRIA DE UM VIVENTE»: PRESSUPOSTOS GERAIS

Por mais inconveniente que seja, Schillebeeckx considerou *Jesus, a história de um vivente* uma obra de cristologia²⁷³. Nela versa-se, pois, sobre a pessoa de Jesus de Nazaré, o Cristo, dando conta de que a palavra «Cristo» além de ser um título aplicado à pessoa de Jesus (com contornos veterotestamentários) passou a ser visto como um apelido inerente à sua pessoa²⁷⁴.

A obra está estruturada em quatro partes²⁷⁵. A primeira abordou o problema do método a aplicar e afirmou a centralidade da noção de experiência: a experiência de salvação em «Cristo» pela primeira comunidade cristã. Na segunda parte procede-se a uma análise da problemática histórica à pessoa de Jesus, no que diz respeito às parábolas, às bem-aventuranças, aos milagres, à sua relação com a Lei, à sua morte e ressurreição. Esta segunda parte versa sobre o *kerygma* apostólico para dar sentido às expressões de fé atribuídas a Jesus. A terceira parte foi dedicada ao estudo da interpretação de Jesus pela comunidade primitiva, dando enfoque à categoria de profeta escatológico²⁷⁶. A quarta, e última parte, abordou o valor salvífico e universal da pessoa de Jesus, questionando até que ponto as categorias que outrora identificaram Jesus de Nazaré estão superadas e se são atualmente inteligíveis²⁷⁷.

²⁷³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 7.

²⁷⁴ Cf. J. COPPENS, *Le Messianisme Royal: Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1968, 129.

²⁷⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 737-743; B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 1, 262-266; P. KENNEDY, *Schillebeeckx*, Geoffrey Chapman, London, 1993, 108.

²⁷⁶ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 1, 265.

²⁷⁷ Cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século vinte*, vol. 1, 265.

Nesta obra, Schillebeeckx tem que a tipologia profética se relacionou com o essencial do acontecimento cristão, a saber, a salvação decisiva na pessoa de Jesus de Nazaré. Tal afirmação não deve esquecer, porém, que a salvação que os primeiros cristãos encontraram em Jesus foi descrita nos termos das esperanças messiânicas da época²⁷⁸. Pode-se falar de uma adesão pós-pascal à pessoa de Jesus como profeta escatológico que anunciou o reino iminente de Deus, foi morto pelos homens, mas foi chamado à vida por Deus²⁷⁹ – eis o paradoxo e o mistério da fé das primeiras comunidades cristãs.

O depósito de tal acontecimento encontra-se nos evangelhos sinóticos e no evangelho joanino, onde a *traditio* oral se consubstanciou em texto durante o período pós-pascal. Admitiu-se, pois, uma cristologia explícita do cristianismo primitivo em ambiente pós-pascal bem como uma cristologia implícita com dados pré-pascais, uma vez que a identificação da pessoa de Jesus de Nazaré iniciou-se antes da Páscoa e assimilou narrativamente dados experienciais juntamente com a parênese e a catequese das comunidades primitivas²⁸⁰.

Schillebeeckx assumiu como pressuposto para a sua análise a «hermenêutica da experiência», isto é, a interpretação duma experiência em duas vertentes: a do texto que deve ser interpretado e a do intérprete e da comunidade que interpretaram²⁸¹. Neste sentido, o próprio disse que a hermenêutica diz respeito à interpretação de uma interpretação²⁸². Com o intuito de melhor se aceder ao título de profeta na sua cristologia, retomar-se-ão as formulações do messianismo presentes no A.T..

²⁷⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 16.

²⁷⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, 90.

²⁸⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 440.

²⁸¹ Cf. R. GIBELLINI, *A Teologia do séc. XX*, 327.

²⁸² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *L'intelligenza della fede*, Edizioni Paoline, Roma, 1972, 15.

3.3. ENQUADRAMENTO DO MESSIANISMO DINÁSTICO-DAVÍDICO E PROFÉTICO

Desde muito cedo que o rito da unção foi algo importante na história de Israel, mormente relatado nos livros de Samuel e dos Reis. Assim, tal rito apareceu associado ao ambiente real como sejam as unções de Saul (cf. 1 Sm 10, 1-2²⁸³), de David (cf. 1 Sm 16, 12-13²⁸⁴), de Absalão (cf. 2 Sm 19, 11²⁸⁵), de Salomão (cf. 1 Rs 1, 39²⁸⁶) e finalmente a de Joacaz como rei (cf. 2 Rs 23, 30²⁸⁷).

A tradução *Septuaginta* do A.T. para grego assumiu o termo hebraico *māšīaḥ* como Χριστός, daí que o cristo seja aquele que foi ungido. Tomando as palavras de Jesús Asurmendi, a unção fazia parte do cerimonial de entronização do rei daí que a terminologia messias e cristo se circunscrevessem ao sentido ritual e funcional²⁸⁸.

O ungido de Yahvé assumiu, assim, a terminologia bíblica de *māšīaḥ*, onde tais reis ou messias apareceram como alguém que detinha uma intimidade com Yahvé ao ponto de se poder falar da tradição do «rei ungido» como representante de Yahvé com contornos filiais²⁸⁹. Assim sendo, não espanta que a aliança com Deus fosse mediada através da dinastia davídica, i.e., pode-se falar com propriedade do messias davídico ou do cristo davídico. No momento da história de Israel anterior à assunção dos juízes, tanto

²⁸³ Veja-se o termo hebraico consultado na tradução interlinear: “O Senhor ungiu-te (*mə-šā-ḥă-kā*) príncipe” – que neste caso não é ungido rei (*mélek*) mas chefe carismático (*naguid*).

²⁸⁴ Veja-se o termo hebraico consultado na tradução interlinear: “O Senhor disse: «Ei-lo, unge-o (*mə-šā-ḥê-hū*): é esse.» Samuel tomou o chifre de óleo e ungiu-o (*way-yim-šah*) na presença dos irmãos”.

²⁸⁵ Veja-se o termo hebraico consultado na tradução interlinear: “havíamos ungido (*mā-šah-nū*) rei (*ham-me-lek*)”.

²⁸⁶ Veja-se o termo hebraico consultado na tradução interlinear: “e ungiu (*way-yim-šah*) Salomão (...) viva o rei (*ham-me-lek*) Salomão”.

²⁸⁷ “foi ungido (*way-yim-šā-ḥū*) e aclamado rei”.

²⁸⁸ Cf. J. ASURMENDI, *O Profetismo: Das origens à época moderna*, Edições Paulinas, São Paulo, 1988, 121.

²⁸⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 442. Tal intimidade assumia contornos filiais à semelhança da relação «pai-filho» veiculada através de 2 Sm 7, 4-17.

os sacerdotes como os profetas tinham funções mais ou menos bem definidas sem unção na instituição da respetiva função, ao invés do procedimento régio vigente.

É partindo da contextualização dada acerca do messianismo originário que se avançou para o enquadramento e conseqüente desenvolvimento do messianismo dinástico-davídico e profético pretendidos. Schillebeeckx apresentou dois grandes dinamismos que contribuiram para a confluência das funções de rei, sacerdote e profeta na relação com o rito da unção. Primariamente, a assunção dos juizes e o seu aspeto carismático²⁹⁰ ao nível das tribos contribuiu para a assimilação do aspeto carismático por parte da realeza. O segundo dinamismo decorreu do anterior, uma vez que o rei davídico ao assumir características sacerdotais e proféticas, tais confluências aconteceram em sentido contrário com a instituição da função sacerdotal e profética através de uma unção – destacando-se o período de cativo e pós-exílico como «catalisadores» por excelência desta assimilação²⁹¹.

O essencial, reforçado por Schillebeeckx, é a afirmação de que a noção do messias ou do cristo se aplicou tanto às figuras régias, sacerdotais quanto proféticas que, aliás, o trecho seguinte ilustra: “chegando lá, há-de ungir Hazael como rei da Síria. Jeú, filho de Nimechi, como rei de Israel, e Eliseu, filho de Chafat, de Abel-Meolá, como profeta em teu lugar” (1 Rs 19, 15-16). De facto, a interpelação ao profeta Elias veiculou tal confluência. Assim, também a posse do espírito de Yahvé deixou de ser um dado exclusivo dos profetas.

A confluência da noção de messias como «cheio do Espírito de Deus» aplicado a figuras régias, sacerdotais e proféticas levou, segundo Schillebeeckx, a duas tendências

²⁹⁰ O aspeto carismático identifica-se essencialmente pela presença do espírito de Yahvé: “O espírito do Senhor esteve com ele, e ele foi juiz em Israel” (Jz 3, 10).

²⁹¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 442.

«messiânicas»: o cristo davídico e o cristo profético²⁹². Esta segunda tradição seria mais tardia e combinaria traços não dinásticos do «filho de Davi»²⁹³, isto é, simplesmente espirituais ou pneumáticos.

Assim, «ungir» legitimou a autoridade e a missão em âmbito israelítico e a figura do cristo, segundo Schillebeeckx, assumiu um sentido escatológico no judaísmo posterior com incidência durante e depois do cativeiro²⁹⁴. A complexidade e confluência de tradições acabou por identificar como elemento diferenciador a presença do traço dinástico-davídico ou a sua ausência. O profeta Isaías parece apontar para o messianismo com o tal traço dinástico-davídico, num ambiente de incerteza e maldição contra as nações estrangeiras:

“Brotará um rebento do tronco de Jessé, e um rebento novo brotará das suas raízes. Sobre ele repousará o espírito do Senhor: espírito de sabedoria e de entendimento, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de ciência e de temor do Senhor” (Is 11, 1-2).

O messianismo do cristo profético apareceu numa tradição com traços não dinásticos e o seu protagonismo será remetido para segundo plano, com a primazia da Lei e com a interpretação dos textos sagrados pelos escribas. Este suposto enfraquecimento do messianismo profético levou à aposta numa interpretação carismática dos livros proféticos em perspetiva apocalíptica, como via alternativa à exegese vigente²⁹⁵.

Segundo Schillebeeckx, falar-se de apocalíptica é falar de um modelo literário aplicado a pessoas ou realidades de um passado longínquo da história de Israel num

²⁹² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 443.

²⁹³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 443.

²⁹⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 443; J. MACQUARRIE, "Some Problems of Modern Christology," in: *IJT*, 23. 3-4 July-December, Calcutta, 1974, 157.

²⁹⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 446.

registro de tensão e ainda de uma promessa a realizar. Segundo o mesmo autor, das duas modalidades ou tendências messiânicas enunciadas não de nascer, com enfoque na segunda, as esperanças da vinda do profeta escatológico²⁹⁶.

3.4. ESPERANÇAS POPULARES E MENTALIDADE APOCALÍPTICA

Uma das teses associadas ao florescimento de figuras salvadoras no fim dos tempos teve que ver com uma interpretação judaico-apocalíptica das escrituras que teriam sido fixadas sob a forma de florilégios de textos bíblicos, também apelidados de *testimonia*²⁹⁷. Tal possibilidade ganhou outra consistência com os textos descobertos nas grutas de Qumrân²⁹⁸ que enumeraram salvadores escatológicos: o escatológico «profeta igual a Moisés», um messias davídico e outro messias sacerdotal²⁹⁹. Na sequência do que foi dito por Schillebeeckx anteriormente, a origem da tradição da vinda do profeta dos últimos tempos não se identificaria com Elias mas, ao invés, com a figura de Moisés³⁰⁰.

Schillebeeckx reforçou que os primeiros cristãos interpretaram Jesus, muito provavelmente, nos termos do «profeta escatológico como Moisés» e que a tradição do profeta escatológico não esteve ligada originalmente à expectativa da vinda de Elias³⁰¹. A figura de Elias tomaria a função de precursor do messias à luz de uma tradição mais

²⁹⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 443.

²⁹⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 481.

²⁹⁸ Cf. J. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls*, Penguin Books, Baltimore, 1956, 148-154

²⁹⁹ F. GARCÍA MARTINEZ (edit), *Textos de Qumrán*, Editorial Trotta, Madrid, 1992, 60-104. As duas citações dão conta que tais denominações apareceram em documentos distintos com por exemplo na regra da comunidade e no documento de Damasco, reforçando a centralidade de tais esperanças. Alude-se que esses dois messias, o régio e o sacerdotal são os messias de Israel e de Aarão, respetivamente. cf: G. VERMÈS, *Discovery in the Judean Desert*, Desclee company, New York, 1956, 222ss; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 483.

³⁰⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, 91.

³⁰¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the books Jesus & Christ*, Crossroad, New York, 1982, 64.

tardia, comparativamente à de Moisés. De facto, Schillebeeckx conclui que o evangelho joanino assumiu Jesus como o novo Moisés, o escatológico «profeta como Moisés» numa teologia influenciada pela dimensão sapiencial³⁰².

Também o início do evangelho de Marcos veiculou fortes indícios quanto à presença das esperanças relacionadas com a tradição do profeta escatológico no N.T., uma vez que Mc 1, 2 retomou reverberações dos textos de Ex 23, 20, Is 40, 3 e Mal 3,1. O termo profeta escatológico ao tempo do N.T., implicava tal profeta como significativo para toda a história do mundo, portador de uma mensagem definitiva, e intermediário na vinda do reino de Deus³⁰³.

A mentalidade apocalíptica parece ter tido repercussões inequívocas no contributo à formação de movimentos ou dinâmicas que envolveram as categorias de profeta e de messias. Reais pretendentes a messias foi uma realidade existente quer antes quer depois da vida terrena de Jesus, não poucas vezes numa dinâmica de reivindicação nacionalista associado a líderes de resistência armada³⁰⁴, o que favoreceu a correlação entre a mentalidade apocalíptica e as categorias de profeta e messias.

3.5. PÓRTICO DO NOVO TESTAMENTO: DO PROFETA JOÃO BAPTISTA A JESUS DE NAZARÉ

Na linha da maioria dos profetas do A.T., segundo Schillebeeckx, João Baptista seria um profeta da calamidade que anunciava a conversão e o juízo divino que se

³⁰² E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 479; E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, 93.

³⁰³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the books Jesus & Christ*, 67.

³⁰⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 485.

aproximavam, também para os filhos de Abraão³⁰⁵. Assim, todos os sinais de eleição divina não seriam garantia de salvação. João Baptista arrogou-se de que só o seu batismo dava a possibilidade de evitar o julgamento aniquilador do fogo divino. O próprio Schillebeeckx considerou a originalidade do batismo de João pela sua autocompreensão profética uma vez que sem o seu batismo os filhos de Abraão seriam como pagãos³⁰⁶.

De facto, a ideia de um precursor do mediador do fim do mundo não foi especificamente cristã, mas judaica³⁰⁷. De acordo com o N.T., João Baptista falou «daquele que vem» e que será mais forte do que ele. O termo popular *ho erchómenos* - «o que há de vir» -, indica uma figura escatológica que aparecerá como um juiz³⁰⁸.

Esta esperança popular foi um ponto de união entre o profeta João Baptista e Jesus de Nazaré uma vez que o próprio João Baptista mandou perguntar se Jesus seria o *ho erchómenos* - «o que há de vir» (cf. Mt 11, 26), apontando-o como uma figura escatológica.

A pessoa de Jesus, tal como nos relatam os evangelhos canónicos, dão conta da sua especificidade, bem como da possibilidade de limitar a sua pessoa e missão se entendida exclusivamente com base no movimento de João Baptista. No entanto, a pregação de João Baptista atraiu a pessoa de Jesus de Nazaré ao ponto deste se ter deixado batizar por João, infirmando a apostasia de Israel.

Schillebeeckx caracterizou a autocompreensão de João como um profeta carismático com uma mensagem sobre o juízo e a oferta do batismo. O próprio teólogo admitiu elementos proféticos visíveis na literatura do Deutero-Isaías aplicados à pessoa

³⁰⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 121.

³⁰⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 123.

³⁰⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 125.

³⁰⁸ Schillebeeckx afirmou que «aquele que vem» é sem dúvida o *Filho do Homem* por causa da perspectiva do julgamento inerente a tal título.

de João como a situação de total desgraça para Israel ou o fogo destruidor do juízo que se traduziram numa pregação com um apelo moral e religioso. Esta incidência ética no presente levou Schillebeeckx a considerar a sua ação fora da apocalíptica – também não o considerando uma figura messiânica³⁰⁹.

Para Schillebeeckx, o batismo de João não era um perdão dos pecados, mas estabelecia uma ligação entre o ato de metanóia/conversão e a proteção escatológica perante a ira de Deus³¹⁰. A temática do perdão dos pecados evocado por Jesus de Nazaré na oração do «Pai Nosso» (cf. Lc 11, 1-4) foi interpretado como um pedido de um acontecimento futuro. Não obstante, a tese puramente escatológica quanto ao perdão dos pecados perde força com a constatação de que “o Filho do Homem tem poder para perdoar pecados” (Mc 2, 11) numa dinâmica de condensação factual de tal realidade³¹¹.

Também a parábola dos meninos que brincam no mercado exprimiu e reforçou a considerável diferença entre João Baptista e Jesus, uma vez que o primeiro foi tido como abstémico ao invés do segundo, sendo apelidado de glutão e amigo de pecadores (cf. Mt 11, 18-19; Lc 7, 31-35). Esta perícopa matiana reforçou explicitamente a identificação de Jesus como o «Filho do Homem» que por sua vez, segundo Schillebeeckx, era um título utilizado em círculos que faziam-no coincidir com o enviado de Deus, o mediador escatológico³¹². Esta parábola esboçou a diferença fundamental entre João e Jesus, à luz de Schillebeeckx, tidos respetivamente como o profeta da calamidade e o profeta da salvação³¹³. A identificação de Jesus como o *erchómenos* saiu reforçada pela identificação com o título «Filho do Homem».

³⁰⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 128.

³¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 201.

³¹¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 202.

³¹² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 125.

³¹³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 133.

3.6. JESUS, O PROFETA MÁRTIR E ESCATOLÓGICO

A interpretação da morte de Jesus, sobretudo nos relatos dos Atos, assentou na tradição dos profetas de Israel que foram assassinados. Segundo Schillebeeckx, a alusão à morte de Jesus veio acompanhada com a afirmação da sua glorificação por parte do próprio Deus³¹⁴ (cf. At. 4, 10). O tema deuteronomista da generalizada desobediência de Israel à voz do profeta enviado por Deus parece ecoar novamente no relato lucano:

“Homens de Israel, escutai estas palavras: Jesus de Nazaré, homem acreditado por Deus junto de vós, com milagres, prodígios e sinais que Deus realizou no meio de vós por seu intermédio, como vós próprios sabeis, este, depois de entregue, conforme o desígnio imutável e a previsão de Deus, vós o matastes, cravando-o na cruz pela mão de gente perversa” (At 2, 22 – 24).

A morte do profeta Jesus, interpretado como mártir, teceu-se em torno de três grandes temas: a metanóia, ou seja, a conversão; a desobediência à Lei de Deus e, por fim, o julgamento de Deus. Jesus convocou Israel para uma conversão definitiva, atuando assim contra a apostasia escatológica de Israel, atribuindo um «colorido» escatológico a si como profeta³¹⁵. Quanto ao binómio «obediência-desobediência» à Lei de Deus, a literatura evangélica afirmou que Jesus não praticou algumas tradições judaicas sobre a Lei e assumiu uma prerrogativa divina para com o templo – inegavelmente características do falso profeta dos últimos dias³¹⁶.

³¹⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 268.

³¹⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 111.260.

³¹⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 270.

Segundo Schillebeeckx, na atuação de Jesus não houve uma crítica contra o templo, mas contra a *praxis* no templo³¹⁷. A purificação do templo introduziu a polémica sobre a autoridade de Jesus numa dinâmica de *climax* até Jesus ser condenado como falso profeta e falso mestre que desviou e seduziu o povo. A polémica da acusação e a sua inversão para com os seus oponentes, surge com a afirmação de que Deus confirmou e ratificou a autoridade de Jesus através da glorificação do mártir ressuscitado³¹⁸.

A exaltação e os milagres que acompanham os discípulos de Jesus credibilizam o ministério de Jesus como profeta que convocou à observância da «verdadeira Lei» de Deus³¹⁹, desmascarando toda a atribuição de falsidade às suas ações e afirmações. O martírio de Jesus e a veracidade da *praxis* dos seus discípulos levou à consideração dos judeus como opositores de Jesus e como adversários de Deus, sendo neste âmbito que surgiu o tema do julgamento de Deus.

Jesus viveu imerso nas expectativas judaicas relativamente ao messias e ao profeta mártir. Afirmar que Jesus não se reviu como o messias rei³²⁰ ganha consistência pela repreensão que Jesus fez a Pedro (cf. Mt 16, 21-23), tendo a sua conceção messiânica tida como diabólica porque o domínio e o poder não admitiriam um horizonte de sofrimento e de aparente fracasso temporal.

A conceção de um messias sofredor cuja verdadeira identidade permaneceria escondida até ao derradeiro momento final – da ressurreição –, apresentou-se como algo antagónico às esperanças quotidianas associadas ao messianismo régio, aliás, explicitadas pelo discípulo Pedro. De facto, não poucos trechos evangélicos puseram nos lábios de

³¹⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 236.

³¹⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 273.

³¹⁹ Atente-se, numa pequena referência aos judeus da diáspora, ao facto de se ter acrescentado leis humanas ao decálogo divino. Tal acréscimo foi visto como fator de dispersão da vontade de Deus que se consubstanciava nos dez mandamentos. Surgia, então, a necessidade de uma recentralização da «verdadeira lei» perante a *praxis* do judaísmo oficial

³²⁰ Sofre o messias rei: cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 477.

Jesus o convite ao silêncio por parte do seu auditório perante a sua doutrina e gestos únicos – o chamado segredo messiânico (cf. Mt 16, 20).

Como profeta dos últimos tempos e verdadeiro mestre da Lei, Jesus foi interpretado como *lumen gentium*, ou seja, luz dos povos que irradiou a luz da verdadeira Lei³²¹. Schillebeeckx distinguiu a pré-apocalíptica da apocalíptica. Na primeira a exortação à metanóia vem concomitantemente com a profecia, na segunda a exortação à metanóia e a expectativa do fim vêm juntas³²².

Schillebeeckx avaliou os sinais e prodígios de Jesus em função da afirmação de si como profeta escatológico. Tal raciocínio parte da resposta de Jesus à pergunta dos discípulos de João:

“Ora João, que estava no cárcere, tendo ouvido falar das obras de Cristo, enviou-lhe os seus discípulos com esta pergunta: «És Tu aquele que há-de vir, ou devemos esperar outro?» Jesus respondeu-lhes: «Ide contar a João o que vedes e ouvis: Os cegos vêm e os coxos andam, os leprosos ficam limpos e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa-Nova é anunciada aos pobres. E bem-aventurado aquele que não encontra em mim ocasião de escândalo.»” (Mt 11, 2-6).

As obras referidas na perícopre mencionada são características, segundo Schillebeeckx, não do messias da dinastia davídica, mas do messiânico «profeta escatológico»³²³. A visão dos cegos, a locomoção dos coxos, a limpeza dos leprosos, a audição dos surdos, a ressurreição dos mortos e o anúncio aos pobres são o conteúdo da resposta de Jesus que parece retomar, respetivamente as tradições de Is 35, 5-6.8; Is 61, 1-3; Is 29, 9-10.18-19; Is 26, 19 e Is 61, 1-3, supondo a identificação de Jesus com o

³²¹ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 275.

³²² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 114.

³²³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 180.

profeta escatológico «messiânico» pelas reverberações do profeta Isaías a respeito do profeta dos últimos tempos³²⁴. Este citado *lógion* sinótico testemunhou a identificação primitiva, talvez pré-pascal, de Jesus como profeta escatológico.

A identidade da pessoa questionada foi reconhecível nos seus atos, acima citados, como profeta escatológico. O fenómeno conhecido como «concentração épica» apresentou-se como uma hipótese de estudo³²⁵ – atribuindo-se, não historicamente, certo número de milagres a uma pessoa em causa que de facto nunca os fez –, levando Schillebeeckx a salvaguardar que uma interpretação querigmática sem base em dados históricos seria uma construção puramente ideológica, não concordando com tal interpretação³²⁶.

Merece menção, segundo Schillebeeckx, o facto da palavra grega *thauma*, termo profano para milagre não se encontrar nos evangelhos. Nos evangelhos atestou-se certas ações de Jesus como *seméia*, isto é, «sinais» e também como atos de poder do grego *dynameis*³²⁷.

Os milagres devem ser interpretados, assegurou Schillebeeckx, dentro do contexto do poder de Deus diante do poder do maligno³²⁸. Assim, o milagre não foi visto por Schillebeeckx tanto como um ato inigualável de Jesus, mas antes como a exteriorização do Reino de Deus naquele sinal.

Jesus recusou-se a fazer milagres para seu próprio proveito tal como Mc 8, 11-13 narrou, no qual Jesus não atendeu a nenhuma exigência em mostrar um sinal ou em fazer

³²⁴ Note-se que os textos de Isaías têm um sentido profundamente metafórico, o qual ser cego é sinal de estar longe de Deus e ver é ter acesso, ainda que analogicamente, à salvação.

³²⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 182.

³²⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 182.

³²⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 177.

³²⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 177. Os elementos históricos e querigmáticos são uma realidade incontornável numa aproximação aos relatos dos milagres fixados nos evangelhos canónicos.

milagres. Não deixa de ser paradoxal que era precisamente dos profetas que se esperavam milagres como sinal de legitimação³²⁹ e que diante dos milagres de Jesus as multidões tenderam a identificá-lo precisamente como profeta.

Em íntima relação com alguns relatos de milagres apareceu a temática do perdão. De facto, o perdão dos pecados, aqui já aludido, era uma prerrogativa exclusiva de Deus, daí que alguns trechos evangélicos atribuam tal poder à pessoa de Jesus como uma pretensa blasfémia (cf. Mc 2, 7; Lc 5, 21). Mesmo no âmbito das esperanças messiânicas, nem o profeta escatológico tinha o poder de perdoar os pecados, daí que se possa afirmar que a pretensão de Jesus vai muito além do que o título profeta escatológico podia abarcar porque, tanto para judeus como para judeo-cristãos, o perdão dos pecados seria obra escatológica de Deus³³⁰.

3.7. HETEROPROCLAMAÇÃO E AUTOCOMPREENSÃO PROFÉTICA DE JESUS

Schillebeeckx assumiu que durante a sua vida terrena, Jesus foi apreciado pelo povo como profeta, tendo tal afirmação como um dado pré pascal³³¹. Esta apreciação situou-se no horizonte de uma heteroproclamação que foi avaliada também à luz da apreciação dos seus discípulos e dos grupos judaicos, enquanto que a autocompreensão profética teve como base as tipologias proféticas na linha messiânica davídica e na linha profética messiânica.

³²⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 184.

³³⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 201.

³³¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 476.

A atuação global de Jesus não assumiu um estilo de uma atividade régia davídica-messiânica com as exceções, segundo Schillebeeckx, da purificação do templo e a entrada triunfal em Jerusalém³³². Esta afirmação foi apoiada pelo evangelho joanino nos seguintes termos:

“Aquela gente, ao ver o sinal milagroso que Jesus tinha feito, dizia: «Este é realmente o Profeta que devia vir ao mundo!» Por isso, Jesus, sabendo que viriam arrebatá-lo para o fazerem rei, retirou-se de novo, sozinho, para o monte” (Jo 6, 14-15).

O vislumbre perante a pessoa de Jesus conduziu à atribuição de características na linha de um messianismo davídico, que segundo Schillebeeckx, fê-lo rejeitar tal entendimento acerca de si³³³. Além disso, faz-se uma relação entre as tentações de Jesus no deserto (cf. Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13) e a rejeição do messianismo dinástico-davídico consubstanciado na rejeição às perguntas feitas pela figura do dominador, não sendo casual que a narrativa apresente o Espírito a guiar Jesus até ao deserto³³⁴.

Schillebeeckx fez corresponder a interpretação fundamental da vida e ações públicas de Jesus com o modelo profético messiânico, i.e., o ungido cheio do Espírito de Deus, admitindo, porém, que a tradição messiânica davídica não seja totalmente inexistente³³⁵. Os modelos de salvação escatológica disponíveis como promessa para os judeus que seguiram Jesus eram os modelos do profeta escatológico e do servo de Deus. A denominação servo de Deus assumiu uma ressonância veterotestamentária em Isaías

³³² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 473-474.

³³³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 477.

³³⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 478. Segundo esta hipótese, o Espírito que guiou Jesus para o deserto seria imagem do profetismo messiânico e a figura do dominador seria, ao invés, imagem do messianismo dinástico-davídico.

³³⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 474.

onde o «*e·bed*» sofredor igual a Moisés seria «luz do mundo» (cf. Is 49, 5-9; 42, 1-6), mediador da aliança (cf. Is 42, 6; 49, 8) e guia do novo êxodo³³⁶.

Começando pela heteroproclamação profética de Jesus, atestou-se o seguinte na tradição marcana: “outros diziam: «É Elias»; outros afirmavam: «É um profeta como um dos outros profetas.»” (cf. Mc 6, 15). Schillebeeckx assumiu que a presente perícopé contém três equívocos quanto à identificação profética de Jesus: por um lado, Jesus não seria o João Baptista ressuscitado dos mortos; também não seria o profeta Elias que foi identificado posteriormente com João Baptista (cf. Mc 9, 11-13) e, finalmente, Jesus não seria um profeta como os demais (cf. Mc 6, 15) – a ausência de uma identificação satisfatória faz da conceção profética de Jesus um tópico polémico³³⁷.

Schillebeeckx considerou a apreciação heterónoma de Jesus como profeta quer na multidão quer nos seus seguidores um dado pré-pascal³³⁸. Identificam-se igualmente influências pré-pascuais acerca da tensão entre o espírito do demónio (cf. Mc 3, 21-22; Mt 12, 24; Lc 11, 15; Jo 7, 20; 8, 48; 9, 16) e o espírito de Deus (cf. Mt 12, 22-23; Lc 11, 18-20) aplicadas a Jesus, que atestam ou não a legitimidade e veracidade da sua *praxis* profética.

Um dos indícios de que a heteroproclamação profética acerca de Jesus superou a mera conceção clássica profética de Israel, segundo Schillebeeckx, encontra-se no relato lucano referente aos discípulos de Emáus: “«O que se refere a Jesus de Nazaré, profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo (...) Nós esperávamos que fosse Ele o que viria redimir Israel»” (Lc 24, 19.21). No relato torna-se explícito que os discípulos não reconheceram Jesus apenas como mais um profeta, mas como aquele que

³³⁶ E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, 93; Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the books Jesus & Christ*, 65.

³³⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the books Jesus & Christ*, 66.

³³⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 476.

salvaria Israel, logo, o profeta escatológico³³⁹. F. Brambilla concordou com Schillebeeckx, interpretando a seguinte perícope como pré-pascal no sentido da afirmação do profeta escatológico³⁴⁰.

Também o evangelho de Marcos distinguiu Jesus dos demais profetas recorrendo ao título de «Filho de Deus» na parábola de Mc 12, 1-12. Nesta, depois de mortos os mensageiros, foi enviado o *ton éschaton*, o último, classificando-o como «filho amado». Assim, parece confluir a tradição da filiação divina de Jesus com a dimensão do *éschaton*: com propriedade escatológica³⁴¹.

O conjunto de ideias veiculadas em redor do «Cristo» como profeta ungido estavam presentes no judaísmo da época, especificamente na literatura apocalíptica, e parecem ter sido aplicadas a Jesus de Nazaré. A realização em Jesus Cristo do plano de Deus para o povo de Israel em particular, e para a humanidade em geral, parece exceder a concepção messiânica real davídica vigente.

Todavia, a concepção originária de Jesus como profeta diferente «dos outros» foi desaparecendo da reflexão teológica nascente até aos concílios do séc. III e IV devido à incapacidade de tal título abarcar a tónica divina e celeste atribuída à pessoa de Jesus³⁴².

No que diz respeito à autocompreensão profética de Jesus, Schillebeeckx identificou o batismo de Jesus por parte de João Baptista como o primeiro ato profético de Jesus historicamente reconhecível. Os trechos evangélicos que relataram o batismo de Jesus não permitem discernir segundo Schillebeeckx, porém, tal feito como o primeiro irromper da sua autocompreensão como profeta³⁴³.

³³⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 477.

³⁴⁰ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, 177.

³⁴¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the books Jesus & Christ*, 73.

³⁴² E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, 94.

³⁴³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 131.

Percebe-se que a presença da categoria profética traduzida numa *praxis* pode presumir uma autocompreensão do sujeito, também ela profética. Mas, ao limite, tal compreensão não pode ser acedida total e epistemologicamente através da ciência histórica e teológica, mas somente de forma mediada e analógica.

A categoria profética esteve presente de forma explícita no relato que se passa na sinagoga de Nazaré, atestado na tradição lucana sobretudo em Lc 4, 16-21. No discorrer da perícope, a identidade de Jesus foi desvelada. O próprio afirma que em si se cumprem as profecias de Isaías. Di-lo de forma pública na sinagoga, onde à luz do pensamento de Schillebeeckx, ao tempo de Jesus tal profecia de Isaías teria uma correlação com o cristo-profeta escatológico³⁴⁴. Também a expressão «em verdade, em verdade eu vos digo» (cf. Jo 5, 24) foi interpretada, segundo Schillebeeckx, como uma fórmula tipicamente apocalíptica de legitimação que sinalizaria uma certa compreensão profética de si próprio³⁴⁵.

Schillebeeckx referiu a autocompreensão de Jesus em relação direta com a compreensão que o próprio Jesus assume de Deus como «Pai» e todas as consequências que dessa relação vital advém para a heteroproclamação das primeiras comunidades judeo-cristãs relativamente à pessoa e missão de Jesus:

“Na minha opinião, a compreensão que Jesus tem de Deus como Pai, juntamente com o seu modo de viver e agir, foi a fonte que permitiu aos seus discípulos que reconhecessem nele a manifestação do profeta escatológico que julgará os vivos e os mortos”³⁴⁶.

³⁴⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 447.

³⁴⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 114.

³⁴⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, 102.

A autocompreensão de Jesus como profeta escatológico assumiu uma consequência óbvia: o significado universal da sua pessoa³⁴⁷. Claro está que esta pretensão universal assimilou uma mensagem definitiva e uma validade histórica inequívoca. Pelo menos, à luz de alguns relatos evangélicos, foi notório que Jesus atribuiu uma correlação entre a decisão dos homens perante a sua pessoa e o destino definitivo dos próprios.

Schillebeeckx assumiu o título profeta escatológico dado a Jesus pelas primeiras comunidades judeo-cristãs como o elo de ligação entre os quatro credos da Igreja Primitiva³⁴⁸. Tal título seria uma espécie de matriz, *main source*, ou substrato relativamente aos credos e não propriamente um determinado credo. Schillebeeckx concluiu também que o evangelho joanino teve como tema central a identificação de Jesus com Moisés, onde Jesus seria o novo Moisés, o escatológico «profeta como Moisés» e alguns gestos de Jesus evocaram a sua autocompreensão nesse sentido³⁴⁹.

³⁴⁷ E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, 94. Schillebeeckx referiu que alguns críticos afirmam que a noção de profeta escatológico sinalizaria somente o último profeta, desvalorizando a noção de significado universal.

³⁴⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the books Jesus & Christ*, 70.

³⁴⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 479; E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, 93.

CAPÍTULO QUARTO: O ALCANCE E OS LIMITES DO PARADIGMA PROFÉTICO

Toda a investigação em teologia sistemática tem necessariamente de se valer das conclusões de outras disciplinas, mormente da história e da exegese. O acesso à figura de Jesus, como cabalmente nos é dado a vislumbrar nos evangelhos sinóticos e joanino, foi um processo de memória e assimilação, qual constructo teológico feito narrativa.

Atendendo ao percurso realizado até ao momento, após havermos tratado os pressupostos das cristologias de Cullmann e de Schillebeeckx, no presente capítulo pretende-se mostrar, numa perspetiva de síntese sistemática, as especificidades de cada autor à luz de uma visão crítica mais abrangente com contributos de outros autores. Far-se-á esta sistematização em torno do alcance e dos limites do paradigma profético da seguinte forma: primeiro, a relação da história do profetismo com os movimentos populares e as suas esperanças associadas aos profetas Moisés e Elias nos evangelhos canónicos; segundo, a afirmação de Jesus como profeta e profeta escatológico; por fim, a tipologia profética no seio das comunidades primitivas à luz da pessoa e missão de Jesus de Nazaré.

4.1. PROFETISMO E MOVIMENTOS POPULARES: A ESPERANÇA DAQUELE QUE VIRÁ

O paradigma profético foi analisado, essencialmente, como uma realidade plural e imprescindível do acesso à realidade misteriosa de Yahvé, numa constante purificação da dimensão do culto e da ética de um povo que se questionava quanto à maneira de ser

fiel a Yahvé, e só a Yahvé. Numa fase posterior ao exílio da Babilónia, o paradigma profético reapareceu à luz das esperanças associadas aos profetas Elias e Moisés numa dinâmica de aplicação às pessoas de Jesus e João Baptista. Após uma época de cessação dos profetas vivos e das profecias, a expectativa do seu regresso foi encarada como um dom do Espírito e por isso, associado à proximidade do fim dos tempos.

Cullmann assumiu que no evangelho de João, João Baptista negou ser o messias, o Elias ou o «profeta»; já o evangelho de Mateus pôs Jesus a afirmar que João Baptista não só era profeta, mensageiro como também o Elias que estava para vir. O mesmo evangelho matiano veiculou que Jesus seria mais do que um profeta, onde Cullmann identificou duas possíveis chaves de leitura para João Baptista: ou seria o precursor do messias ou o profeta escatológico que anunciava a vinda iminente de Yahvé, logo, precursor de Yahvé³⁵⁰.

No que concerne à identificação de João Baptista sob o prisma da tipologia profética, Cullmann assumiu as passagens de Mc 9, 11-13 e Mt 17, 12-13 como fidedignas para uma correspondência entre o próprio e o Elias redivivo. F. Hahn concordou com Cullmann, neste ponto, apoiando a identificação do Elias redivivo com João Baptista no sentido de ser o precursor de Jesus³⁵¹.

Também Romain Swaeles considerou que os evangelhos de Marcos e Mateus apresentam João Baptista como o Elias redivivo. Os teólogos J. Tolentino Mendonça e R. Swaeles afirmam que o evangelho de Lucas, ao invés, atenuou a tipologia de João

³⁵⁰ A este propósito, o teólogo F. Hahn assumiu que o conceito do precursor ou do profeta do anuncia a vinda de Yahvé não teria uma correlação com a tradição do messias rei. À luz de tal raciocínio, tal tese não reforça a dimensão do messianismo real davídico: cf. F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, 355. O tema do messianismo real foi aprofundado no capítulo dedicado ao teólogo Schillebeeckx.

³⁵¹ Cf. F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, 365ss.

Baptista como o novo Elias³⁵². Tal raciocínio foi corroborado por Jaroslav Rindoš, considerando que a obra lucana assumiu João Baptista como um profeta na linha da pregação histórica inaugurada por Jeremias e não como o profeta escatológico³⁵³. No que diz respeito ao evangelho de João, Cullmann assume-o numa dinâmica de rejeição de tal título ou função de Elias por parte do próprio João Baptista. Segundo Schillebeeckx e com base na passagem bíblica de Mc 9, 13, já a tradição do cristianismo primitivo teve João Baptista como o «Elias redivivo», referindo igualmente João Baptista como uma figura não messiânica³⁵⁴.

Apesar de Cullmann atestar que Jesus no evangelho de Marcos distanciou-se da tipologia de Elias, é notório que as «multidões» veicularam essa possibilidade e coincidência com o seu ministério. A inexistência de uma reflexão de Cullmann relativamente à identificação de Jesus com o profeta Elias não surpreende, uma vez que o próprio assumiu uma cristologia mais funcional do que narrativa.

O teólogo J. Tolentino Mendonça, à luz de uma cristologia narrativa, identificou a tipologia de Elias nas referências à *praxis* de Jesus nos evangelhos. Talvez o evangelho de Lucas seja, para si, o que melhor representa Jesus partindo do paradigma profético³⁵⁵, onde a ressurreição do filho da viúva de Naim (cf. Lc 7, 11-17) encontrou elementos de absorção e assimilação de passagens do A.T., a saber, a ressurreição do filho da viúva de Sarepta (cf. 1 Rs 17, 7-24), com o objetivo de avizinhar esta ação de Jesus ao paradigma de Elias³⁵⁶. De facto, Cullmann não aborda nem sugere a hipótese de identificação sugerida por J. Tolentino Mendonça.

³⁵² Cf. R. SWAELES, “Jésus, nouvel Élie, dans saint Luc”, in: *Assemblées du Seigneur* 69, Paris, 1964, 41-66; J. TOLENTINO MENDONÇA, *A Construção de Jesus: A Surpresa de um Retrato*, 133.

³⁵³ Cf. J. RINDOŠ, *He of Whom It Is Written: John the Baptist and Elijah in Luke*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2010, 18.56-57.

³⁵⁴ Cf. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 477.

³⁵⁵ Cf. J. TOLENTINO MENDONÇA, *A Construção de Jesus: A Surpresa de um Retrato*, 125.

³⁵⁶ Cf. J. TOLENTINO MENDONÇA, *A Construção de Jesus: A Surpresa de um Retrato*, 133.

O contraste entre Jesus e Moisés foi largamente identificado por Cullmann no evangelho de João e igualmente atestado por Gary Burge, dizendo que a tipologia mosaica atribuída a Jesus no evangelho joanino assumiu um caráter antitético³⁵⁷. Já Schillebeeckx interpretou o evangelho joanino como aquele que assume Jesus como o novo Moisés, ou seja, o escatológico profeta como Moisés³⁵⁸. O próprio teólogo deu ênfase a esta afirmação reservando, aliás, um subcapítulo apenas para o estudo da teologia joanina no que concerne à aplicação do título do profeta escatológico maior que Moisés a Jesus³⁵⁹, corroborando com a mesma.

No que diz respeito aos evangelhos sinóticos, Cullmann tem que Jesus rejeitou as opiniões de que o próprio fosse o profeta esperado como Moisés. G. Burge discordou de Cullmann neste particular, uma vez que, segundo ele, o messianismo de Jesus expressou características das expectativas judaicas ao tempo, expectativas essas que englobavam o profeta como Moisés³⁶⁰. Schillebeeckx reforçou que os primeiros cristãos interpretaram Jesus à luz do profeta escatológico como Moisés³⁶¹.

No evangelho de Lucas vê-se uma alusão aos prodígios realizados por Moisés em Ex 8, 1 com a atribuição do mesmo termo a Jesus, a saber «pelo dedo de Deus» (ἐν δακτύλῳ Θεοῦ) – na seguinte perícopa: “Mas se eu expulso os demónios pela mão de Deus, então o Reino de Deus já chegou até vós” (Lc 11, 20) –, com o objetivo de acentuar a tipologia mosaica aplicada a Jesus de Nazaré. No final do evangelho lucano, o exegeta J. Tolentino Mendonça interpretou a descrição de Jesus como um profeta poderoso em

³⁵⁷ Cf. G. BURGE, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, 108; J. LUST, in: K. HAUSPIE (edit.), *Messianism and the Septuagint: Collected Essays*, Leuven University Press, Leuven, 2004, 10.

³⁵⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the books Jesus & Christ*, 64; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 479.

³⁵⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, “Christ: The Christian Experience in the Modern World”, in: *CWS*, vol. VII, 298-310.

³⁶⁰ Cf. G. BURGE, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, 69.

³⁶¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Interim report on the books Jesus & Christ*, Crossroad, New York, 1982, 64.

palavras e em obras na perícopos Lc 24, 19 como uma referência mosaica³⁶². O teólogo Joseph Ratzinger assumiu Jesus, tipologicamente, como o novo Moisés que cumpriu plenamente e superou o sentido da Torah³⁶³.

É, contudo, o relato da transfiguração de Jesus (cf. Mc 9, 2-10; Mt 17, 1-9; Lc 9, 28-36) que aparenta ir mais além do que a supracitada acentuação da tipologia dos profetas Elias e Moisés aplicada à pessoa de Jesus de Nazaré. Parece acontecer em Jesus a superação do paradigma profético eliano e mosaico³⁶⁴. A presença dos profetas Elias e Moisés está em função de Jesus e estes dois são meramente testemunhas do cumprimento da manifestação gloriosa de Jesus como Filho de Deus, cuja revelação concorre para a realidade *ex eventu* da ressurreição de Jesus³⁶⁵. As perícopos Lc 11,20 e Mc 9, 2-10 apesar de assumirem alguma centralidade no pensamento de alguns teólogos, tal não foi o caso de Cullmann e Schillebeeckx.

Cullmann afirma que a teologia judaico-cristã assumiu Jesus como o profeta anunciado por Moisés em Dt 18, 15, contribuindo para a fixação do título de profeta em ambiente neotestamentário, a par do título de messias em torno do seu padecimento.

Ao limite, tendo como base a cristologia de Schillebeeckx, o sentido das esperanças de salvação provenientes das tradições religiosas e culturais do judaísmo e do paganismo não determinaram quem é Jesus, sendo, ao invés, o próprio Jesus que assumiu, informou, recriou ou corrigiu precisamente essas esperanças de salvação³⁶⁶.

³⁶² Cf. J. TOLENTINO MENDONÇA, *A Construção de Jesus: A Surpresa de um Retrato*, 138. A expressão «profeta poderoso em palavras e obras» traduz o grego προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ, καὶ λόγῳ.

³⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, Lisboa, 2007, 299-300. Aprofunde-se a relação de Jesus tido como o cumprimento da Lei em Mt 5, 17 e Rm 10, 4.

³⁶⁴ Nesta perícopos há uma riqueza do ponto de vista dos títulos atribuídos a Jesus: temos a presença dos profetas Elias e Moisés, a epifania divina que através de uma mediação revela Jesus como «Filho muito amado» e ainda se faz referência ao título de Filho do Homem, em estreita relação com a sua ressurreição.

³⁶⁵ Cf. F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, 336.

³⁶⁶ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, 127.

4.2. JESUS COMO PROFETA E PROFETA ESCATOLÓGICO

Philip Kennedy atestou, segundo o pensamento de Schillebeeckx, que o próprio privilegiou o modelo interpretativo de Jesus como profeta. O profeta não é aqui entendido como um anunciador do futuro, mas como alguém que está profundamente comprometido com as realidades atuais do sofrimento³⁶⁷. Cullmann afirmou que Jesus aplicou o termo *προφήτης* a si, ainda que de forma indireta, nas passagens de Mc 6, 4-5 e Lc 13, 32-33. O seu ministério apresentou nuances do ministério profético na linha do antigo profetismo israelita³⁶⁸.

A passagem de Lc 4, 16-30, com a presença de Jesus na sinagoga de Nazaré, apresentou como *leitmotiv* o paradigma profético com a leitura do profeta Isaías e o cumprimento da escritura lida, tal como as referências à rejeição dos profetas conterrâneos e ao ministério do profeta Elias. Assim sendo, Cullmann atestou que a passagem de Lc 4, 24 exprimiu Jesus a aplicar a si próprio o termo *προφήτης* na linha da tradição profética de Israel. Com uma interpretação diferente, o teólogo James Dunn identificou a apropriação de Is 61, 1 por parte de Jesus na sinagoga de Nazaré, atestado

³⁶⁷ Cf. P. KENNEDY, *Schillebeeckx*, 112.

³⁶⁸ A afinidade entre o ministério de Jesus e o ministério dos profetas em Israel foi posto em evidência pelo teólogo C. Dodd através de alguns tópicos: autoridade soberana no seu ensino; carácter poético de alguns enunciados de Jesus (cf. Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22) que reverbera os oráculos proféticos em âmbito israelita; sugestão de traços pneumáticos associados à profecia, mormente a visão e audição (cf. Lc 10, 18; Jo 1, 48-50); previsão de acontecimentos futuros (cf. Mt 23, 38; Lc 13, 35; Mc 13, 2; 14, 58); realização de ações proféticas simbólicas; apela no seu ensino aos grandes profetas da história de Israel, mormente Isaías (cf. Mc 7, 6), Oseias (cf. Mt 9, 13), Deutero-Isaías e Jeremias (cf. Mc 11, 17); tendência escatológica e radicalidade no apelo ético; anúncio do Reino de Deus; tónica na pregação do arrependimento e da conversão; ter sido alvo, como os profetas do A.T., de um especial chamamento como experiência do espírito; a posse da revelação divina com base na sua dimensão profética; arroga-se ser um representante de Deus; assume uma missão para Israel à luz dos antigos profetas; dá um sentido profundo à sua morte; e finalmente, anuncia a palavra de Deus e a glória de Deus como um evento escatológico: cf. C. DODD, “Jesus as Teacher and Prophet” in: G. BELL – A. DEISSMANN (edit.), *Mysterium Christi*, Longmans, Green and Co., London, 1930, 53-66.

no evangelho de Lucas em Lc 4, 16-30, como uma real possibilidade da sua autoconsciência como o profeta escatológico³⁶⁹.

A expressão «cumpriu-se hoje» (Σήμερον πεπλήρωται) dita por Jesus no discurso da sinagoga de Nazaré, à luz do pensamento de A. Puig, afirma que se por um lado Elias tinha de preceder a chegada do Reino, por outro Jesus situou-se no interior do reinado de Deus mediante a realização de sinais condizentes com tal pretensão³⁷⁰. David Crump reforçou que tal apropriação por parte de Jesus denotou uma atitude escatológica para si³⁷¹. Em suma, nas palavras de A. Puig, Jesus não se apresentou como um mero emissário ou arauto, mas sim como um enviado plenipotenciário³⁷².

Além disso, P. Kennedy afirmou que para Schillebeeckx, Jesus foi um profeta escatológico, isto é, o profeta do fim do tempo³⁷³. F. Brambilla, refletindo acerca da cristologia de Schillebeeckx, afirmou que o conceito de profeta escatológico assumiu diversas interpretações: foi visto na tradição deuteronomista como o «ungido»; foi inspirado por Deus e «cheio do Espírito Santo» que trouxe a boa-nova com ressonâncias dos livros de Deutero-Isaías e Trito-Isaías; foi o profeta maior que Moisés, o justo que apropriou a dimensão do sofrimento; foi o último – *éschaton* -, a quem Deus enviou na parábola dos vinhateiros³⁷⁴.

Este conceito judaico foi aplicado de forma multifacetada a Jesus, ao ponto de Schillebeeckx afirmar que a continuidade entre o Jesus pré-pascal e o Jesus pós-pascal foi assegurada pelo reconhecimento de que o próprio foi realmente o profeta

³⁶⁹ Cf. J. DUNN, *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 Publishing Co., Michigan, 1975, 83.

³⁷⁰ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 379.

³⁷¹ Cf. D. CRUMP, *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1992, 139.

³⁷² Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 377.

³⁷³ P. KENNEDY, *Schillebeeckx*, 112.

³⁷⁴ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, 190.

escatológico³⁷⁵. Schillebeeckx, ao contrário de Cullmann, identificou a denominação «um grande profeta» como o profeta dos últimos tempos, apresentada pela tradição lucana (cf. Lc 7, 16), com o profeta redivivo³⁷⁶.

Segundo Cullmann, à luz dos evangelhos sinóticos, o próprio Jesus nunca se autointitulou objetivamente profeta escatológico – o que não quer dizer que o próprio não tivesse essa consciência –, rematou o próprio³⁷⁷. É à luz da produção teológica joanina que Cullmann considerou legítima a atribuição a Jesus, por parte do autor joanino, do título de profeta escatológico que preparou o caminho de Deus. Também Schillebeeckx diz que o evangelho joanino se compreende na base de uma interpretação sapiencial do profeta escatológico enviado por Deus³⁷⁸.

A expressão «o profeta que devia vir ao mundo» assumiu, à luz do pensamento de Cullmann, uma tónica escatológica, logo, finalizadora. É nesse sentido que João Baptista perguntou a Jesus se o próprio seria o profeta que havia de vir – o ἐρχόμενος –, relatado em Mt 11, 2-3. A enunciação das suas obras foi o conteúdo da resposta e tal significou, diz J. Tolentino Mendonça, que o próprio Jesus se encarou a si mesmo como a chegada do *éschaton*³⁷⁹.

Schillebeeckx interpretou as obras mencionadas na perícopa supracitada como marca característica do messiânico «profeta escatológico», em detrimento do messias da dinastia davídica, pelas reverberações do Deutero-Isaías.

³⁷⁵ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, 191.

³⁷⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 477.

³⁷⁷ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 36-37.

³⁷⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 489.

³⁷⁹ Cf. J. TOLENTINO MENDONÇA, *A Construção de Jesus: A Surpresa de um Retrato*, 135.

A centralidade dos gestos de Jesus, segundo A. Puig, reforçou que a pessoa de João e, concretamente, o seu baptismo era um sinal provisório que antecipava o baptismo no Espírito, com efetiva correlação com o perdão dos pecados³⁸⁰.

Edward Schillebeeckx referiu que a posição de Cullmann acerca da identificação de Jesus como profeta escatológico é tida, pelo próprio, como inexistente, ainda que o mesmo interprete a sua missão e conduta nos termos do profeta do fim dos tempos. Tal posição foi transmitida nos seguintes termos:

“Concluimos que, de acordo com os quatro evangelhos, uma porção das pessoas expressou a sua fé em Jesus pelo título «Profeta» e pelos pensamentos que estavam relacionados com o próprio na esperança escatológica judaica. Mas o próprio Jesus não se identificou dessa maneira. Devemos repetir aqui, no entanto, que a previsão deste próprio retorno é, pelo menos, preconizada na conceção do retorno do Profeta”³⁸¹.

Schillebeeckx declarou que o evangelho joanino assumiu Jesus como o novo Moisés, o escatológico «profeta como Moisés». Apoiando a noção de Cullmann e Schillebeeckx, o teólogo P. Santram reforçou que o evangelho joanino estabeleceu uma visão na qual Jesus não é só um profeta, mas «o profeta» que havia de vir, i.e., o profeta escatológico³⁸². Ao invés da valorização profética de P. Santram, Jacob Neuner insiste nos limites do paradigma profético na medida em que Jesus não é apenas o profeta escatológico que resume as profecias do passado num apelo final e decisivo, mas é a encarnação da palavra de Deus na tradição joanina traduzido na palavra (λόγος) feita

³⁸⁰ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 229. A centralidade da pregação e das curas de Jesus não desqualifica a *praxis* batismal, ao invés, foi central na fé das primeiras comunidades cristãs (cf. At 2, 38; Mt 28, 18-20).

³⁸¹ O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 36-37.

³⁸² Cf. P. SANTRAM, "Jesus: The Christ of Mystical Union or the Prophetic Christ?" in: *IJT*, 130.

carne³⁸³ (cf. Jo 1, 1; 1 Jo 1, 1-3). De facto, o título λόγος vem referenciado na produção cristológica de Cullmann à pré-existência do verbo encarnado em Deus³⁸⁴.

A autoridade que Jesus reclama foi reconhecida por Cullmann na linha do profeta escatológico e não na linha dos profetas ordinários de Israel. O género de fórmulas ditas por Jesus como por exemplo: «Eu, porém, digo-vos» (cf. Mt 5, 20; 5, 28; 5, 44)³⁸⁵ apoiam uma interpretação profética que supera a linha dos profetas ordinários de Israel. Também o teólogo A. Puig, a este propósito, secundarizou as afirmações na linha do profetismo clássico israelita «Fui enviado por Deus», privilegiando as fórmulas próprias utilizadas por Jesus: «Eu digo-vos», «Eu garanto-vos» e ainda «Eu vim»³⁸⁶.

Cullmann fez corresponder o conteúdo da pregação de Jesus com a sua autoridade única, afirmando tais realidades em íntima correlação com o título de «o Profeta», ou seja, o profeta com vocação escatológica. A autoridade – ἐξουσία –, de Jesus como divina autoridade nos seus discursos e gestos foi também vista por James Edwards como o *humus* da sua consciência messiânica, sobretudo na tradição marcana³⁸⁷.

De facto, Cullmann assumiu os milagres e as palavras de sabedoria em função da missão de Jesus como profeta do Reino. Schillebeeckx avaliou os sinais e prodígios de Jesus em função da afirmação de Jesus como profeta escatológico. James Dunn reforçou tal facto, dizendo que não passou despercebida a correlação entre a ação carismática de Jesus e a legitimidade da atribuição da tipologia profética à sua pessoa³⁸⁸. A este respeito, Cullmann optou por dar um claro destaque à pretensão de Jesus reinterpretar realidades intrínsecas ao judaísmo – tidas por Cullmann como atos de uma autoridade escatológica

³⁸³ Cf. J. NEUNER, "Jesus: the Christ of mystical union or the prophetic Christ?" in: *IJT*, 147.

³⁸⁴ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 247-269.

³⁸⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 44.

³⁸⁶ Cf. A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 377.

³⁸⁷ Cf. J. EDWARDS, *The Gospel according to Mark*, Apollos, Leicester, 2002, 64.

³⁸⁸ Cf. J. DUNN, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, 83.

única. Na passagem de Mt 11, 2-6, Schillebeeckx supôs Jesus como o profeta escatológico messiânico, afastando-se de uma chave de leitura que teria Jesus como o messias da dinastia davídica.

Também C. Barrett viu nos milagres, mormente as curas, o efeito do poder espiritual de Jesus, o qual exercitou uma autoridade sobrenatural como uma pessoa «pneumática»³⁸⁹. Tal poder foi traduzido pelo termo δύνάμις³⁹⁰ e sugere uma proximidade com a referência ao espírito (πνεῦμα) uma vez que se trata, segundo o próprio, de um poder espiritual associado ao Espírito Santo ou ao espírito de Deus³⁹¹. A conceção do milagre no pensamento de Schillebeeckx gravitou em torno da exteriorização do Reino de Deus em cada um desses gestos.

Tendo como pressuposto o facto de Jesus ter sido um profeta rejeitado, perseguido e fracassado, Cullmann concedeu maior centralidade a um outro título que não o de profeta no que diz respeito à vida terrena de Jesus. Trata-se do título de «servo sofredor de Deus» porque, à luz do seu pensamento, o conceito de profeta só pode ser aplicado à vida terrena de Jesus em correlação com o conceito do servo sofredor³⁹².

De um modo que se torna mais claro à medida que os evangelhos avançam até aos relatos da Paixão, alguns elementos presumiram Jesus como falso profeta³⁹³. Tal tensão aumentou após a sua alegada afirmação de ser filho de Deus e conseqüente sentença como réu de morte: “Depois, alguns começaram a cuspir-lhe, a cobrir-lhe o rosto com um véu e batendo-lhe, a dizer: «Profetiza! (Προφήτευσον)» E os guardas davam-lhe bofetadas” (Mc 14, 65). J. Neuner reforçou que a tipologia do servo se foi transformando na tipologia

³⁸⁹ Cf. C. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, 69.

³⁹⁰ Confirme-se a sua recorrência em Mt 6, 13; Lc 1, 35; 5, 17; 6, 19; 8, 10; Rm 1, 20; 1 Cor 15, 56; 2 Cor 12, 9. Salienta-se que o termo δυνάμις refere-se aos milagres, sendo traduzido nesse sentido em Mt 7, 22; Mt 11, 20-21; 11, 23; 13, 54; 13, 58; 14, 2; 24, 29; Mc 6, 2; 6, 14; 13, 25; 10, 13 e Lc 21, 26.

³⁹¹ Cf. C. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, 76.

³⁹² Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised edit., 45.

³⁹³ Cf. D. HILL, *New Testament Prophecy*, John Knox Press, Louisville, 1979, 52ss.

do filho, essencialmente pela intimidade que Jesus assumiu com o *Abba*, seu Pai³⁹⁴. Foi precisamente essa identificação filial, com a autoridade inerente a tal título, a par da afirmação da destruição do templo (cf. Jo 3, 17-21) que o fez ser visto como um potencial falso profeta.

A ausência da conexão entre estes dois títulos atribuídos à pessoa de Jesus originária, segundo Cullmann, uma imagem insuficiente da pessoa e obra do Jesus terreno apresentado no N.T.³⁹⁵. Já o pensamento de Schillebeeckx interpretou o título de profeta escatológico como essencial e na origem dos credos primitivos, logo, a sua ausência significaria, isso sim, uma insuficiência cristológica.

4.3. A TIPOLOGIA PROFÉTICA: DA DIMENSÃO POLÍTICA À REFLEXÃO DAS PRIMITIVAS COMUNIDADES CRISTÃS

A cristologia assente no paradigma profético consistiu na esperança do regresso do profeta escatológico concretizado na pessoa de Jesus. Apesar deste título ter sido central na primitiva reflexão teológica sobre a pessoa e missão de Jesus, tal centralidade foi-se esbatendo e foi reconhecida por Oscar Culmann como redutora para compreender a totalidade da pessoa e a ação de Jesus de Nazaré³⁹⁶.

Cullmann afirmou que a teologia da Igreja Primitiva apresentou traços de gnosticismo e a teologia judaico-cristã assume no seu seio elementos de gnosticismo, ainda que esta se definiu também pelo combate à ideologia gnóstica³⁹⁷.

³⁹⁴ Cf. J. NEUNER, "Jesus: the Christ of mystical union or the prophetic Christ?" in: *IJT*, 148.

³⁹⁵ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised edit., 45.

³⁹⁶ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 42.

³⁹⁷ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., The Westminster Press, Philadelphia, 1963, 33.

Os quatro primeiros séculos de experiência cristã, com o ápice da reflexão teológica nos concílios ecumênicos, ditaram indelevelmente o desenvolvimento histórico da teologia cristã. De facto, também estas posteriores evoluções acerca da identificação da pessoa de Jesus assimilaram no seu seio um entendimento filosófico da realidade, deram conta dos limites do paradigma profético para abarcar a totalidade do mistério de Jesus de Nazaré como Deus feito homem, imutabilidade feito mutabilidade. Pode-se falar de uma sofisticação metafísica tendo em vista uma aproximação ao mistério da pessoa de Jesus de Nazaré continuado no tempo.

Edward Schillebeeckx afirmou que o próprio Cullmann diz-nos que o título de profeta aplicado à pessoa de Jesus é insuficiente³⁹⁸, para discordar dessa leitura com a afirmação, por si, do reconhecimento comum em todas as tendências do credo primitivo que o identificaram como profeta escatológico³⁹⁹. O mesmo teólogo criticou a forma como foram e são formuladas as exposições exegéticas dos títulos atribuídos a Jesus, porque o título «Jesus-profeta» aparece, não poucas vezes, em último lugar e é-lhe dado um espaço exíguo e considerado como não satisfatório⁴⁰⁰.

Cullmann afirmou que o conceito de profeta não pode ser harmonizado com os títulos cristológicos que se referem à obra presente de Jesus – senhor e salvador –, uma vez que tal conceito escatológico excluiria, por si, uma vinda seguinte⁴⁰¹. Cullmann enquadrou esta incompatibilidade com o evento da salvação realizado em Jesus de Nazaré e presente nos evangelhos numa dinâmica de uma segunda vinda de forma definitiva.

³⁹⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 480; cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 45.

³⁹⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 480.

⁴⁰⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: A história de um vivente*, 480.

⁴⁰¹ Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, revised ed., 49.

No que concerne à relação da salvação realizada em Jesus de Nazaré com os evangelhos escritos pela Igreja nascente, Cullmann assumiu que com demasiada frequência se deu à comunidade primitiva de cristãos o papel de bode expiatório⁴⁰², isto é, tal *traditio* oral passada a narrativa escrita mais não seria do que uma falsificação do evangelho de Jesus de Nazaré pregado durante a sua vida terrena. Tais considerações puseram em dúvida o *corpus* evangélico como dado pré-pascal verídico no seu cerne, não obstante a sua explicitação e elaboração pós-pascal.

Cullmann afirmou que alguns teólogos entenderam a tipologia profética de Jesus em estreita ligação com alguns atos de zelotismo: a purificação do templo, a entrada triunfal em Jerusalém, o anúncio do Reino de Deus e o porte de arma em pelo menos um dos seus discípulos no Getsémani⁴⁰³ (cf. Mt 26, 51-52). Schillebeeckx, abordou estes passos do evangelho, em que Cullmann refute os hipotéticos laivos de zelotismo, na fronteira de um messianismo real latente. A dimensão revolucionária posterior foi vista em íntima relação com o período de tensão que antecedeu à destruição do templo de Jerusalém no ano 70 d.C..

Cullmann considerou redutora a tese zelota uma vez que o discurso de Jesus passou pelo amor aos inimigos, a ordem de não puxar da espada, a fidelidade à Lei, a recomendação de não resistir ao mal e a atitude de não-violência, parecendo existir uma rejeição do elemento político estrito na missão divina de Jesus⁴⁰⁴. O seu discurso parece levar à afirmação de uma despolitização da *praxis* de Jesus que se distancia da *praxis* zelota.

⁴⁰² Cf. O. CULLMANN, *Jesus e os revolucionários de seu tempo*, 18.

⁴⁰³ Cf. O. CULLMANN, *Jesus e os revolucionários de seu tempo*, 17; R. AZLAN, *Zealot: the life and Times of Jesus of Nazareth*, Random House Trade Paperbacks, New York, 2013, 73-80.

⁴⁰⁴ Cf. O. CULLMANN, *Jesus e os revolucionários de seu tempo*, 17-18.

O facto de Jesus ter entrado em Jerusalém num jumento afasta-o, à luz do pensamento de Cullmann, de querer instaurar o reino messiânico em termos nacionais à maneira de um messias guerreiro que decerto entraria de cavalo com o seu vasto séquito⁴⁰⁵, simbolizando, ao invés, uma ação pacífica que reforçará o afastamento das práticas zelotas. Na linha do raciocínio de Cullmann, o exegeta A. Puig ilustra que Jesus, ao contrário dos profetas anteriormente mencionados, não evocou nem os grandes gestos militares contra os egípcios⁴⁰⁶ ao tempo de Moisés nem a destruição contra os cananeus⁴⁰⁷ ao tempo de Josué, daí que haja uma demarcação de Jesus relativamente aos autointitulados profetas do povo que aspiravam a libertação pela luta armada⁴⁰⁸, reforçando assim a tese da despolitização da *praxis* de Jesus como profeta.

Pode enunciar-se que a identidade de Jesus não era messiânica no sentido estrito em que mais comumente era entendida no judaísmo vigente uma vez que dificilmente Jesus assumiu para si uma função real ou sacerdotal. Não obstante, Jesus parece ter sido visto como messiânico no sentido de oferecer de forma definitiva a salvação de Deus para Israel. Os temas da autoridade e dos milagres concorrem para a leitura messiânica da sua pessoa.

A visão profetiológica como chave de leitura da pessoa e missão de Jesus entrou em desuso nas igrejas primitivas⁴⁰⁹. Todavia, tal tipologia foi estendida ao ministério dos profetas cristãos no seio das comunidades. Tal ministério aparece à luz do «Jesus de Nazaré profético», tendo-o como modelo do anúncio do Reino.

⁴⁰⁵ Cf. CULLMANN, *Jesus e os revolucionários de seu tempo*, 40-41.

⁴⁰⁶ Confronte-se com a informação, já fornecida, no subcapítulo «Sinais de “um” despertar da profecia: distinção da linha “profética” da linha “messiânica”».

⁴⁰⁷ Confronte-se com a informação, já fornecida, no subcapítulo «Sinais de “um” despertar da profecia: distinção da linha “profética” da linha “messiânica”».

⁴⁰⁸ A. PUIG, *Jesus: Uma biografia*, 3ª ed., 409.

⁴⁰⁹ Cf. P. SANTRAM, "Jesus: The Christ of Mystical Union or the Prophetic Christ?" in: *IJT*, 131.

CONCLUSÃO

A finalidade da presente dissertação era descortinar, ainda que de forma propedêutica e imperfeita, como é que Cullmann e Schillebeekx reviram e revisitaram, nas suas cristologias ao longo do séc. XX, o título de profeta aplicado à pessoa de Jesus de Nazaré.

O título de profeta ao longo da história do povo de Israel até à sua aplicação na pessoa de Jesus de Nazaré, tal como é patente nos evangelhos canónicos sofreu mudanças significativas, podendo realçar o carácter escatológico, ou seja, a pretensão de afirmar uma realidade definitiva.

Como preâmbulo para tal efeito, começámos por enquadrar o fenómeno profético ao longo da história do povo de Israel, em âmbito bíblico, como uma realidade complexa e em constante mutação. Falou-se do profetismo como instituição profética, nomeando-se os vários períodos e a evolução do seu quadro de sacralidade. Ao aprofundar a época da cessação dos profetas vivos, pôs-se em evidência o florescimento apocalíptico no período pós-cativeiro. Tal investigação também se deu a nível terminológico, em que os vocábulos hebraicos *nāḇî*, *rō'eh* e *ḥōzēh* estiveram na origem do conceito grego *προφήτης*. Tidas algumas diferenças, focou-se o enquadramento de *nāḇî* e possíveis chaves de leitura quanto ao seu surgimento e fixação. Percebeu-se que a cultura extra-bíblica, vista não poucas vezes como uma ameaça, exerceu influência sobre a forma como o profetismo era exercido, também na relação com o divino.

Seguidamente, uma vez que se pretendia compreender, nos seus traços essenciais, a cristologia de Cullmann, investigou-se o ambiente teológico em torno da sua produção académica, os conceitos basilares da sua teologia como a noção de «história da salvação» (*Heilsgeschichte*), bem como os seus pressupostos gerais e a teologia em torno do título de profeta na obra *Cristologia do Novo Testamento*. Acompanhou-se a sua abordagem sistemática na aplicação do título de profeta, na sua formulação escatológica – profeta escatológico –, aplicado como possibilidade quer a João Baptista, como a Jesus de Nazaré. Intuiu-se como basilar para Cullmann a dimensão funcional, ou seja, perceber qual a função associada à missão de profeta e profeta escatológico que se assume como título cristológico. Além disso, as teologias dos quatro evangelistas são polifónicas. De facto, alguns trechos apresentam projetos teológicos distintos, que por vezes se apresentam como contraditórios.

A reflexão de Cullmann assumiu que a expressão «o profeta que devia de vir ao mundo» – ὁ ἐρχόμενος – assume uma tónica escatológica. Prossegue, dizendo que Jesus não se intitulou como profeta escatológico nos evangelhos sinóticos, mas que o evangelho joanino o assumiu como profeta escatológico que prepara o caminho de Deus.

Schillebeeckx, ao ser influenciado pelo binómio entre messianismo dinástico davídico e messianismo profético, teve nesse duplo paradigma auxílio à interpretação das perícopes neotestamentárias. O próprio assume que Jesus foi o profeta do fim dos tempos, privilegiando a passagem de Lc 24, 19.21. Ainda que parte do povo lhe atribua o título de profeta, as formulações pós-pascuais assumem-no como profeta escatológico. Percebeu-se que Schillebeeckx realça o título de profeta escatológico em todos os evangelhos canónicos e, ao invés de Cullmann, entende o adjetivo grande, μέγας, associado ao profeta como atributo escatológico.

Schillebeeckx vincula a dimensão do martírio à tipologia profética e valoriza a dimensão do messianismo profético. Outra evidência tem que ver com a centralidade da noção de experiência que privilegia uma compreensão do texto bíblico através de conceitos (por exemplo o conceito de profeta escatológico) que o próprio Jesus assume e plenifica, por assim dizer, uma vez que por exemplo o tópico do perdão dos pecados supera a própria missão do profeta escatológico.

No último e quarto capítulo, assumindo a reflexão recolhida das cristologias de Cullmann e Schillebeeckx, procurámos confrontar as suas linhas força e delinear alguns tópicos conclusivos. Com efeito, o título de profeta tendo como base a esperança formulada em Dt 18,15 e reiterada nos textos neotestamentários permitem compreender de uma forma mais evidente como o título de profeta tem um incremento escatológico, isto é, o título de profeta quase que se funde com o título de profeta escatológico. Além disso, percebeu-se a proximidade do título de messias relativamente ao de profeta e profeta escatológico, essencialmente pela tónica universal e definitiva que similarmente o messias e o profeta escatológico evocam. Aprofundou-se também a dimensão política no que à tipologia profética diz respeito e percebeu-se que as teses nacionalistas e zelotas são redutoras à luz do ministério e missão de Jesus de Nazaré, como nos os evangelhos canónicos no-lo apresentam.

Enquanto que o título de profeta na cristologia de Cullmann adquire um incremento com a teologia judeo-cristã presente no livro dos Atos e tal título nos evangelhos surge com o epíteto de escatológico, Schillebeeckx edifica o seu edifício cristológico em torno do título de profeta escatológico, tendo-o na génese dos quatro credos da Igreja Primitiva. Ambos põem o título de profeta em relação direta com o profeta escatológico, daí que Jesus possa ser descrito à luz das suas cristologias como sendo um profeta escatológico com pretensões definitivas. É neste sentido que Cullmann

assume a pretensão de Jesus reinterpretar realidades intrínsecas ao judaísmo e Schillebeeckx presume o significado universal da sua pessoa, com reverberações dos títulos de messias, profeta escatológico, o título de salvador, no qual também se inclui o de profeta.

Finalmente, a estreiteza do título de profeta para Cullmann leva-o a defini-lo com o epíteto de escatológico. Este título, assim, apenas se adequa à missão global da pessoa de Jesus diante da vinda imediata do Reino de Deus. Desta forma, o prolongamento da função de Jesus distendido no tempo foi visto por Cullmann como um obstáculo à afirmação do título de profeta escatológico, enquanto que foi visto por Schillebeeckx como o modelo matricial dos demais credos da Igreja Primitiva.

BIBLIOGRAFIA

a. FONTES E INSTRUMENTOS DE TRABALHO

BAUER, Johannes (edit.), *Dicionário de Teologia Bíblica*, vol. II – juízo-zêlo, Edições Loyola, 4ª ed., São Paulo, 1988.

BROMILEY, Geoffrey (edit.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. II: E-J, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, (fully revised), 1982.

CAZELLES, Henri (dir. *et al.*), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Letouzey et Ané, Paris, 1972.

CULLMANN, Oscar, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1958. Trad. *The Christology of the New Testament*, revised edition (trad. Shirley Guthrie and Charles Hall), The Westminster Press, Philadelphia, 1963.

_____, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, (trad. Floyd Filson), The Westminster Press, Philadelphia, 1950. Trad. *Cristo y el tiempo* (trad. Dionisio Mínguez), Ediciones Cristiandad, Madrid, 2008.

_____, *Il mistero della redenzione nella storia* (trad. Guiseppe Conte), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2011.

_____, *Jesus e os revolucionários de seu tempo*, (trad. Cácio Gomes), Editora Vozes, Petrópolis, 1972.

_____, “The significance of the Qumrân texts for research into the beginning of Christianity”, in: *Journal of Biblical Literature* 74, Boston, 1955, 213-226.

_____, “The Connection of Primal Events and End Events with the New Testament Redemptive History”, in: *Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion* (edit. Bernhard Anderson), Wipf and Stock, Oregon, 1969, 115-123.

DANKER, Frederick – ALAND, Kurt – ALAND, Barbara – REICHMANN, Viktor – ARNDT, William – GRINGRICH, Felix (eds.), *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, University of Chicago Press, 3^a ed., Chicago, 2001.

DAY, John (edit), *Prophecy and the prophets in ancient israel: proceedings of the oxford old testament seminar*, t & t Clark International, New York, 2010.

EICHER, Peter (dir.), *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, Paulus, São Paulo, 1993.

JENNI, Ernst – WESTERMANN, Claus (eds.), *Diccionario Teologico: Manual del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid, tomo II, 1978.

KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, A- N, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1967.

LÉON-DUFOUR, Xavier – DUPLACY, Jean – GEORGE, Augustin – GRELOT, Pierre – GUILLET, Jacques – LACAN, Marc-François (drs.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Editora Vozes, 4^a ed., Petrópolis, 1987.

SCHILLEBEECKX, Edward, *Jezus verhaal van een levende*, Uitgeverij Herziene Nelissen, Baarn, 2000. Trad. *Jesus: A história de um vivente*, (trad. Frederico Stein), Paulus, São Paulo, 2008.

_____, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Cristiandad, Madrid, 1983.

_____, *L'intelligenza della fede*, Edizioni Paoline, Roma, 1972.

_____, *Interim report on the books Jesus & Christ*, (trad. John Bowden), Crossroad, New York, 1982.

_____, *Soy un teologo feliz: Entrevista con Francesco Strazzari*, (trad. Francisco Miguel), Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994.

_____, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, (trad. Ernesto Balducci), 10ª ed., San Paolo Edizioni, Milano, 1994.

_____, "Christ the sacrament of the encounter with God", in: *The Collected Works of Edward Schillebeeckx: vol. I*, Bloomsbury t & t Clark, New York, 2014.

_____, "Revelation and Theology", in: *The Collected Works of Edward Schillebeeckx: vol. II*, Bloomsbury t & t Clark, New York, 2014.

_____, "Christ: The Christian Experience in the Modern World", in: *The Collected Works of Edward Schillebeeckx: vol. VII*, Bloomsbury t & t Clark, New York, 2014.

_____, "Interim report on the books Jesus and Christ", in: *The Collected Works of Edward Schillebeeckx, vol. VIII*, Bloomsbury t & t Clark, New York, 2014.

b. BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

ABREGO, José, *Los libros profeticos: Introducción al estudio de la Biblia*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1993.

ALLEGRO, John, *The Dead Sea Scrolls*, Penguin Books, Baltimore, 1956.

ALLEGRO, John – ANDERSON, Arnold, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V: Qumrân Cave 4.I (4Q158-4Q186)*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

AMSLER, Samuel – ASURMENDI, Jesus – AUNEAU, Joseph – MARTIN-ACHARD, Robert, *Os profetas e os livros proféticos*, (trad. Benôni Lemos), Edições Paulinas, São Paulo, 1992.

ANDRÉ, Gunner, “Ecstatic prophecy in the Old Testament”, in: *Scripta Scripta Instituti Donneriani Aboensis* (edit. Nils Holm), vol. 11, 1982, 187-200.

ASURMENDI, Jesus, *O Profetismo: Das origens à época moderna*, (trad. Estella Sampaio), Edições Paulinas, São Paulo, 1988.

AUNE, David, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1983.

AZLAN, Reza, *Zealot: the life and Times of Jesus of Nazareth*, Random House Trade Paperbacks, New York, 2013.

BALLARINI, Teodorico – GINO, Bressan., *O profetismo bíblico*, (trad. Oswaldo Furlan), Editora Vozes, Petrópolis, 1977.

BARRETT, Charles, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2011.

BARTSCH, Hans-Werner (edit. *et al.*), *Kerygma and Myth: A Theological Debate* (trad. Reginald Fuller), vol. II, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1962.

BLENKINSOPP, Joseph, *A History of Prophecy in Israel*, (revised and enlarged), John Knox Press, Louisville, 1996.

BOISMARD, Marie-Émile, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, (trad. Benedict Viviano), Leuven University Press, Leuven, 1993.

BORGMAN, Erik, *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History. vol. I: A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, (trad. John Bowden), Continuum, London, 2004.

BORING, M. Eugene, *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

BRAMBILLA, Franco, *Edward Schillebeeckx*, (trad. Constantino Cortés), San Pablo, Madrid, 2006.

BRUEGGEMANN, Walter, *A imaginação profética*, Edições Paulinas, São Paulo, 1983.

BUBER, Martin, *The Prophetic Faith*, (trad. Carlyle Witton-Davies) Macmillan Company, New York, 1949.

BURGE, Gary, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1986.

CARAMELO, Francisco, “Algumas reflexões teóricas sobre o profetismo”, in: *Lusitania Sacra: A historiografia religiosa medieval hoje - temas e problemas*, 2ª série, Tomo XIII – XIV, Lisboa, 2001-2002, 625-632.

CARREIRA DAS NEVES, Joaquim, *Jesus Cristo: História e Fé*, Editorial Franciscana, Braga, 1989.

CHAMOSO, Roman Sanchez, *La Teoria Hermeneutica de E. Schillebeeckx: La reinterpretacion de la fé – contexto, presupuestos, principios y criterios*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1978.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, “Carta enviada ao R. P. E. Schillebeeckx (13.06.1984)”, in: *Acta Apostolicae Sedis* 77, 1985, 994-997.

_____, “Lettera della Sacra congregazione per la Dottrina della Fede al P. E. Schillebeeckx”, in: *L’Osservatore Romano*, nº 145 (sexta-feira, 26 de Junho de 1981), 1- 2.

COPPENS, Joseph, *Le Messianisme Royal: Ses origins. Son développement. Son accomplissement*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1968.

CRUMP, David, *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1992.

DAVIES, William, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963.

DÍAZ, José, *Introducción al Antiguo Testamento*, Editora Verbo Divino, Navarra, 1992.

_____, *Introducción al profetismo bíblico*, Editora Verbo Divino, Navarra, 2011. Trad. *Introdução ao profetismo bíblico*, (trad. Gentil Titton), Editora Vozes, Petrópolis, 2016.

_____, *Profetismo en Israel*, Editora Verbo Divino, Navarra, 1992. Trad. *Profetismo em Israel: O profeta. Os profetas. A mensagem*, (trad. João Baraúna), Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1996.

DODD, Charles, “Jesus as Teacher and Prophet” in: *Mysterium Christi*, (edit. George Bell and Adolf Deissmann), Longmans, Green and Co., London, 1930, 53-66.

DUNN, James, *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 Publishing Co., Michigan, 1975.

EDWARDS, James, *The Gospel according to Mark*, Apollos, Leicester, 2002.

EHRMAN, Bart, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, Paidós, Barcelona, 2001.

EVANS, Craig, *Jesus and His Contemporaries: comparative studies*, Brill Academic Publishers, Boston, 2001.

FLEMINGTON, William, *The New Testament Doctrine of Baptism*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1948.

FORMICKI, Leandro, “A Profecia e a Glossolalia como fenômenos Extáticos”, in: *Reflexus* – Ano IX, nr.14, 2015/2, acessado a 11/07/2017 em <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/290/285>.

FRISQUE, Jean, *Oscar Cullmann: una teología de la historia de la salvación*, (trad. José Pombo), Editorial Stela, Barcelona, 1966.

GALVÃO, Henrique, “Conversão à Sabedoria: A actualidade de Santo Agostinho”, in: *Didaskalia* XXXIX, I., Lisboa, 2009, 47-67.

GARCÍA MARTINEZ, Florentino, (edit.), *Textos de Qumrán*, Editorial Trotta, Madrid, 1992.

GIBELLINI, Rosino, *A Teologia do séc. XX*, (trad. João Paixão Netto), Edições Loyola, São Paulo, 1998.

GNILKA, Joachim, *Jesus de Nazaré*, (trad. Teresa Toldy e Marian Toldy), Editorial Presença, Lisboa, 1999.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Fundamentos de Cristología II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

GREEN, William, "Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question", in: *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (edit. Jacob Neusner) Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 1-10.

GUNKEL, Hermann, *I Profeti*, Sansoni, Firenze, 1967.

HAHN, Ferdinand, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, (trad. Harold Knight and George Ogg), James Clarke & Co., Cambridge, 2003.

HERCSIK, Donath, *Il Signore Gesù*, EBD, Bologna, 2010.

HILL, David, *New Testament Prophecy*, John Knox Press, Louisville, 1979.

HOOKER, Morna, *The Signs of the Prophet, The Prophetic Actions of Jesus*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2010.

IRENÆUS OF LYONS, *Against the Heresies*, (trad. Dominic Unger), vol. 1, The Newman Press, New York, 1991.

JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*, Books I-IV, (trad. H. St. J. Thacker), Harvard University Press, Cambridge, 1957-1965.

JOSSA, Giorgio, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia, 2001.

KAYLOR, David, *Jesus, the Prophet. His vision of Kingdom on Earth*, John Knox Press, Louisville, 1994.

KENNEDY, Philip, *Schillebeeckx*, Geoffrey Chapman, London, 1993.

LAMPE, Geoffrey, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Longmans, Green and Co., London, 1951.

LEGRAND, Lucien, "Christological issues in the New Testament" in: *Indian Journal of Theology*, 24. 3-4 July-December, 1975, Calcutta, 71-78.

LEIVESTAD, Ragnar, *Jesus and His Own Perspective. An Examination of His Sayings, Actions and Eschatological Titles*, Augsburg Publishings House, Mineápolis, 1987.

LOURENÇO, João, *História e Profecia: o mundo dos profetas bíblicos*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2007.

_____, *O mundo judaico onde Jesus viveu: cultura judaica e Novo Testamento*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005.

_____, "Os Samaritanos: Um enigma na História Bíblica", in: *Didaskalia* XV, Lisboa, 1985, 49-72.

LUST, Johan, *Messianism and the Septuagint: Collected Essays*, (edit. Katrin Hauspie), Leuven University Press, Leuven, 2004.

MACQUARRIE, John, "Some Problems of Modern Christology," in: *Indian Journal of Theology*, 23. 3-4 July-December, Calcutta, 1974, 155-175.

MARROU, Henri Irénée, *Do Conhecimento Histórico*, (trad. Ruy Belo), Editorial Aster, Lisboa, 1976.

MEIER, John, *Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, Tomo II/1, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2010.

MONDIN, Battista, *Os grandes teólogos do século vinte* (trad. José Fernandes), vol. 2, Edições Paulinas, São Paulo, 1980.

NEHER, André, *La esencia del profetismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.

NEUNER, Josef, "Jesus: the Christ of mystical union or the prophetic Christ?" in: *Indian Journal of Theology*, 24. 3-4 July-December, Calcutta, 1975, 143-150.

PETERSEN, Daniel, *The Roles of Israel's Prophets*, Bloomsbury Publishing, Sheffield, 1981.

PIKAZA, Xabier, *La figura de Jesús. Profeta, taumaturgo, rabino, mesías*, Editora Verbo Divino, Navarra, 1992.

PUIG, Armand, *Jesus: Uma biografia*, (trad. Lara Almeida Dias), Paulus Editora, 3ª ed., Lisboa, 2014.

RATZINGER, Joseph, *Jesus de Nazaré* (trad. José Farias), Esfera dos Livros, Lisboa, 2007.

RINDOŠ, Jaroslav, *He of Whom It Is Written: John the Baptist and Elijah in Luke*, Peter Lang GmbH, Frankfurt, 2010.

RINGGREN, Helmer, *Israele. I padri. L'epoca dei Re, il giudaismo* (trad. Maria Limiroli), Editoriale Jaca Book, Milano, 1987.

SANDERS, Ed Parish, *Jesús y el judaísmo*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.

SANDERS, Ed Parish, *A verdadeira história de Jesus*, Notícias Editorial, Lisboa, 2004.

SANTRAM, Pritam, "Jesus: The Christ of Mystical Union or the Prophetic Christ?" in: *Indian Journal of Theology*, 24. 3-4 July-December, 1975, Calcutta, 126-131.

SCARDELAI, Donizete, *O escriba Esdras e o judaísmo: um estudo sobre Esdras na tradição judaica*, Paulus Editora, Lisboa, 2014.

SCHNIEDEWIND, William, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.

SCHOOOF, Ted, “E. Schillebeeckx: 25 years in Nijmegen”, in: *Theology Digest*, vol. 37, nº 4, 1990, 313-332.

_____, “E. Schillebeeckx: 25 years in Nijmegen”, in: *Theology Digest*, vol. 38, nº 1, 1991, 31-44.

SCHREITER, Robert, (edit), *Edward Schillebeeckx: The Schillebeeckx reader*, Crossroad, New York, 1984.

SCHREITER, Robert – HILKERT, Mary (edit), *The Praxis of the Reign of God: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Fordham University Press, New York, 2002.

SCHÜRMAN, Heinz, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? Exégèse et théologie*, (trad. Albert Chazelle), Les Éditions du Cerf, Paris, 1977.

SHLOSSER, Jacques, *El Dios de Jesús*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995.

STEINMUELLER, John, *Introducción especial al antiguo testamento*, (trad. Crísanto de Iturgoyen), Ediciones Desclée de brouwer, Buenos Aires, 1950.

SWAELES, Romain, “Jésus, nouvel Élie, dans saint Luc”, in: *Assemblées du Seigneur* 69, Paris, 1964, 41-66.

TOLENTINO MENDONÇA, José, *A Construção de Jesus: A Surpresa de um Retrato*, Paulinas Editora, Lisboa, 2015.

_____, *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*, Paulinas Editora, Lisboa, 2014.

TORRES QUEIRUGA, Andrés, *La Revelación de Dios en la realización del hombre*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.

_____, “O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx – Parte I”, in: *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano II, nº 6, Julho/Agosto 2006*, acessido a 10/06/2018 em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/oprojetocristologicoi.pdf>.

_____, “O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx – Parte II”, in: *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano II, nº 6, Julho/Agosto 2006*, acessido a 10/06/2018 em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/oprojetocristologicooii.pdf>.

_____, “O projeto cristológico de Edward Schillebeeckx – Parte III”, in: *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano II, nº 6, Julho/Agosto 2006*, acessido a 10/06/2018 em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/oprojetocristologicooiii.pdf>.

VAZ, Armindo, *Palavra Viva: Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2013.

VERMÈS, Géza, *Discovery in the Judean Desert*, Desclee company, New York, 1956.

_____, *A religião de Jesus, o judeu*, (trad. Ana Spira), Imago, Rio de Janeiro, 1995.

_____, *Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, Londres, 1983.

VIDAL, Senén, *Jesús el Galileo*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2006.

VON RAD, Gerhard, *Théologie de l'Ancient Testament*, vol. I, Labor et Fides, Genève, 1963.

WILSON, Robert, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

ZIMMERLI, Walther, *The Fiery Throne: The Prophets and Old Testament Theology*, (edit. Kenneth Hanson), Fortress Press, Minneapolis, 2002.

ÍNDICE

ÍNDICE DE SIGLAS E ABREVIATURAS	5
INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO PRIMEIRO: A SITUAÇÃO DO PROFETISMO EM ISRAEL	11
1.1. O ANTIGO PROFETISMO ISRAELITA: HISTÓRIA, TERMINOLOGIA E IDENTIDADE	11
1.2. A PROFECIA E O JUDAÍSMO ANTERIOR E CONTEMPORÂNEO A JESUS	29
1.3. SINAIS DE “UM” DESPERTAR DA PROFECIA: DISTINÇÃO DA LINHA “PROFÉTICA” DA LINHA “MESSIÂNICA”	35
CAPÍTULO SEGUNDO: TÍTULO DE PROFETA NA CRISTOLOGIA DE OSCAR CULLMANN	41
2.1. TEOLOGIA E CRISTOLOGIA DE OSCAR CULLMANN	41
2.2. A OBRA “CRISTOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO” DE OSCAR CULLMANN: PRESSUPOSTOS GERAIS E TEOLOGIA PROFÉTICA	46
2.3. ESCATOLOGIA: DA CRENÇA JUDAICA NA VINDA DO PROFETA AO PROFETA COMO DILEMA E ACONTECIMENTO NOS EVANGELHOS	49
2.4. JESUS E JOÃO BAPTISTA FACE À TIPOLOGIA DE ELIAS E DE MOISÉS	54
2.5. MILAGRES E PALAVRAS DE SABEDORIA EM FUNÇÃO DA SUA MISSÃO DE PROFETA DO REINO	61
2.6. JESUS COMO UM PROFETA REJEITADO, PERSEGUIDO E FRACASSADO	64
2.7. JESUS COMO “O” VERDADEIRO PROFETA ESCATOLÓGICO	67
CAPÍTULO TERCEIRO: TÍTULO DE PROFETA NA CRISTOLOGIA DE EDWARD SCHILLEBEECKX.....	78
3.1. TEOLOGIA E CRISTOLOGIA DE EDWARD SCHILLEBEECKX	78
3.2. A OBRA «JESUS, A HISTÓRIA DE UM VIVENTE»: PRESSUPOSTOS GERAIS	83

3.3. ENQUADRAMENTO DO MESSIANISMO DINÁSTICO-DAVÍDICO E PROFÉTICO	85
3.4. ESPERANÇAS POPULARES E MENTALIDADE APOCALÍPTICA.....	88
3.5. PÓRTICO DO NOVO TESTAMENTO: DO PROFETA JOÃO BAPTISTA A JESUS DE NAZARÉ	89
3.6. JESUS, O PROFETA MÁRTIR E ESCATOLÓGICO	92
3.7. HETEROPROCLAMAÇÃO E AUTOCOMPREENSÃO PROFÉTICA DE JESUS.....	96
CAPÍTULO QUARTO: O ALCANCE E OS LIMITES DO PARADIGMA	
PROFÉTICO	102
4.1. PROFETISMO E MOVIMENTOS POPULARES: A ESPERANÇA DAQUELE QUE VIRÁ	102
4.2. JESUS COMO PROFETA E PROFETA ESCATOLÓGICO	107
4.3. A TIPOLOGIA PROFÉTICA: DA DIMENSÃO POLÍTICA À REFLEXÃO DAS PRIMITIVAS COMUNIDADES CRISTÃS	113
CONCLUSÃO.....	117
BIBLIOGRAFIA	121
a. FONTES E INSTRUMENTOS DE TRABALHO.....	121
b. BIBLIOGRAFIA AUXILIAR	124