



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FRANCISCO JOSÉ GASPAR BARRINHO

Λόγος παρακλήσεως
um estudo exegético-teológico de At 13, 15-41

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor João Alberto Sousa Correia

Braga
2023

Resumo

O presente estudo intende propor um caminho exegetico-teológico, a partir da perícopé bíblica de At 13, 15-41, que narra a pregação de Paulo em Antioquia da Pisídia.

Depois de um primeiro capítulo que historiciza o processo de helenização e os seus influxos no enraizamento das comunidades da diáspora, cruciais para o desenvolvimento da missão paulina, assim como da reforma cultural, procedemos a uma análise literário-teológica, em busca das traves mestras teológicas que habitam o nosso texto. Convergimos, posteriormente, no aspeto teológico, que explora a história de Israel dentro da história da salvação, na condição de um contato privilegiado de Deus com a humanidade e expande uma relação de continuidade, segundo o modelo padrão: profecia-cumprimento.

Palavras-Chave: Paulo; Testemunho; Ressurreição; Profetas; Cumprimento; David-Jesus.

Abstract

The present study intends to propose an exegetical-theological path, based on the biblical pericope of Acts 13, 15-41, which narrates Paul's preaching in Antioch of Pisidia.

After a first chapter that historicizes the process of Hellenization and its influences on the rooting of diaspora communities, crucial for the development of the Pauline mission, as well as the cultic reform, we proceed to a literary-theological analysis in search of the main theological pillars based in our text. We later converge on the theological aspect, which explores the history of Israel within the history of salvation, in the condition of God's privileged contact with humanity and illustrates a relationship of continuity, according to the standard model: prophecy-fulfillment.

Keywords: Paulo; Testimony; Resurrection; Prophets; Greeting; David-Jesus.

Siglário

Antigo Testamento

Am - Profeta Amós
AT - Antigo Testamento
1 Cr - 1º Livro das Crônicas
2 Cr - 2º Livro das Crônicas
Dt - Deuteronómio
Esd - Esdras
Ex - Êxodo
Ez - Profeta Ezequiel
Gn - Génesis
Hab - Profeta Habacuc
Is - Profeta Isaías
Jb - Job
Jl - Profeta Joel
Jr - Profeta Jeremias
Js - Josué
Jz - Juízes
1 Mac - 1º Livro dos Macabeus
2 Mac - 2º Livro dos Macabeus
Ml - Profeta Malaquias
Ne - Neemias
Nm - Números
Os - Profeta Oseias
1 Rs - 1º Livro dos Reis
2 Rs - 2º Livro dos Reis
Sir - Ben Sira
Sl - Salmos
1 Sm - 1º Livro de Samuel
2 Sm - 2º Livro de Samuel
Zc - Profeta Zacarias

Novo Testamento

At - Atos dos Apóstolos

Col - Carta aos Colossenses

1 Cor - 1ª Carta aos Coríntios

2 Cor - 2ª Carta aos Coríntios

Ef - Carta aos Efésios

Gl - Carta aos Gálatas

Heb - Carta aos Hebreus

Jo - Evangelho de S. João

Lc - Evangelho de S. Lucas

Mc - Evangelho de S. Marcos

Mt - Evangelho de S. Mateus

NT - Novo Testamento

1 Pe - 1ª Carta de Pedro

Rm - Carta aos Romanos

1 Ts - 1ª Carta aos Tessalonicenses

Versões da Escritura

LXX - Setenta (versão grega da Escritura)

Outras Siglas

a.C. - Antes de Cristo

Cf. - Conferir

d.C. - Depois de Cristo

dir. - Diretor

ed.s - Editores

ed - Edição

N - número da Revista

Séc. - Século

v. - Versículo

vv. - Versículos

Introdução

A inquietante missão do testemunho não nos deixa indiferentes diante do mandato de Cristo, que nos evoca a dar razões da nossa esperança (1 Pe 3, 15). Se, assentes na necessidade da cruz, que protagoniza o anúncio do cumprimento do Plano de Deus, somos convidados, nos mesmos moldes de Paulo e Barnabé, a proclamar a ressurreição de Cristo, diante da salvação desconcertante que de nós se aproxima, segundo a perspectiva da proposta de um caminho soteriológico, gradualmente universal.

A teologia, na condição de um discurso fundado em Deus, torna-se aqui um instrumento essencial para o anúncio do Querigma Cristológico. A escolha de At 13, 15-41 deveu-se, por um lado, ao apreço pelo valor teológico do discurso, manifestado na descrição da ação de Deus, particularmente na sua iniciativa, dentro da história da salvação, em termos de um contexto cristológico da história de Deus com o seu povo, ostensivamente repisado no texto em questão. Por outro lado, acrescentamos a estima que alimentamos pela figura de Paulo, não obstante situarmo-nos diante de uma construção lucana. Assim, ser-nos-ia caro ficar incólumes ao seu discurso programático nos Atos dos Apóstolos, porque nos abre à compreensão das linhas mestras para a missão paulina que se projeta desde At 13.

A expressão *λόγος παρακλήσεως* (At 13, 15) confere-nos o *leitmotiv* para a compreensão do texto que temos em mãos. Assume o título da nossa investigação em virtude de moldar aquela que corresponderá à intervenção de Paulo na sinagoga de Antioquia da Pisídia. Ou seja, uma pregação assente em textos e eventos veterotestamentários concretos, que se arroga intérprete da Escritura, à luz condicionante da figura de Jesus Cristo, munida de uma intenção epidítica, na categoria de exortação à adesão ao querigma cristológico proclamado. Não está em causa, neste ponto, um sentido técnico messiânico (1 Mac 10, 24; 2 Mac 15, 11; Job 21, 2; Cf. Heb 13, 22), nem um propósito de consolação. Mais do que um consolador, Paulo aparece-nos como uma personagem que persuade ou convence.¹ Subscrevemos, por isso, que se trata de uma síntese do conteúdo do Evangelho anunciado a uma assembleia mista, composta por judeus e tementes a Deus, segundo o qual o narrador assume o lugar da personagem que prega.

¹ Podemos consultar At 18, 4; 19, 8; 19, 26; 26,28; 28, 23; 28, 24.

Dispomo-nos, diante do único discurso paulino a destinatários judeus e, por isso, torna-se pertinente analisarmos as referências intertestamentárias que pululam no texto que nos propomos a estudar. A intriga apura-se depois das leituras do ofício sinagagal, sob a figura da interpelação do chefe da sinagoga, a propósito de uma palavra de exortação, justamente o título da nossa investigação.

A ação transformante do nosso texto consiste numa palavra de exortação que produz efeitos perante uma parte dos destinatários, convidando-os a permanecer ligados à mensagem, outrora transmitida. A idiosincrasia deste texto, comparativamente aos discursos remanescentes incluídos nos Atos, identifica-se com a ausência quer de uma equívoca interpretação dos eventos, gesto de cura ou uma situação ambígua que requeira explicações adicionais. O autor parece preparar um golpe de teatro inesperado, vislumbrado na cena imediatamente seguinte, sob o ciúme, a fúria e a blasfêmia que marca a reação dos judeus e opera uma surpreendente reviravolta, isto é, a mudança da missão para os gentios, consequência da negação judaica que, por sua vez, agrava o suspense vinculante ao sucesso da missão, que se abre a novos ventos e influências culturais.

Diante deste património teológico-narrativo, observamos todo o enlevo estilístico lucano, na adequação dos conteúdos a um auditório teológico específico. O artífice lucano valoriza o Querigma, segundo a ação de Deus na história da salvação, centrada, sobretudo, na figura narrativa ativa de Deus, chave hermenêutica do texto, que habilita os outros para a ação, numa perspectiva de execução do plano divino. O autor recupera a temática do desígnio divino para nos enxertar a nós, os leitores, na dialética contemporânea das comunidades lucanas com os judeus, especialmente na questão mais sensível que versa o destino de Jesus. Vemos, neste horizonte, a salvação como um caminho revelado, plasmado pelo plano divino, inextricavelmente vinculado às promessas veterotestamentárias, em ordem a um cumprimento. Mediante o recurso às técnicas da analepse e de síncri-se, Lucas prepara-nos, logo nos eventos da história de Israel, para o núcleo querigmático, a saber, a ressurreição de Jesus e, conseqüentemente, todos os eventos veiculam-se a Cristo. Desvela-se uma nota de catolicidade, comparativamente a outros autores neotestamentários, que suprime o horizonte restrito das antigas profecias e converte a Igreja no pleno Israel. Ora, a Igreja assume-se verdadeiramente a casa de Israel, o trono de David, onde Cristo, seu descendente reina, retomando-se, deste modo, o *leitmotiv* da promessa messiânica. Constatamos, por conseguinte, a presença de um padrão na história da salvação, lavrado no díptico promessa-cumprimento.

De modo a procedermos a um estudo estruturado, repartimos o nosso labor redaccional em três capítulos que agora expomos, de modo sumário.

No primeiro capítulo, procedemos a uma caracterização socio-político-religiosa da região da Ásia menor, desde a criação do estatuto de colónias em função de objetivos militares. Situamo-nos diante da formação das comunidades da diáspora, que regista os principais desenvolvimentos da vida e cultura judaicas, no contexto do processo de helenização, a fim de nos aproximarmos dos hipotéticos influxos da cultura helénica. Procuramos estabelecer uma ligação umbilical entre a diáspora e o templo de Jerusalém, concretamente no culto sabático. Olhamos para as inquietações dos habitantes da diáspora, na sua relação com os nativos, mais concretamente na questão judaica da aquisição de direitos junto da administração civil, que viabilizassem a conservação de uma identidade judaica, incólume a influxos pagãos, estruturada em torno da observação dos seus princípios religiosos. Assim, investigamos o *status quo* da diáspora judaica, para nos abirmos à compreensão da postura judaica, face à proposta do querigma cristológico.

Esta adequada propedêutica permite-nos contextualizar a comunidade de Antioquia, nos arredores da Pisídia, nas suas múltiplas dimensões. Interessa-nos, propriamente, a instituição da sinagoga, a qual satisfaz os critérios missionários de Paulo (Rm 1, 14-17). Avançamos para uma breve introdução ao estudo do sistema cultural da sinagoga, picotado tenuemente por Lucas, a fim de compreendermos o contexto com que Paulo e os do seu grupo se confrontavam, especialmente a intensidade atribuída à Lei e aos Profetas. Convém-nos uma breve exposição do *midrash* para entrarmos na dinâmica homilética técnica, que o pregador assume na sua intervenção diante da assembleia sabática. Encerramos este capítulo com uma alusão sintética às coordenadas teológicas lucanas, que servem de chave hermenêutica para a leitura do texto de At 13, 15-41.

O segundo capítulo adota um caráter literário assente na estrutura e delimitação textual de At 13, 15-41, munido de propostas que não esgotam a dinâmica do texto. Prendemo-nos com as aporias solevantadas, nas traduções do grego dos LXX, que mancham as fontes ou marcam as discussões académicas, com particular relevância para os marcadores gramaticais que ecoam a sublimidade estilística lucana. Na nossa análise morfossintática, esforçamo-nos por demonstrar os eixos temáticos e teológicos deste discurso paulino. Efetuamos um comentário às particularidades que inundam a semântica textual e marcam as suas relações gramaticais, reconhecendo um sentido narrativo ao texto. Finalmente, partimos para as analepses e prolepses, artifícios narrativos que

conferem uma tónica atrativa ao modo de narrar lucano e nos oferecem uma ampla panorâmica e um apoio para a compreensão dos conceitos teológicos presentes no texto.

Por fim, o terceiro capítulo contempla a dimensão teológica do texto. Questionamo-nos sobre o arranjo das fontes, protagonizado por Lucas, e resolvemos disponibilizar um breve contexto historiográfico, que nos induz no processo lucano de redação e, por sua vez, não nos deixa indiferentes à harmonia com que Lucas nos devota o discurso. Nesta opção, a nossa intenção envida-se nas particularidades do discurso: a sua génese e técnica de composição, segundo o método historiográfico judaico; a sua função metanarrativa e os objetivos que Lucas implica neste género textual. Aprofundamos a semântica da noção de historiografia, apoiados em Paul Ricoeur, que nos orienta a reconhecer a dimensão poética do texto de At 13, 15-41, que alimenta a sua formação teológica, na condição de uma proclamação viva, ou seja, atual e performativa.

Partimos para uma perspetiva da história da salvação. O nosso propósito assenta na demonstração da iniciativa de Deus nas suas promessas, que refletem a fidelidade à Palavra dada. Surge o primeiro paralelismo antitético: fidelidade de Deus – infidelidade do povo de Israel. Da infidelidade dos habitantes de Jerusalém e seus chefes, decorre a morte de Jesus, a qual provoca um outro paralelismo antitético: ação do homem – ação de Deus. A ressurreição, que contrasta com a morte, isto é, com a vontade dos homens, protagoniza um evento decisivo, diante do qual se exorta a aderir a Cristo. Exortados a ser Igreja, a ser o único Israel, herdeiros das promessas veterotestamentárias, segundo o princípio: Deus tem um povo, esse povo tem uma história com Deus, que se prolonga na Igreja. Ou seja, o Deus de Jesus não é outro, senão o Deus dos patriarcas. Pretende-se, com a alusão à história de Deus com Israel, evidenciar o modo como o Deus de Israel se torna o Deus de todos.

Voltamos consecutivamente a nossa atenção para o tema da providência divina, norteado segundo o princípio de fidelidade aos enunciados da promessa, que se espalda na continuidade da história de Israel e se assume em Cristo. Encontramo-nos diante de uma ação prévia que evoca a necessidade do anunciado de antemão aos profetas, segundo o catequético esquema acrisolado em Lc 24, 25. Este configura uma demonstração da condução divina da história e evoca o composto de um padrão geral, a saber, o anúncio-cumprimento. Nesta temática, espraia-se a tradição da promessa davídica, onde temos oportunidade de explorar a relação tipológica David-Jesus, articulada à ressurreição, o auge da história da salvação. Concentramos os nossos esforços na explicação concatenada das citações escriturísticas dos vv. 34-36, no enalço do método judaico da *derash* bíblica,

que nos abre o caminho para extrair do texto um significado mais profundo, o qual constitua um testemunho profético da ressurreição.

Em termos conclusivos, detemo-nos em explicações diante da semântica de santidade e justiça (Lc 1, 75; At 13, 38). Esta terminologia caracteriza o serviço cultural que se presta a Deus, o que, em observância da vontade divina, permeia a aquisição da santidade, condição necessária para que o culto seja agradável a Deus. O nosso propósito consiste em assinalar a transformação espiritual operada no serviço à vontade de Deus, imitando David. Assim, pretendemos mitigar o caráter forense paulino, associado à justificação e, nesta conceção, uma via semântica de justiça equipolente ao sentido de santidade que conota a vida cristã, segundo uma ética cultural.

O texto configura-se um tecido de palavras, expressões, frases relacionadas, significados estruturados que intendem transmitir uma mensagem. Para que a mensagem codificada no conduto da linguagem chegue ao recetor, esta tem de ser interpretada. Todavia, no processo de comunicação, emergem dificuldades que tem de ser superadas para uma adequada interpretação do texto: a distância temporal, com uma mentalidade, cultura e ambiente socio-histórico-geográfico estranhos ao leitor. Neste contexto, convém explicar algumas afirmações, no sentido de mobilizar uma perceção correta.

Para um estudo adequado do texto de At 13, 15-41, interessa-nos tudo o que confere coerência: elementos morfológicos, sintáticos, estilísticos, tempo, intenção, mentalidade e cultura, onde o texto foi produzido. Interrogámo-nos sobre os destinatários e a finalidade do texto específico; a tradução adequada dos conceitos, em termos compreensíveis; as condicionantes que eventualmente possam influenciar o leitor. Assim, adotamos o método exegético-teológico para a explicação de sinais pelos quais se exprime a intenção humana, a fim de reformularmos as condições que nos permitam recolher e explicitar o sentido original do texto.

Encetaremos, deste modo, um estudo académico, de pendor exegético-teológico, que não desconsidere a comunhão dos múltiplos aspetos temáticos, concretamente de natureza soteriológica. Será desejável que, nesta investigação, ressoe quer a tradição académica de que participamos, quer os excelsos contributos de que fomos objeto, no nosso percurso académico.

1. Preliminares

Procederemos a uma breve consideração da região da Ásia Menor, onde a comunidade de Antioquia da Pisídia se enquadra a fim de termos em conta os aspetos que influenciam o comportamento da assembleia a que Paulo dirige as suas interpelações.

Pulsado por um fito militar, a dinastia selêucida soube capitalizar a eficácia militar judaico em vista de inculcar um sentimento pró-selêucida nos domínios helénicos. Um processo de implantação judaico subsistente no decurso histórico que nos engajamos a estudar na secção subsequente.

O alojamento da maioria dos judeus, na diáspora judaica, consentiu os principais desenvolvimentos da vida e cultura judaicas, habitualmente sob o influxo das culturas anfitriãs. A influência da cultura helénica marcou uma adaptação da comunidade judaica aos trâmites culturais helénicos que definiam um padrão socio-político-cultural paulatinamente influente durante o processo de helenização. A diáspora judaica beneficiou de arrojados privilégios que alimentou a prosperidade das comunidades e a cristalização da sua identidade, sublevando contendas com os povos estranhos à comunidade que não estavam acostumados às suas vicissitudes e desfrava ocasionalmente em embaraços ao zelo da fé judaica. Esta atitude provocou o crescimento de um sentimento antisemita, registado na literatura contemporânea e a conseqüente reação da literatura apologética judaica, ferida de aforismos apologéticos manifestamente excessivos.

Concomitante ao processo de formação da diáspora judaica, reconhecemos a proliferação do culto sinagoga, na diáspora, com um estudo do ofício protagonizado e o ato de reestruturação do rito, concretamente no contexto da leitura da Torah e dos profetas que projeta o influxo da literatura helénica, que implicara uma concatenação criteriosa da seleção textual que converge num aperfeiçoamento da técnica homilética, particularmente no rescaldo da destruição do Templo.

1.1. Helenização na Ásia Menor

O reconhecido historiador Flávio Josefo conserva um testemunho dos limites territoriais abarcados pelas comunidades judaicas no decurso dos decénios precedentes à destruição de Jerusalém, no ano 70. No seu acervo, constam três documentos afetos a

Antíoco III, dos quais o último regista uma missiva dirigida a Zeuxis², oficial deste soberano, por ocasião da sua estadia no oriente entre 212-204 a.C. A sua relevância para a nossa investigação recai sobre a indicação do assentamento de duas mil famílias judaicas nas regiões de Lídia e Frígia.³

A dinastia selêucida⁴ fundara um conjunto de colónias na extensão do seu império, segundo a modalidade de colónia civil, guarnição militar ou habitação para os soldados aposentados. Trata-se de uma recuperação da política de Alexandre⁵, o Grande, que consistia na fundação de novas cidades, convertendo-se no elemento mais significativo do processo de helenização. Não obstante este primeiro impacto, o intuito principal seria “a proteção de importantes rotas comerciais e a constituição de linhas de abastecimento militar para conter a norte, as tribos das montanhas, a sul, as tribos árabes e, simultaneamente, servir de bastião de defesa contra os Gálatas na Ásia Menor”.⁶ Convinha aos próprios monarcas conservar uma presença vincadamente grega e macedónia oposta às forças desviantes dos interesses soberanos no seio de um império multinacional. Adiante retomaremos a helenização ocorrida nos orientais que serviam o rei e participavam de modo pleno do contexto económico-cultural das novas comunidades helénicas.

Na investigação do ónus que levou a maioria dos novos assentamentos a constituir-se na categoria de colónias militares, consideramos o avultado esforço financeiro que implicava a construção de uma pólis. Os emigrantes gregos em virtude da prestação de serviços ao exército selêucida gozavam de benefícios, mediante a fixação em terras aráveis, sob propriedade do monarca, as quais conferiam uma fonte de rendimento e um vínculo emocional ao território de cuja defesa foram incumbidos. Constan na coletânea de fundações selêucidas, cidades de primaz importância, Antioquia

² Não obstante a crítica literária autenticar o documento, alguns investigadores questionam a sua autenticidade e consideram-no um documento judaico forjado de período tardio. Wilrich assinala como indício de culpa a ausência de um elenco explícito dos nomes dos assentamentos judaicos. Contudo, o monarca teria escrito sem um conhecimento inequívoco dos novos assentamentos. Acresce, ainda, a hipótese do próprio general Zeuxis estabelecer os judeus conforme o contexto vivido. O recurso aos judeus para prestação de serviço ao exército não é inédito, nem tão pouco suspeito, já que foram encontrados vários casos nos documentos contemporâneos.

³ Cf. Paul Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 5.

⁴ Seleucus Nicator I e os seus sucessores Antíoco I e II.

⁵ O processo de urbanização instaurado por Alexandre, o Grande assumiu uma notabilidade sem precedência, prosseguido pelo império romano. Este desenvolvimento transformou as estruturais sociais e económicas de áreas outrora ruralizadas. Alexandria no Egito converteu-se no modelo de cidade helénica na bacia do Mediterrâneo, durante o florescimento do período helénico.

⁶ Helmut Koester, *Introduction to the New Testament: History, culture and religion of the Hellenistic Age*, vol. 1, 2ª ed. (New York: Walter de Gruyter, 1995), 72.

de Orontes, na Síria, as cidades portuárias de Selêucia Piéria e Laodiceia, na Ásia Menor, Tiatira da Lídia, Apamea na Frígia, Selêucida e Antioquia da Cilícia; na Mesopotâmia sobressai a cidade de Selêucia no rio Tigre, transformada na capital do império, no oriente. No transcurso cronológico viriam a assumir a categoria de cidade, um desenvolvimento que concedia a permuta da terra para a posse da cidade em vez de permanecer propriedade legal do monarca, a título do sucedido nas colônias.

O conceito helênico aplica-se ao período compreendido entre Alexandre e as conquistas romanas a leste, caracterizado pela “intensificação do processo de helenização”⁷, a saber a expansão da educação, da língua e da cultura grega. Neste processo, o cristianismo enxertou-se no mundo romano, enquanto herdeiro de uma religião judaica helenizada.

Numa fase embrionária, a influência grega seria restrita. As populações das cidades e colônias recém-formadas não interagem com os nativos. As cidades gregas usufruíam de uma administração autónoma, pautada por uma vida social própria mediante a adoção do grego como idioma oficial e nas relações com o comércio e a indústria. As interações locais com a cultura, literatura, moralidade e religião helênicas deram-se gradualmente. A economia e o comércio padronizavam-se pelos modelos gregos, a que se soma o domínio cultural da educação grega. Frequentemente, os não gregos reforçavam a cultura helênica e as suas sociedades estruturavam-se conforme o paradigma grego.

Inevitavelmente, nem todos os processos de helenização encetados pela dinastia selêucida conheceram o sucesso. Sob o período dos selêucidas II e III (225-223), o império experimenta a primeira grande crise,⁸ marcada por questões dinásticas e com o fortalecimento dos reinos, na circunscrição da Anatólia. Todavia, Antíoco III protagonizou uma efetiva recuperação. Forçado a desistir a sul da Síria e da Fenícia, volta-se para a Ásia Menor e expande a campanha a leste, mediante a adoção do sistema de estados vassalos.⁹ O sucessor, Antíoco IV, constituiu-se o último soberano a seguir uma política de recuperação do legado de Alexandre, o Grande, donde a “cultura e a tradição grega facultavam os eixos imprescindíveis à coexistência das nações”.¹⁰ A emergência de novos poderes, Roma e Parta, provocou convulsões armadas na região e reduziu o império

⁷ Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, 41.

⁸ Terceira Guerra da Síria em Laodiceia.

⁹ Cf. Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, 31.

¹⁰ Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, 31.

selêucida à dimensão de um pequeno estado. Os estados sucessores, enquanto nações helenizadas, consideram-se herdeiros da tradição grega assimilada na própria herança nacional. Concomitantemente, a conquista romana inaugura um novo período, timbrado pela renovação da cultura helénica.

Ao nível do regime político, os gregos exploraram a ideia de monarquia absoluta, na medida de um direito a ser reivindicado da parte de um indivíduo, dotado de qualidades superiores. Os poetas gregos cantam a excecionalidade destes homens e identificam-nos divinamente inspirados. Equipolentes, os estoicos traçam uma equivalência do ofício real terrestre ao ofício divino de Zeus. Os filósofos ensinam que as próprias qualidades do rei manifestam a sua dignidade para o governo, já que são os mais qualificados para esta função. Não obstante os interesses do indivíduo se subjugarem aos interesses do estado, este não se concebe na perspectiva de uma propriedade pessoal do seu governante, salvo nos territórios onde o regente possuísse propriedades.¹¹

Geralmente, aplicava-se o termo pólis, cuja posse pertencia aos seus cidadãos, os quais concentravam alguns direitos e privilégios, todavia sempre sujeitos à vontade do rei.¹² Correspondia-lhes prestar serviço ao estado, inclusive valendo-se da sua própria vida, caso fosse necessário. Na fase mais crítica da pólis grega, registada nos séculos V-IV, os filósofos disseminaram o pensamento de um indivíduo divinamente dotado, capaz de restabelecer a prosperidade e a paz ausentes.

O culto aos soberanos selêucidas, instaurado por Seleuco II Calínico ao seu pai, estava intimamente unido à adoração de Zeus e Apolo e promoveu os cultos locais, nomeadamente através da concessão de privilégios a um conjunto de territórios, propriedade dos templos pagãos, governados pela classe sacerdotal.

1.1.1. Administração cívica

A extensa amplitude dos reinos implicava um conceito de gestão distinto da definição tradicional de pólis, assente, concretamente, nos modelos de administração herdados dos persas e dos egípcios. Os gregos veiculavam uma economia próspera, especialmente os seus sistemas monetários que estimulavam o crescimento dos reinos. A fundação ou reestruturação das cidades uma vez existentes permitiu a construção de centros culturais e económicos, fomentando, assim, a sua expansão.

¹¹ Os impérios do oriente optam por este sistema absolutista, donde a vontade do rei se converte em lei.

¹² Prestavam-lhe tributos a fim de o reconhecerem como monarca.

Não obstante a ampla dimensão do império selêucida embargar a implementação de um sistema económico único, adotou uma estrutura administrativa assente na reivindicação da herança de Alexandre. Visava a maximização de lucro a fim de suportar os encargos do exército, sistematicamente em combate, suportando as expensas da corte e dos seus oficiais. O governo assumia o controlo da moeda e das casas monetárias das cidades e principados dependentes, alvitrava relativamente à exportação e escoamento dos produtos e manufaturas, ao qual se inclui a gestão das propriedades régias, que prefiguravam aproximadamente metade de todos domínios helénicos.

A parcela territorial restante ficava sob administração de principados ou cidades vassalo. Recorria-se a emigrantes gregos e macedónios para a administração territorial em detrimento dos povos nativos, os quais governavam as cidades com autonomia, a fim de não sufocar a administração central. A nação foi dividida em hiparquias, donde os reis efetuavam um controlo eficiente. Os soberanos aproveitaram-se do processo de helenização, mormente da sua intensificação para permitir estabilizar um governo de génese instável. Todavia, o fracasso na Anatólia¹³ redundou numa grave crise para os selêucidas.¹⁴

Agora, no império romano, a situação político-militar estabilizou-se no decurso do séc. I e permitiu o livre intercâmbio no seio das suas fronteiras. Se nos concentrarmos na Ásia Menor, observamos a inexistência de uma cidade padrão, numa região caracterizada por diferenciais históricos, reinos de curta dimensão, além de uma diversidade racial e multiétnica. Contudo, a dominação romana e a tendência de unificação da cultura helénica suscitaram uma unidade política, que implicou a unificação social e uma diminuta distinção cultural. Por isso, a configuração, os edifícios, a estrutura e administração, os costumes e estruturas socioeconómicas das cidades convergiram. Entre as diferenças constariam os idiomas, a dedicação a distintas divindades ou costumes e celebrações específicas.

No âmbito administrativo, a autonomia interna das comunidades judaicas da diáspora dependia extrinsecamente da liberdade de viver segundo as suas leis e assentava, por conseguinte, no aspeto socio-religioso. No entanto, excluía-se a dimensão política, com o propósito de não ameaçar o poder do soberano e, deste modo, ficariam sujeitos às

¹³ Território onde se situa Antioquia.

¹⁴ Cf. Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, 54.

mesmas restrições das cidades onde residiam.¹⁵ Assim, o contexto da comunidade judaica assume três cenários, a saber, arredados dos direitos cívicos, a isonomia ou os direitos cívicos correspondentes exclusivamente aos judeus. Aconselhava-se aos judeus estruturar-se “sob uma comunidade religiosa independente, de modo a prover às suas necessidades religiosas”,¹⁶ impreterivelmente indispensável para este efeito.

Nas cidades predominantemente judaicas, as autoridades locais seriam judaicas e os não judeus estariam por norma excluídos do conselho da cidade ou dos anciãos. Assume-se, presumivelmente, que a sinagoga permaneceria sob jurisdição dos anciãos, uma vez que se ocupariam de questões religiosas.¹⁷ Plausivelmente, no seio das comunidades sinagogais em topos populacionais mesclados, determinou-se a sua existência independente paralela à comunidade política.

Na perspectiva administrativa, registamos alguns postos instituídos nas comunidades. A função de Arconte foi difundida em determinadas cidades da Ásia Menor, concretamente as prossecutoras do sistema político do politeuma, assumindo posteriormente um estatuto honorário. Contam-se, ainda, o chefe da Gerúsia,¹⁸ os chefes da sinagoga, o superintendente, o secretário e outras funções de relevância inferior. Questionamo-nos, todavia, se se proceder-se-ia à nomeação de um conselho de anciãos especial. A esse respeito, a escassez de dados deixa em aberto essa via. Não obstante nem nas grandes cidades, onde se cimentavam diversas sinagogas, se registava esse fenómeno. Assume-se, hipoteticamente, tratar-se do contexto dos judeus helenizados que constituíam “comunidades especiais em ordem da pluralidade de nacionalidades”.¹⁹ Desconhecem-se quaisquer indícios análogos à Igreja plenária de Corinto ou à comunidade de Qumrân relativamente ao modo como se tomava as decisões, isto é, no conselho dos anciãos.

Constitui-se uma invulgaridade não nomear responsáveis pelo culto estritamente dito, ou seja, para as leituras, a pregação e a oração pública, ofícios desempenhados pelos membros da assembleia e, destarte, justifica-se a pregação de Jesus e de Paulo na sinagoga. Contudo, persistia a necessidade de alguém que superintendesse o culto e se

¹⁵ Cf. Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1959), 302.

¹⁶ Emil Schürer, *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús*, Vol. 2 (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 554.

¹⁷ No decurso do judaísmo pós-exílico, incluía-se a noção de comunidade política na noção de comunidade religiosa. A própria Misná identifica a sinagoga, a arca e os livros sob a categoria de propriedades da cidade.

¹⁸ Termo referente na Grécia Antiga ao conselho de anciãos.

¹⁹ Schürer, *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús*, 555.

incumbisse dos assuntos da sinagoga. Fruto dessa carência, resulta a função do ἀρχισυνάγωγος, os quais aparecem na Palestina, Ásia Menor, Grécia, Itália, África e no compto do império romano. Admite-se, com verossemelhança, que a sua nomeação far-se-ia entre os anciãos. A sua tarefa consistia na assistência do culto público, enquanto presidente da assembleia, aos quais competia, nos mesmos trâmites, assignar os leitores das Escrituras e da pregação, interpelar para a homília sinagoga e assegurar que nada de inadequado se sucedesse na sinagoga.²⁰ Estima-se, além disso, que lhes seria imputada a diligência dos edifícios sinagogais. Por norma, um só presidia em cada sinagoga, não obstante a referência ocasional a inúmeros. A expressão disposta no plural em At 13, 15 poder-se-á explicitar na aceção de “um da classe dos presidentes”.²¹

Constamos, ainda, o esmoleiro, responsável pela receção das esmolas, o qual não se prestava diretamente unido ao culto, porém situava-se nas sinagogas para a sua coletânea.²² O ofício do ministro [ὑπηρέτης e διάκονος] incumbido da preparação dos textos para o culto e a respetiva arrecadação, inclusive o anúncio e o fim do sábado ao som do shofar. Prestava-se ao serviço de toda a comunidade nos múltiplos sentidos, inclusive a execução dos castigos ou o ensino pedagógico e dedicava-se à recitação da oração em nome da assembleia, no decurso do serviço sinagoga. A pregação não seria recitada mediante um ministro permanente, senão qualquer membro da congregação em turnos. Estes indivíduos definir-se-iam pelo título *slyh sbwr*. Consideravelmente menores em termos de categorias de ofício sinagoga, notamos a constituição dos dez homens, isentos de emprego, que se comprometiam, sob um rendimento monetária, a frequentar o ofício sinagoga.²³

1.1.2. A diáspora judaica

Na imensurável história do povo judeu, deparamo-nos com a questão da diáspora judaica. Filão de Alexandria parece visar, no discernimento das causas, a expansão do judaísmo no mundo greco-romano contemporâneo,²⁴ na medida da consequência dos fluxos migratórios provenientes da Palestina. Todavia, não fornece uma resposta à

²⁰ Cf. Charles Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue* (Hildesheim: Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1973), 137. Advertimos para duas passagens bíblicas em questão, a saber, Lc 13, 14; At 13, 15.

²¹ Schürer, *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús*, 567.

²² Identificam-se diferentes cestos, a saber, o cesto das esmolas semanais, do qual se retirava o necessário para prover aos pobres e a bandeja donde qualquer pessoa carecida estaria apta a receber uma porção diária.

²³ Esta instância considera-se estranha à Misná. Meramente se especifica enquanto sinal de uma grande cidade, para a qual, inclusivamente, no ofício da semana, se disporia uma cifra suficiente de assistentes.

²⁴ Cf. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 269.

formação destas comunidades existentes, precedente à questão da densidade populacional afeta à Palestina, que provocara os referidos fluxos.

Num excerto da *carta de Aristeias* há já uma alusão ao estabelecimento dos judeus, no Egito, sob ordens do faraó Psamético I em seu auspício, no conflito com os etíopes. Segundo estas evidências, a diáspora no Egito datará dos anos 594-589 a.C. e precede a destruição do reino de Judá. O primeiro relato atinente aos judeus na Ásia Menor remonta a meados do séc. IV a.C., mais concretamente à indicação dada por Clearco de Soles, discípulo de Aristóteles, que atesta a interação do seu mestre com um judeu proveniente da região montanhosa, durante a sua estadia neste topos (347-345). Retrata a figura do judeu erudito helenizado, correspondente a um caso isolado e excecional e, nesse sentido, tratar-se-á de uma personagem fictícia.

Recordamos, ainda, o supramencionado envio dos judeus para a Ásia Menor sob o mandato de Antíoco III, distribuídos em número indeterminado, a que se reconhece o primeiro acontecimento conhecido de envio de emigrantes judeus para a região descrita. Os judeus destacados provinham da Babilónia e da Mesopotâmia, uma escolha que terá obedecido a determinados critérios: celebrizavam-se pela sua eficácia militar e a sua fidelidade aos interesses do monarca supramencionado. Assim, conservava-se uma presença pró-selêucida adjacente a tópicos estratégicos, em ordem a estabelecer a lei selêucida e, destarte, salvaguardar a paz.²⁵

O soberano facultou a estes colonos a faculdade de agir segundo as suas próprias leis ancestrais, dotando-os de um grau de autonomia e organização atrativos, numa perspectiva de colonização. Os privilégios concedidos aos gregos serventes do exército alargaram-se aos judeus, aos quais foram atribuídos, em dádiva, terrenos para casa e cultivo, isentos de impostos com o propósito de favorecer a sua instalação e permanência. Estamos diante de uma intenção do soberano de *captatio benevolentiae* dos judeus. O assentamento de uma cifra significativa de judeus provenientes de outros quadrantes da diáspora²⁶ é assinalável, pois a sua adaptação à vida da diáspora não constituiria uma pedra de tropeço severa relativamente ao caso de se optar por judeus da Palestina, concretamente devido à sua necessidade de configurar a sua vivência a um ambiente pagão. O assentamento judaico subsistiria no decurso do tempo a tal ponto que Filão de

²⁵ Cf. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 6.

²⁶ Ainda subsistem outros indicadores a favor da fixação dos judeus em inúmeras cidades da Ásia Menor, referente a 139-138 a.C.: 1 Mac 15, 16-23 faculta uma missiva emitida por um senador romano de apoio aos judeus e enviada a vários tópos. Desde os destinatários, denota-se a presença dos judeus neste período refletido.

Alexandria relata a existência de colônias judaicas na maioria das nações, inclusive na Panfília e Cilícia, que constituem o grosso da Ásia Menor.

Constatamos na época de Simão, o asmoneu, mediante uma proclamação do cônsul romano, a favor dos judeus, dirigida a vários topos e cidades gregas, a presença de judeus residentes em “Cária [Anatólia], Panfília, Lícia, Halicarnasso, Mydos [colônia dórica], Cnido, Fáselis, Side [antiga cidade portuária na atual Turquia], Amysos e as ilhas de Delos, Samos, Cos e Rodes, [das informações facultadas pelo NT acrescentamos] Esmirna, Filadélfia, Antioquia da Pisídia, Tarso, Icônio”,²⁷ e, por último, das inscrições de Phocaia em Ionia, Magnésia em Sylos, Iassos em Mileto, Hierápolis em Lídia e Tlos em Lícia. As repreensões ao furto efetuado em quatro regiões *conventus*, a saber Apameia, Laodiceia, Edremit e Pérgamo, constataam um elevado contingente judaico nas áreas afetas.²⁸ Em termos conclusivos, na sequência do já aventado por Filão, citando o historiador Estrabão, não haveria cidade alguma da Ásia ou Síria que não incluísse judeus. Num período prescrito de duzentos ou trezentos anos, a diáspora judaica ter-se-á expandido ao longo de toda a Ásia Menor.²⁹ A dispersão ocorrera durante o período helénico, cristalizado pelo testemunho de alguns autores.³⁰ No elenco de motivos que estimularam este incremento figurará a via do proselitismo,³¹ mediante o movimento judaizante entre os gentios com o intuito de instaurar um processo de assimilação cultural.

A diáspora garantiu um papel determinante sobre os povos nativos. O autor Gregório Bar Hebreus, do séc. XIII, foi o único a traçar um panorama geral do judaísmo, no contexto do império romano, estimando uma população total ascendente aos sete milhões.³² No entanto, estamos diante de uma indicação inequívoca, motivada pela

²⁷ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 288-289.

²⁸ O incidente centra-se na interdição da exportação de ouro das províncias visadas e o confisco do ouro destinado ao templo. O édito de 62 d.C. compreenderia já a relutância na exportação do ouro para uma cidade recém-conquistada e uma hipotética atração da administração romana, nutrindo-se, num intrincado contexto económico asiático.

²⁹ Na Síria a dispersão assumiu contornos mais expressivos sobretudo no período marcante da guerra civil na Palestina, que desencadeou a migração de muitos habitantes para a Síria e o reforço da população judaica em Antioquia da Síria. Acredita-se no regular das relações entre a Judeia e Antioquia aproximadamente ao ano 200 a.C., quando a Palestina cai sob domínio de Antíoco III. Na Babilónia e Mesopotâmia, importamos frisar a numerosa diáspora, construída desde o exílio da Babilónia. Cruzou a Grécia e a Macedónia, onde dificilmente teriam assentado no Báltico, dados os relatos de emigração dos habitantes locais por múltiplas gerações. No Chipre, os vestígios apontam à data de governo de Cleópatra III.

³⁰ O autor dos oráculos Sibílicos atesta no ano 140 a.C. a dispersão dos judeus, via terra e mar; Flávio Josefo e Filão de Alexandria comentam a expansão da nação judaica e definem Jerusalém como centro de uma nação fragmentada; o historiador Estrabão comenta a penetração dos judeus nas cidades e, talvez num registo hiperbólico, refira a dificuldade de alguma cidade não interagir com esta raça.

³¹ Todavia, os casos de conversão não são numerosos, nem a maioria dos tementes a Deus integram a estrutura judaica.

³² Assente nos escritos contemporâneos, as escolas de investigação oscilam na estimativa entre seis a oito milhões de judeus dentro das fronteiras do mundo greco-romano.

confusão com o número de cidadãos romanos sancionados no censo do imperador Cláudio. A comunidade judaica constituía uma percentagem residual da população urbana grega e a adoção de um determinado número carece de um fundamento histórico sustentável. Todavia, reconhecemos a percentagem elevada de população no ambiente greco-romano, concretamente na parte oriental do Mediterrâneo. Os povos, helénicos e judaicos, interagiam frequentemente, confrontando-se com inúmeras questões. A questão judaica confrontou-se primitivamente com os gregos e, posteriormente, com os romanos.³³

Na vida das comunidades, salienta-se o seu núcleo, as sinagogas, as quais serviam de centro comunitário, lugar de oração, instrução, justiça e hospedaria dos peregrinos judeus.³⁴ Assim, seria permitido aos judeus conservar o seu modo de vida nacional e religioso, de modo a se precaverem contra a assimilação dos povos vizinhos.³⁵ Não obstante as solicitações motivadas pelo zelo judaico, os próprios encarregavam-se de resguardar um espaço, a fim de conservar a sua vida e o seu ambiente tradicional.³⁶

1.1.3. A comunidade judaica e os seus privilégios

O historiador Flávio Josefo³⁷ cita um conjunto de documentos relativos aos direitos e privilégios judaicos que atestam a subsistência de diferentes comunidades. Um decreto de Pérgamo, que data o reinado de Antíoco VIII ou IX, atesta a chegada dos judeus à cidade, de acordo com uma decisão benigna do senador romano Hircano, o qual sugere uma atitude de apreço relativamente à comunidade judaica.³⁸

Os privilégios concedidos às comunidades judaicas, perante a oposição dos habitantes locais da cidade,³⁹ sublinham o papel determinante dos auspícios romanos, a

³³ Cf. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 294.

³⁴ Cf. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 303.

³⁵ Segundo o testemunho de Flávio Josefo na cidade alexandrina, os monarcas facultaram um espaço aos judeus de modo a permitir que levem uma vida pura e, destarte, num sentido preventivo não sejam absorvidos pelos povos circundantes.

³⁶ Torna-se paradigmático o caso da cidade de Sardes, onde os judeus solicitaram à cidade um lugar especial para se reunirem com as suas mulheres para a oração e o culto a Deus, animados pelo anseio de preservar o seu modo de vida nacional e religioso.

³⁷ Suscitam-nos questões relativamente ao modo como Flávio Josefo apresenta e interpreta estes documentos, porquanto nos transmitem a ideia de um estatuto universal judaico, um sentido geral impossível de se assumir nos documentos, além de existirem discrepâncias significativas na atribuição de privilégios de cidade para cidade.

³⁸ Os judeus formavam um grupo idiossincrático que exigia um tratamento diferente dos outros setores étnicos coabitantes da pólis.

³⁹ Na obra de Flávio Josefo, *Contra Apião*, sustém queixas judaicas, atinentes ao impedimento exercido pelos gregos, de viver segundo o costumes judaicos, nomeadamente forçando-os a comparecer aos tribunais

fim de preservar a autossuficiência das comunidades judaicas, nomeadamente a observação dos seus costumes.⁴⁰ A proteção romana manifesta-se na classificação do judaísmo, segundo a categoria de uma religião lícita.⁴¹ A condescendência da administração romana constituía-se práxis habitual, desde que fosse politicamente anódina e não desencadeasse um embaraço à ordem pública. Por conseguinte, no transcurso do arco temporal greco-romano, as autoridades conservavam o já debutado respeito pelo culto judaico, a que os judeus correspondiam no respeito ao monarca, nomeadamente na dedicação das suas sinagogas ao bem-estar régio.

Aduz-se a conveniência da administração romana atinente à relevância da fidelidade e auspícios dados aos judeus, no propósito de se salvaguardarem das convulsões populares, particularmente no domínio palestinese, dentro das suas fronteiras. Dados os auspícios à causa judaica, os judeus da diáspora não teriam apoiado os seus contemporâneos palestinese, no decurso do conflito romano-judaico⁴² de modo a não comprometer o seu contexto favorável. Efetivamente, a ausência de apoio está testemunhada pela continuidade das prerrogativas judaicas na diáspora, ulterior a esta querela, salvo a imposição, afeta a Vespasiano, de uma taxa, que reverte a favor de Júpiter, a todos os judeus dos 3 aos 60 anos. Todavia, as prerrogativas permanecem vigentes no mesmo período dado a retificação efetuada pelo mesmo imperador dos privilégios judaicos, nas cidades de Antioquia e Alexandria.

No seio dos privilégios subsistia uma natureza pessoal correspondente à troca de benefícios, decorrente da gratidão ou respeito mútuo dos chefes⁴³ e, destarte, a via diplomática assume um fator preponderante. Os documentos lavrados cristalizam as

aos sábados, o confisco da taxa destinado ao Templo de Jerusalém, este último alvo especial da hostilidade helénica.

⁴⁰ Os romanos parecem neste aspeto seguir a tolerância praticada pelos selêucidas e, neste sentido, conservavam o *status quo* precedente. Todavia, só, posteriormente, no domínio romano se esclareceu a situação das comunidades judaicas. Josefo ostenta dois relatos de uma disputa datada de 14 a.C., que opõe os judeus de Iónia e as suas cidades. Agripa deliberaria a confirmação do *status quo* judaico e a permissão de prosseguir nos seus costumes. Questionam-se nitidamente os costumes judaicos. O outro relato descreve a interação dos judeus junto de Herodes e Agripa, os quais se queixam de abusos, nomeadamente a obrigação de comparência em tribunal nos dias santos, privação do imposto do templo e imposição do serviço militar. Por seu turno, os judeus reiteram a vontade romana de conceder a prática das suas tradições e, sem respeito à cidadania, reivindicam o reconhecimento da identidade judaica.

⁴¹ Cf. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 10. Ordinariamente atribui-se a Júlio César a magna carta judaica, porém os documentos não proveem uma definição geral da liberdade religiosa judaica. A este propósito, Plínio sublinha a distinção praticada no período de Trajano entre as regras imperiais impostas ao império na sua integralidade e as destinadas a determinadas províncias.

⁴² Alinham-se na génese da revolta relevantes fatores locais, a saber, a presença de partidos nacionalistas ou messiânicos e um tenso atrito.

⁴³ Recordamos a relação entre Hircano II e Júlio César, por um lado; Herodes e Marcos Agripa, por outro.

solicitações judaicas nas cartas emitidas, as quais suspendem a intenção judaica de aproximação ao imperador no sentido de uma permuta de privilégios.

O imperador Cláudio tornou-se a primeira autoridade a proceder a um pronunciamento geral datado de 41-42 d.C. Confrontado com as “crises greco-judaicas na Palestina, Alexandria e, provavelmente, Antioquia, efetuou uma política de tolerância às práticas judaicas”,⁴⁴ não obstante de natureza restrita já que concedeu às cidades gregas a oportunidade de agir conforme a sua vontade.

Os documentos preservados sustentam preocupações religiosas dos judeus na Ásia Menor, nomeadamente em matéria de questões centrais para a identidade judaica. No elenco das questões, figura o direito de reunião e da construção de sinagogas, não obstante a impossibilidade de assegurar a garantia deste direito.⁴⁵ A atribuição deste direito efetuava-se quando necessário ou contestado e salvaguardava-se a santidade das sinagogas.

Consta, neste role, a taxa do templo⁴⁶ que implicava o pagamento anual de meio século⁴⁷ “por todo o judeu de sexo masculino, inclusive os libertos e os prosélitos, entre os vinte e os cinquenta anos”.⁴⁸ Enviado para Jerusalém, destinava-se a custear os sacrifícios públicos e as carências da cidade. Um decreto de Augusto declara a inviolabilidade das remessas judaicas e a sujeição ao direito penal romano dos infratores que espoliassem os fundos sagrados dos judeus, durante o seu transporte. Determinadas comunidades da Ásia Menor comprometeram-se de tal modo com o imposto que optaram pela política da proximidade às autoridades, a fim de o suportar. O tributo anual associa-se à noção de “oferta de sacrifícios diários por toda a comunidade israelita. Consequentemente, a contribuição dos judeus da diáspora representa uma forma de participação no culto

⁴⁴ Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 10.

⁴⁵ Referimos a este propósito a proibição sob mandato de Júlio César da maioria dos collegia de se reunir em Roma, não obstante Solino aduzir que Júlio César teria isentado as sinagogas desta interdição. Contudo, inúmeros documentos emitidos para as comunidades da Ásia Menor mencionam este direito. Aduz-se, ainda, testemunhos da permissão para a construção de Sinagogas, concretamente no decreto de Halicarnassus ou o decreto de Augusto que sustenta a proteção aos edifícios judaicos e seus bens, constituindo o roubo do imposto do templo ou das escrituras da sinagoga um sacrilégio punido com o confisco de propriedade ou pena de morte.

⁴⁶ Josefo retoma a primitiva referência ao imposto, enquanto cita Estrabão. Cícero defende o oficial Lúcio Valério Flaco das acusações imputadas de desvio dos fundos públicos, entre outros da taxa do templo. No ano 62 d.C. as comunidades asiáticas suspenderam, num breve período, o envio desta remessa. A imposição do édito de 62 d.C. não constituía um movimento antisemita, mas a relutância da exportação de ouro para uma cidade recentemente conquistada, legitimada pela difícil situação económica sentida na Ásia Menor, motivada pela cobrança dos exércitos de Pompeu. Todavia, o esquema de taxa encontraria um enquadramento legal ainda no período helénico.

⁴⁷ O século trata-se de uma moeda de prata em circulação nas áreas culturalmente gregas da Ásia Menor.

⁴⁸ Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor*, 13.

prestado em Jerusalém”.⁴⁹ No horizonte das comunidades judaicas asiáticas, jaz uma preocupação que transparece um forte vínculo umbilical à história de Israel, particularmente na centralidade do culto e do templo.

Adem-se, agora, outra prerrogativa que permitia a observação integral da lei judaica assenta na isenção do serviço militar. No ano 49 a.C., o procônsul Lúcio Cornélio Lêntulo Crus, sob solicitação judaica, dispensou deste serviço os judeus portadores da cidadania romana em Éfeso. Posteriormente, no decurso do ano 43 a.C.,⁵⁰ a exoneração foi afeta a todos os judeus da Ásia.⁵¹ A solicitação de dispensa repercute, em certo sentido, o compromisso da diáspora judaica asiática com o sábado e as leis alimentares.

A preocupação das comunidades judaicas de salvaguardar a identidade religiosa promoveu as pretensões judaicas, junto das autoridades romanas, para a observação do sábado. Numa missiva registada em nome do procônsul Publius Sulpicius Galba Maximus e emitida para Mileto, assume a vontade da administração romana de acautelar este privilégio. Neste sentido, um decreto de Augusto isenta os judeus de comparecer aos tribunais após a hora nona, ocasião reservada à preparação do sábado.⁵²

A prática judaica da Ásia conheceria as restrições alimentares atestadas no decreto do povo de Sardes que observa a necessidade de abastecimento do mercado de produtos adequados aos judeus. A mesma deliberação informa que as autoridades romanas e municipais estariam informadas das solicitações diatéticas judaicas.

A correspondência trocada com as autoridades romanas salienta a intenção de aproximação, no intuito de solicitar os decretos, os quais manifestam a vontade judaica das comunidades asiáticas, de viver segundo a sua lei ancestral. O direito de viver segundo a sua lei corresponde à conceção mosaica da lei, inclusive as observâncias incorporadas pela tradição oral judaica de modo consuetudinário. Os dirigentes da comunidade primitiva de Jerusalém ter-se-iam acercado das autoridades romanas com o propósito da aquisição de prerrogativas para a Ásia Menor.⁵³

⁴⁹ Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor*, 16.

⁵⁰ Sob requerimento de Hircano, o cônsul Públio Cornélio Dolabela assentiu a isenção que se presume extensível exclusivamente aos portadores de cidadania romana. A credibilidade desta prerrogativa atesta-se durante a colaboração de João Hircano junto de Antíoco VII na sua campanha contra os Partas, onde o exército grego suspendeu as suas incursões durante dois dias até ao encerramento das festividades judaicas.

⁵¹ Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor*, 17.

⁵² Os judeus desviam-se do dilema da escolha entre a observação plena do sábado e a aspiração de obtenção de justiça. Os romanos reconheciam a santidade do sábado e permitiam-lhes celebrá-lo segundo os seus mandamentos. Nas cidades gregas, o reconhecimento sabático deve-se à falta de comparência dos judeus nos escritórios oficiais dos negócios que afetavam os movimentos dos gregos.

⁵³ Consulte-se a missiva do procônsul Gaius Rabirius dirigida à comunidade de Laodiceia a sustentar os privilégios judaicos na Frígia.

A permissão de agir segundo a lei dos antigos⁵⁴ estipulara o direito de “construção de sinagogas,⁵⁵ manutenção de tribunais⁵⁶ independentes, educação da Torá, implantação de instituições e eleição de oficiais”.⁵⁷ A licença de seguir os seus costumes e observar a sua lei dependia da apreço do mundo exterior relativamente aos fundamentos religiosos judaicos, a fim de se furtarem à coação dos judeus a transgredir a Torah. Por conseguinte, os privilégios participavam das reivindicações dos judeus para a definição de um estatuto legal extraordinário, o qual lhes viabilizasse o cumprimento do seu quadro normativo.

Na questão da Torah, o livro dos Atos atesta um ambiente hostil dos judeus relativamente à pregação paulina, na Ásia Menor.⁵⁸ A Torah constituía-se o princípio mais decisivo que regulava a vida da nação judaica. As suas prescrições correspondiam aos imperativos de Deus, de modo que a sua observância escrupulosa consistia num dever religioso.⁵⁹ Deste modo, toda a piedade judaica circunscreve-se à obediência da Torá,⁶⁰ na qual a vida dever-se-ia moldar a partir dos preceitos da luz, que se constitui o modo singular de praxis do mandamento celeste (Ex 19, 5). Reconhece-se no código sacerdotal afeto a Moisés, a Torah de Deus⁶¹ e, conseqüentemente, considera-se norma de vida. *Eo ipso*, a receção da Torah implica o reconhecimento da sua dimensão normativa.⁶²

⁵⁴ No relato afeto aos judeus da Jônia, Josefo decalca os esforços dos cidadãos gregos no intuito de abolir os direitos judaicos. Nesta sequência cronometrada, narra o processo sob o jugo de Agripa em favor dos judeus, por intercessão de Nicolau Damasco e, destarte, conseguiram a permissão de viver segundo os seus costumes. No decreto do povo de Éfeso faz-se alusão à solicitação judaica em ordem à observação sabática e da permissão de tudo quanto está de acordo com a sua lei.

⁵⁵ No Egito, prefere-se a nomenclatura προσευχή simplesmente insistente no seu ofício, enquanto casa de oração.

⁵⁶ Segundo os registos, encontramos evidências da existência de um tribunal judaico na cidade de Sardes na Ásia Menor, todavia é indiferente a referência a testemunhos destas instituições já que estavam inerentes à subsistência da comunidade, concretamente, à liberdade de viver segundo a sua lei. Determinados atos jurídicos deram-se na comunidade, concretamente na sinagoga.

⁵⁷ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 301.

⁵⁸ Consulte-se 2 Cor 11, 24, onde se reporta uma punição administrativa da sinagoga imposta a Paulo, e outras referências tais como 2 Cor 11, 26; 1 Ts 2, 15-16; Rm 15, 31; Gl 4, 29. A questão central de Paulo no conflito junto dos judeus consiste na sua perspetiva atinente à lei e a sua práxis missionária.

⁵⁹ Schürer, *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús*, 416. A finalidade consistia na conversão de todos em discípulos do Senhor.

⁶⁰ Ne 8, 10.

⁶¹ Sem *dolo* manifesta-se a identidade sacrossanta da Torah. Na conceção do Livro dos Jubileus os mais ínfimos detalhes da Torah foram escritos em talhas celestes. Crer na sua origem divina torna-se uma condição *sine qua non* para a admissão no povo eleito de Deus e, assim, constituir-se participante das suas promessas. O Pentateuco concebia-se segundo a lógica de um ditado inspirado pelo Espírito de Deus. Os textos subsequentes perseveram em semelhante grau de autoridade, segundo uma canonicidade vinculante, mediante os quais se revela a vontade vinculante de Deus. Os judeus chegavam a observar os livros bíblicos canónicos segundo a categoria de Torá, enquanto instrução e revelação divina confiada a Israel.

⁶² Conforme as palavras de Josefo, não permanecia judeu algum que não tema mais a Lei do que a um déspota. O judeu encarcerado antepunha-se a imputação e morte no teatro do que a pronunciar “uma única palavra contra a lei”, Schürer, *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús*, 602. Esta motivação suscitava-se da consciência da submissão aos mandamentos classificada constituinte da substância da religião, além da esperança da retribuição mediante a estrita observância dos mandamentos. Assim toda a vez que se

O judaísmo tradicional sustenta o conjunto de mandamentos⁶³ em forma de um meio previsto para a aquisição dos méritos. Diante das críticas de Paulo, traçadas em Rm 10, 2, os escribas procederam a um esforço de recompilação no menor volume possível de normas. A este respeito, Filão assume o decálogo no “sentido de sumários de todas as leis especiais, [ao passo que] uma tradição representada por R. Simlay identifica uma tendência de condensação dos mandamentos a um só, «busca-me e vereis» (Am 5, 4).⁶⁴

O acervo de leis judaicas abrangidas na Mishná e codificadas pelos estudantes da Torah evoluiu para uma meticulosa casuística. Ora, logo que o cânone fica encerrado, a legislação entrega-se à interpretação, a partir da qual os exegetas se desviam de aspetos secundários, em vista de facilitar aos seus contemporâneos a fidelidade à lei, sem constrangimentos à sua vida quotidiana.

Ocasião, agora, para uma breve referência à questão da credibilidade da oposição judaica, na Ásia Menor, fundamentada nas cartas proto paulinas e, destarte, podemos assumir nas perseguições descritas pelo veio de Lucas, uma fonte bem atestada.⁶⁵ Estudos recentes decalcam a oposição das temáticas teológicas e apologéticas, em Lucas. Assim, a caracterização lucana dos judeus procederá do contexto eclesiástico sentido. Assume-se particularmente relevante para o nosso estudo, a eventual participação dos judeus do topos da Cilícia, no conjunto dos judeus da diáspora em dialética com Estevão, incarnando, assim, o zelo pela sua fé. A diligência da lei, do templo e a identidade do povo judaico da Ásia Menor observa-se, por extensão, nos eventos onde este povo pugnou contra os cristãos de Jerusalém.

Os documentos atestam um escalar de hostilidades nas cidades gregas contra as comunidades judaicas, decorrente dos decretos romanos, emitidos no contexto de situações de conflito.⁶⁶ Rajak aventa a carência da tolerância pagã na génese dos ataques, suscitada pela aversão vinculada à desconfiança associada às prática judaica, no ónus em

cumpra a Torah garante-se o prémio, causa dos mandamentos concedidos da mão de Deus em função de permitir oportunidades ao povo de criar os seus próprios méritos. A expectativa de uma recompensa facilitou um zeloso cumprimento da Torah. A literatura rabínica, todavia, guarda sentenças contra uma teoria da justiça escorada na recompensa. Antíoco de Soko foi um fariseu pioneiro nas críticas e aconselha um serviço sem atender à compensação.

⁶³ Os mandamentos perfazem um total de 613 prescrições, das quais 365 constituem proibições e os restantes 248 correspondem a preceitos positivos.

⁶⁴ Schürer, *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús*, 604. Hilel, interpelado por um pagão, responde de modo sintético, segundo a sentença: “não faças ao próximo o que odeias que te façam a ti e, os restantes, constituem interpretações deste princípio” categórico.

⁶⁵ Conforme 2 Tim 3, 10-11, sugere-se que, entre as comunidades paulinas, subsistiria uma tradição, segundo a qual Paulo havia sido perseguido nesta região.

⁶⁶ Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor*, 11.

que o monoteísmo e os costumes judaicos não se compaginavam a outras opções religiosas, a que adenda as solicitações judaicas para o envio de um significativo valor de remessas para Jerusalém, inclusive quando a província estava impregnada de problemas económicos, ou a recusa do serviço militar que acentuava o desconforto.

Não obstante a tenacidade judaica, não há indícios documentais em termos de isenção dos judeus no envolvimento do culto aos deuses,⁶⁷ o qual, neste contexto, constituía a prerrogativa mais relevante para a subsistência do judaísmo, nas fronteiras da cultura grega. Consequentemente, a causa da adoração aos deuses⁶⁸ constituía-se um embaraço para os judeus, na luta pelos direitos cívicos nos estados helénicos, já que não seria estimável prestar culto a Deus e, concomitantemente, oferecer sacrifícios a outras divindades.

Reconhecemos, neste encadeamento enunciativo, a relevância das prerrogativas desfrutadas pelos judeus, enquanto *conditio sine qua non* para a subsistência das comunidades, as quais, despidas, redundariam em sérias ameaças à salvaguarda da sua identidade. Não obstante os privilégios outorgados pela administração romana, os locais impugnavam esta ação, em razão de a considerarem no âmbito de “uma indesejada interferência nos assuntos internos da cidade”⁶⁹ e, subsequentemente, os apelos judaicos à intervenção romana superlativavam a hostilidade. Destarte, as diretivas judaicas seriam ocasionalmente aceites pelas autoridades da cidade. Todavia, assinala-se que nem todas as reivindicações serão acolhidas pelas autoridades romanas ou locais.

Projetamo-nos, agora, para uma questão de índole jurídica referente ao assunto da isonomia. Alguns investigadores acreditam que os judeus usufruíam de igualdade de direitos, outros, todavia, rejeitam esta suposição. Durante a vigência romana, a questão da aquisição de cidadania suscitou “inimizade entre judeus e gregos”.⁷⁰ O ápice da discussão circunscreve-se à incerteza de se os judeus participariam ou não na vida pública

⁶⁷ O soberano Ptolomeu Filopator ansiava obrigar os judeus ao culto a Dionísio, sob pena de escravizá-los. Aos que aceitassem aderir ao culto, jurava-lhes a cidadania alexandrina. O 3º livro dos Macabeus manifesta a revolta contra esta decisão, mormente o censo para averiguação do número de contribuintes. O seu valor histórico reside na vinculação da cidadania à helenização dos judeus, concretamente mediante a participação nos cultos helénicos. A intenção do autor do terceiro livro dos Macabeus é de apelo à fidelidade ao Deus de Israel.

⁶⁸ O culto oficial do estado foi admitido pelos povos sírios, sidónios, egípcios, todavia recusados pelos judeus. Josefo cristalizou um conjunto de documentos benevolentes, na perspetiva judaica, datados do aro temporal de Júlio César e Cláudio, os quais, igualmente são passíveis de aplicar-se ao período helénico, porquanto os romanos não concretizaram inovações significativas nos domínios conquistados, procedendo, deste modo, a uma ratificação do *status quo* vigente.

⁶⁹ Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor*, 12.

⁷⁰ Teherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 309.

da cidade. Ou seja, a comunidade judaica, na condição de pessoa coletiva, teria adquirido a cidadania, não obstante a cidadania constituir uma decisão da assembleia municipal? Desde o governo de Augusto, a questão da cidadania judaica abstém-se da égide de uma categoria de honra para se substancializar num problema de natureza prática.⁷¹

A disputa entre gregos e judeus assente nos direitos é testemunhada nos papiros do tempo de Augusto e Cláudio. Este último anteviu a necessidade de travar a penetração dos judeus no grupo dos efebos,⁷² que se constituíam em ordem à aquisição da cidadania. O desgaste na relação greco-judaica motivara a intervenção de Cláudio, não obstante os judeus se eximirem de abdicar facilmente da sua posição na sociedade grega,⁷³ servindo-se de todos os meios, inclusive de propagação literária, não raras vezes hiperbolizada, para a prossecução das suas reivindicações.⁷⁴ O panorama agudizou-se na regência romana, mediante a imposição da Pool-Tax, imposto *per capita* aplicado a toda a população não-grega, que hipotecou os esforços de esbater as diferenças entre os povos.

A reação judaica concretiza-se no esforço dos autores apologetas de glorificação do prestígio judaico que, consecutivamente, provoca um “desfazar da realidade histórica, confundida com os hiperbolismos das criações literárias apologéticas”.⁷⁵ Recuperamos nas palavras de Flávio Josefo, um sentido histórico de reivindicação do direito de cidadania. Efetivamente, os antecessores, concretamente a dinastia selêucida conservaram os direitos dos hebreus, no propósito de se salvaguardar a pureza de vida, e viabilizaram a aplicação a eles do cognome macedónios,⁷⁶ uma prática ratificada pelo

⁷¹ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 311. Evidencia-se na contenda entre os judeus alexandrinos e os gregos, a qual resultou num distanciamento sobretudo em matéria de tributação. A esse respeito a carta do imperador Cláudio às autoridades de Alexandria, datada do ano 41, aborda distintamente judeus e gregos, assumindo explicitamente que não considera os judeus, alexandrinos e, destarte, dotados da cidadania. Por conseguinte, proíbe-os de frequentar uma educação do ginásio. Adverte simplesmente os judeus a contentarem-se com os benefícios concedidos pela cidade a residentes estrangeiros. O esforço de aquisição da isonomia revelou-se uma pedra de tropeço para os judeus.

⁷² Juniores gregos que frequentavam uma educação de ginásio.

⁷³ Os judeus na sua estratégia apontam para as práticas favoráveis a eles no decurso da dinastia ptolomaica.

⁷⁴ Posteriormente aos tumultos judaicos no ano 37 d.C. consideramos duas obras de Filão de Alexandria de nome *Contra Flaco* e *Embaixada a Gaio*. Na primeira obra, Filão descreve a estrutura de Alexandria, segundo o princípio de Politeuma, e atesta o empreendimento de Lúcio Valério Flaco no aniquilamento da estrutura interna da comunidade judaica alexandrina e na negação dos seus direitos. Acusa-o, ainda, de declarar estrangeiros, os judeus de Alexandria. A respeito das perseguições ocorridas nesta cidade, descreve os atos de violência sentidos contra a Gerúsia judaica: açoitados no teatro e perante esta execução desprimorosa reservada aos egípcios deixa explícito o contraste com os cidadãos de Alexandria.

⁷⁵ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 320. A apologia judaica permitia-se não só a louvar os judeus, quanto a demonstrar aos gregos que os seus mais ilustres representantes estimavam o povo judeu, honravam-nos, admitiam-nos nos seus exércitos, convidava-os a assentar nas cidades prestes a se fundarem com a respetiva conceção de direitos cívicos inerentes ao assentamento.

⁷⁶ Nota-se uma distinção conceitual entre gregos e macedónios. O termo assumira um vínculo militar e perdera a sua conotação étnica. Josefo contradiz-se, quando refere que judeus e gregos portadores da cidadania, porquanto não faz uma distinção terminológica.

império romano. Josefo sustenta contra as aporias de Apião, o testemunho da estela⁷⁷ edificada em Alexandria que contém inscrito os privilégios concedidos aos judeus, da parte de Júlio César. Segundo a argúcia deste autor, os convidados a participar num novo assentamento são chamados pelo fundador e dotados de uma constituição civil. Por conseguinte, os judeus de Antioquia são, nesta sequência racional, antioquenos. Todavia, persiste um equívoco concetual na medida em que o termo δικαίωμα, direito, aplicado por Josefo atêm-se aos direitos nacionais judaicos sem evocação dos direitos civis. No sentido aferido, restringir-se-á às prerrogativas de uma comunidade emigrante.⁷⁸

Sumariamente, não obstante a fixação de regras de procedimento, atinentes aos judeus, careciam de uma retificação oficial e, nesse sentido, aplicado ao caso alexandrino, permaneciam consuetudinárias e, portanto, excluídas do quadro legislativo cívico.

As fontes literárias equacionam um número substancial de direitos cívicos judaicos, em função da imposição do imposto outrora referido. Na vigência romana, a cidadania grega converteu-se numa condição preliminar para a aquisição da cidadania romana.⁷⁹ No domínio ptolomaico, a procura dos direitos de cidadania atinha-se a um aprofundamento da cultura e do modo de vida do requerente. A inexistência de uma carta de direitos judaicos visará a autonomia de acordos regidos pelas autoridades locais.

Observemos, agora, a circunstância de Antioquia de Orontes e, por extensão, das cidades fundadas pela dinastia selêucida, na Ásia e na região sul da Síria, nas quais se inclui a colônia de Antioquia da Cilícia. Segundo as notas veiculadas por Flávio Josefo, Seleuco Nicator concedeu cidadania às cidades fundadas por sua iniciativa, nas regiões supramencionadas, e “uniformizou os direitos equivalentes aos dos macedónios e gregos

⁷⁷ Subsiste em Flávio Josefo uma confusão concetual. Na estela, o termo referente aos privilégios concedidos tratava-se de δικαίωμα, ordinariamente restrito aos privilégios nacionais judaicos e, segundo este raciocínio, o monumento não visaria os direitos cívicos. Considera-se, portanto, que Josefo terá recorrido a uma fonte secundária.

⁷⁸ Paul R. Trebilco sustenta recorrente a outra passagem de Josefo, respeitante ao direito de igualdade recebido da administração soberana helénica, na Ásia e Líbia Cirenaica, a qual constata o envio de emissários a Augusto, no intuito de lhes conceder a isotelia, determinativo da prerrogativa concedida aos metecos, conforme a qual ficam sujeitos a equivalente carga de impostos dos cidadãos e, nessa aceção técnica, declara a despossessão da cidadania. O protetor de Sardes, Lúcio António, na redação de uma missiva registada no ano 49 a.C., sugere a estrutura desta comunidade, segundo o princípio de um politeuma, ou seja, uma comunidade autónoma de estrangeiros residentes numa cidade dotada de administração dos foros judicial e religioso. Por outros termos, dirá respeito a um princípio de incorporação de um contingente de emigrantes, salva a preservação da sua identidade, concretamente a judaica, sem ligação à cidadania grega. Alguns investigadores consideram o politeuma uma forma constitucional de estrutura da comunidade da diáspora. *Nihil obstat* esta generalização será infundada, já que comunidade menores ou recém-formadas dotar-se-iam de uma constituição alternativa. As diferentes formas de registo de assentamento em Sardes, Hieropolis e Nysasugerem atestam a hipótese da existência de um lastro de comunidades estruturadas, segundo princípios de organização opcionais distintos.

⁷⁹ Cf. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 326.

instalados em reconhecimento do contributo prestado do quadrante judaico nas guerras”.⁸⁰ Assim, do mesmo modo em Éfeso e na restante Iónia, os judeus receberam o mesmo nome dos cidadãos nativos. Contudo, Victor Tcherikover questiona as informações recolhidas nos escritos de Josefo, que recorre a uma obra apologética anónima, concernente à cidadania nas comunidades de génese selêucida em razão da ausência de uma ratificação independente.

Ora, esta interpretação encontra-se novamente ferida pelos equívocos apologetas. Desconhece-se a participação dos judeus palestinianos na história dos reis sírios, antes do ano 200, enquanto os judeus babilónios já estavam sob o domínio selêucida.

Na obra de Josefo *Contra Apion*⁸¹, relata-se um episódio sucedido com os judeus da cidade de Iónia, que aparenta incluir inconsistências na narrativa. A vitória travada no processo sob Agripa sugere tratar-se do direito de viver segundo a lei judaica. Nos registos conservados na obra de Josefo, na vigência romana, subsistia na Ásia Menor um conjunto de judeus portadores de cidadania romana, adquirida a título individual. Genericamente, o estatuto cívico judaico, na diáspora, não era uniforme e dependia de “quando, como e com que propósitos os judeus chegavam a determinado local”.⁸² Numa linguagem jurídica, a comunidade judaica estava excluída da pólis grega e os judeus, enquanto sujeito coletivo, não deteriam direitos cívicos, não obstante a possibilidade de os conseguir a título individual. As comunidades judaicas focavam-se, essencialmente, nos seus privilégios, causa de inveja e ódio helénicos. Deste modo, a comunidade judaica, com a sua autoridade local intensificou o fenómeno do antissemitismo.

Sumariamente, assume-se impossível a comprovação da cidadania dos judeus na Ásia Menor. O mesmo não sustentará que os judeus não disporem da cidadania das suas cidades.⁸³ Acrescentamos, contudo, que são desconhecidas as circunstâncias pelas quais os judeus conservavam a cidadania romana, sem se envolverem em atos considerados idólatras.⁸⁴

⁸⁰ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 328. Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor*, 168.

⁸¹ Nos testemunhos conservados de Josefo, os judeus de Paros são intitulados *πάροικος* ao passo que a comunidade de Hierápolis se define *κατοικία*.

⁸² Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 331.

⁸³ Consulte-se o caso de Paulo, em At 21, 39. Sustenta-se, inclusive, que os judeus da cidade de Iaus na região da Licaónia deteriam a cidadania.

⁸⁴ Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor*, 172.

1.2. A instituição sinagoga

Concentrar-nos-emos, agora, na abordagem da instituição sinagoga, adornada de significativa relevância para o nosso estudo, porquanto exerce uma influência decisiva no desenvolvimento da leitura pública da Torah. Lamentavelmente, antes da era cristã, a documentação e a arqueologia manifestam-se escassas e não indiferentes à dúvida. Os historiadores estimam diferentes pontos de vista relativamente à génese das sinagogas, todavia a maioria inclina-se para o período do exílio ou um marco subsequente. Por seu turno, o AT não atesta o irromper das sinagogas. Os papiros egípcios manifestam a existência de προσευχή (casa da oração), em meados do séc. III a.C. Assinala-se, ainda, segundo informações veiculadas por Flávio Josefo, que estaria edificada, na cidade de Antioquia, uma sinagoga datada do período de Antíoco Epífanes. Não obstante, aguarda-se necessariamente pelo período macabaico para descobrirmos referências à casa da Assembleia.⁸⁵

No primeiro século do *anno domini*, as sinagogas constituem-se prolixas, conforme os testemunhos de Filão, Josefo e do NT. Conhecemos duas testemunhas arqueológicas incidentes nesse sentido, as quais datam uma cronologia precedente à destruição do segundo templo. Referimo-nos, portanto, à inscrição de Teódoto e à recém-descobertas ruínas de uma sinagoga, no forte de Massada.

Não se postula a marca de uma sinagoga no exílio, mediante o facto de grupos se reunirem para a escuta da Torah, porquanto toda a assembleia abrangente da dita leitura não enforma uma sinagoga, em sentido estrito. As primeiras assembleias hebdomadárias congregar-se-iam na praça da cidade, em lugar de um edifício concretamente destinado para esse efeito. Primitivamente, não conteriam traços identitários, não obstante manifestavam características de uma casa pobre, efetivamente contrastante com os imponentes edifícios da diáspora. A questão da génese das sinagogas corresponde à indagação da origem do hábito de se congregar num topos concreto ordinário, em ordem à escuta sabática da Torah. A esta deferência, os textos bíblicos mostram-se contidos, sem hipótese de se retirar qualquer conclusão rigorosa.⁸⁶ A concretização da difusão deste costume certamente deixara marcas nos rolos, porquanto haveria a necessidade de numerosos rolos acessíveis aos leitores. Na diáspora, assistimos a um fenómeno diferente

⁸⁵ Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 129. Consulte-se Enoque 46, 8.

⁸⁶ Constituem-se escassos os textos bíblicos vinculantes da leitura da Torah ao sábado: Ez 20, 13ss; 44, 24 e, sobretudo, Ne 9, 14.

do ocorrido em solo palestino, tanto na difusão quanto nas modalidades da leitura pública.

Na diáspora judaica, diante da necessidade de reunião periódica, “a leitura sabática da Torah teria ocorrido precocemente, em função de consolidar as convicções religiosas”.⁸⁷ As primitivas versões da Torah para o grego remontam ao séc. IV ou III a.C. e, simultaneamente, revelam um robusto incremento da leitura nas comunidades egípcias. Outros autores admitem que o afastamento do Templo e o restabelecimento parcial do culto contribuíram para uma grande liberdade na leitura pública, explícita quer na observação das diferenças entre os manuscritos gregos e os rolos da Torah, quer na escolha concreta de um texto ou no modo de proceder a uma fração extensa dos textos. Aduz-se, plausivelmente, nestas comunidades, a adoção do princípio da leitura contínua da Torah.

A intenção primacial da sinagoga consistia na “leitura pública da Torah, adjacente ao comentário da leitura”.⁸⁸ Inequivocamente, a sinagoga prestava-se conveniente às exigências da leitura pública em razão da sua estrutura e disposição interior. Seguramente estariam habilitadas com os rolos bíblicos, bacias de água em ordem às abluções rituais e alguns bancos longitudinais paralelos ao muro voltados para os anciãos, bem como o púlpito de Moisés. Tratar-se-ia de um assento de honra ou, mais plausivelmente, a cátedra correspondente ao homiliasta. As sinagogas de maior envergadura equipar-se-iam de uma “plataforma de madeira e, presumivelmente, um púlpito central e elevado para o leitor, com o propósito de ser audível”.⁸⁹ Os rolos bíblicos guardados na sinagoga tornar-se-iam objeto de zelo, envolvidos diligentemente em panos de linho e depositos em depósitos afetos a esse uso.⁹⁰ Indiscutivelmente, dispunham dos cinco rolos da Torah, porquanto formam o suporte indispensável ao ofício sabático. Alegamos, inevitavelmente, a referência do NT, de modo mais frequente, aos rolos da Torah, Isaías e Salmos, um fenómeno atendido nas sinagogas helénicas. No núcleo desta assembleia bem estruturada dificilmente se concedia margem à iniciativa privada.

⁸⁷ Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 132.

⁸⁸ Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 133. Neste sentido, caminha a inscrição de Teódoto que encerra a sinagoga, na leitura da Torah e na pedagogia dos mandamentos. A este respeito, Josefo visa a ordem de Moisés que prescreve a suspensão do trabalho a cada semana, em ordem a se congregarem para a escuta da palavra e instruir-se de memória. Citado por Josefo, o imperador Augusto define as sinagogas como casas de sábado.

⁸⁹ Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 135.

⁹⁰ Não resulta displicente a referência a um estojo de couro ou cofre de madeira (*tebah*), portátil ou fixo. A profundidade de rolos de couro, de montante e qualidade diferentes, deviam ser suportados pelo orçamento de uma sinagoga de menor dimensão. Contariam, na menor das hipóteses, os cinco rolos da Torah, o rolo de Isaías e o dos Salmos, ou seja, os convencionalmente implementados no ofício sinagagal.

1.2.1. O ofício sinagoga

O serviço sinagoga deputava-se ao ἀρχισυνάγωγος, chefe da sinagoga, e ao seu assistente incumbido da função de presidência do ofício e seleção dos leitores. Segundo uma primeira impressão na diáspora, seria simplesmente assignado um leitor contrastante aos seis sustentados ulteriormente pelo rabbi Aquiba ou sete, conforme a instância da Mishná. Subsidiário ao chefe, encontrava-se um servo, *hazzan*, conducente dos movimentos e respostas da assembleia; arrolava as leituras, no seu respetivo lugar, e chamava os leitores assignados. Impreterivelmente, implicava o reconhecimento do rolo indicado, que o dispunha nas mãos do leitor, o qual, salvo indicação contrária, não usufruía de direito de escolha da leitura.⁹¹ Delonguemo-nos neste aspeto e, destarte, evoquemos a passagem de Lc 4, 17. Se repassarmos esta passagem evangélica, alguns autores ponderam a hipótese, segundo a qual Jesus teria veiculado e desenrolado o texto, correspondente ao códex de Bezae e ao códex sinaítico, ao passo que outros sustentam que Jesus abriu o rolo, escorado no sentido de separar as duas partes preparadas de antemão pelo *hazzan*. Sobrepõe-se a questão: Jesus escolhera a passagem em função de critérios pessoais ou regulado mediante um ritual que o constrangia a determinada leitura num sábado específico? A questão induz-nos na investigação das diferentes modalidades da leitura da Torah, dos profetas e, finalmente, da homilia sinagoga. Neste registo, torna-se paradigmática a passagem lucana de At 13, 14 que nos “concede uma visão da estrutura do ofício”.⁹²

1.2.2. A leitura da Torah

Para a nossa incursão, a Mishná fornece-nos o testemunho inaugural de uma estrutura da leitura da Torah. No quadro geral, a ordem das leituras define-se no hebraico *seder*.⁹³ Todavia, na áurea mishnaica, identifica-se o vocábulo *parashah* para a prescrição das leituras, em maior rigor das leituras festivas e dos quatro sábados especiais precedentes à Páscoa judaica, a saber, *Sheqalim*, *Zakhor*, *Parah*, *há-hodesh*. A leitura da

⁹¹ Perscrutamos o contexto de Jesus na sinagoga, em Lc 4, 17. Na prossecução da tradição rabínica, mormente a palestinese, os rolos enrolavam-se em duas varas, chamadas núcleo, ao passo que, no caso dos profetas, era meramente envolta numa vara. O servo virava as varas para uma leitura mais digna e demorada. Atendemos a uma pendência relevante, associada implicitamente à questão da liberdade de escolha do leitor.

⁹² Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 140.

⁹³ Invocativo da ideia de sucessão e, desta sequência, compulsemos Jb 12, 22. O fragmento hebraico de Sir 1, 14 sustenta o sentido de apresentar uma oferenda cultural segundo um determinado ritual.

Torah segue o princípio de uma leitura contínua ou de uma ordem particular de fragmentos assinalados. Instala-se no séc. II a.C. uma controvérsia nos topos distantes da sinagoga, concatenada no hábito de frequência da sinagoga nos dias de mercado, em suplência da congregação sabática. As soluções patrocinadas congeminam a admissão no séc. II do princípio da *lectio continua* da Torah. O método desta leitura esmaltava-se segundo os distintos costumes. Posteriormente ao ano 70 d.C., a instituição é integralmente reformulada e, nesta novíssima conjectura, cresce a acuidade conferida à Torah, mediante a atuação de singulares indivíduos, como Yochanan ben Zakai. A pregação e a educação das massas transformam-se, agora, na preocupação cardeal.

Simetricamente, operou-se uma reestruturação nas orações sinagogais, porquanto a atenção volta-se para a Torah. A extensão das leituras suscitou, inexoravelmente, a revisão da forma de leitura pública. Na perspectiva de T.b. Baba Qamma, a ampliação das leituras implicou vários leitores. Este prolongamento incitou uma redistribuição das leituras, no intuito de uma *lectio continua*,⁹⁴ inclusiva de todos os textos. Não obstante, outros investigadores alentam a ideia de um salto entre passagens, conforme à praxis do grande sacerdote, no dia de Kippur. A Midrash Tanhumah define a leitura anuente ao termo hebraico *ineyan* que significa um parágrafo ou um fragmento selecionado, em função da afinidade ao assunto cinzelado. A remota repartição das leituras sabáticas convencionar-se-ia nos marcos de leitura dos rolos, concretamente nos *petuhot*,⁹⁵ secções de abertura. Consecutivamente, a Mishná ministra o verbo abrir em vista de assinalar o início de uma secção de leitura.

A realidade de uma assembleia hebdomadária postula o pretexto de uma determinada ordem de leitura, porquanto uma escolha discricionária não se adequa à constante preocupação judaica de expor a história de Israel, na sua continuidade. Plausivelmente, o leitor designado repartia as leituras em função das exigências do cronónimo, segundo uma conjectura retomada, posteriormente, na primitiva liturgia cristã: execução da leitura de fragmentos selecionados e assinalados no decurso dos *petuhot*,

⁹⁴ O acolhimento deste princípio decretou uma reorganização da ordem das leituras. Conta-se o ciclo anual e trienal aparentemente rompeu no final do séc. II ou inícios do séc. III, ajustado aos dados veiculados do Talmude. Consectário às prescrições da Mishná, a leitura da manhã do *Shabbat* recuperou o seu lugar privilegiado. Na compreensão de J. Mann, o ciclo trienal seria cónito antes da destruição do templo. Cita um texto da Midrash Tanhumah-Buber e da Midrah Genèse Rabbah, que assevera a praxis homilética, a partir de um versículo de abertura (*petihtha*), indicativo da antiguidade desta prática homilética.

⁹⁵ A *lectio continua* sequente do ciclo trienal segura-se nos *petuhot*. Estes ciclos rendem o antigo sistema de leitura assente essencialmente nas secções de abertura. Cf. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 151.

extraídos do mesmo livro, segundo a ordem do texto, sem a prossecução do princípio da *lectio continua*.⁹⁶

A passagem de At 13, 14-15 aduz, ainda, a leitura dos profetas e, a título posterior, a execução homilética.⁹⁷ Inclusive, At 13, 27 descreve explicitamente a leitura semanal dos profetas, aliada à homília, onde os “apóstolos, na sequência do seu mestre, abrem as escrituras e correspondente explicação, convencem, exortam, consolam e edificam”.⁹⁸

1.2.3. A leitura dos profetas

Na profusão do ofício sinagagal sabático procede-se à leitura de algumas passagens proféticas selecionadas, em função da leitura precedente da Torah. A Mishnah Megillah, a esse aspeto, identifica a leitura dos profetas, no sábado e dias festivos, sob o nome de *haftará*.⁹⁹ Não obstante, nem a totalidade das secções seria elegível para a *haftará*. No depoimento do rabi Eliézer, as passagens de Ez 1, 1ss e 16, 10ss não estariam elegíveis decorrente da mística abrangida, assente na interdição de revelar os mistérios descritos neste texto. No séc. II, formalmente gozar-se-ia de liberdade na seleção e modalidade da leitura profética.¹⁰⁰ Esguardava-se proveitoso na história da leitura profética, a fixação dos costumes de leitura, mais do que as variantes no íterim dos diferentes grupos sinagogais.

De acordo com Abdudraham e Elie, levita do séc. XIV, julga-se que o costume da leitura dos profetas aparecera no cronónimo selêucida. Quando os gregos e os romanos interditaram a leitura da Torah (1 Mac, 56), os rabis procediam à suplência da leitura da passagem da Torah pela passagem dos profetas, a qual estaria circunjacente à perícopie

⁹⁶ Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 152.

⁹⁷ Lc 4, 16 fornece uma esquematização da intervenção de Jesus na sinagoga de Nazaré, segundo o costume palestinese.

⁹⁸ Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 175. Trata-se do lexema comumente gasto no NT para sinalizar os comentários homiléticos.

⁹⁹ Em 2 Cr 23, 8 o vocábulo *haftará* indicia o expirar do serviço semanal, no templo. Na sinagoga, assinala o termo de despedida e a leitura conclusiva no momento da despedida da assembleia.

¹⁰⁰ A tosefta megillah e os dez talmudes aventam novas deliberações: enumeração da leitura dos profetas nos quatro sábados especiais, omissão de relatos do estilo de David e da sua esposa Betsabé; na circunstância de suspensão da leitura, coibição de suplência de um livro profético por outro distinto; no caso do rolo dos doze profetas, proíbe-se a leitura dos versículos antes do início da *haftará* e, ao fim, prevê-se a leitura de 21 versículos, a título mínimo. Todavia, casos há onde se aplica uma redução, concretamente os rabis palestineses Johanan ben Nappaha e Samuel ben Abba restringiram a segunda leitura a dez versículos, no intuito de não prolongar o ofício. Analogamente ao ciclo trianual, o quadro da *haftará* e dos Mídrashim homiléticos almagrava a determinação dos *haftará*, ainda que a globalidade das sinagogas não admitisse as mesmas leituras. Por conseguinte, podemos encontrar dois ou três *haftará* para o mesmo *seder*. A tosefta megillah estabelece, pela primeira vez, um elenco de *haftará* para os sábados especiais e dias festivos.

vedada. Seja como for, alvitado no NT, seguramente a leitura dos profetas aparecera antes da destruição do Templo.

Rememoramos, agora, a distinção imprescindível entre “a leitura dos profetas geral e a sua leitura «sinagoga»,”.¹⁰¹ Os primeiros *haftará* só teriam ocorrido se se admitisse a hipótese dos textos proféticos favorecerem a interpretação da Toráh. Na senda do rabino Ismar Elbogen, os primeiros haftará são posteriores à instituição sinagoga da Torah, tal como mais primitivos que o fecho do cânone dos profetas, porquanto o conjunto a saber, Torah e profetas, “foram redigidos para serem lidos e comentados, prévios à redação final atual e à constituição definitiva do cânone”.¹⁰² As glosas e as modificações textuais descobertas, através da crítica textual, testemunham a leitura que confere vida ao texto, nas suas repartições, as quais possuem um fator determinante na proficuidade dos comentários subsequentes à leitura. Servindo-se deste recurso estilístico, os escribas efetuam o comentário.

Grife-se que, de modo introito, as passagens dos profetas não apontam os haftará sinagogais, ou seja, uma coleção de textos legitimados em função de uma relação intrínseca remanescente aos fragmentos da Torah, todavia manifestam a praxis comum de leitura contínua e comentário. Equipolente à Torah, as perícopes dos profetas continham um título.¹⁰³

O costume de assistência à exegese da Torah seria cónito decididamente desde o séc. I a. C., sob a égide farisaica das instituições sinagogais, onde se admite uma moção teológica, concernente à relação entre a Torah e os profetas. O rolo dos profetas salientava-se, a ponto de se situar os escritos, no mínimo, sob a classificação de um prolongamento direto da Torah. A autoridade dos profetas granjeará tal magnitude que a palavra Torah asseverará simultaneamente o Pentateuco e os profetas, em Esd 14, 20; Jo 10, 34; Rm 3, 19; 1 Cor 14, 21. A locução, lei e os profetas, julga e coloca os escritos ao mesmo nível. Não obstante no séc. II a. C., o contexto desigual conservava o caráter primordial da Torah, sem pejar o maior relevo outorgado à tradição oral da Torah e aos escritos proféticos. Concebeu-se celeremente o hábito de justapor o conjunto dos escritos, imbuído de uma relação tão natural que as passagens dos profetas se assumiam

¹⁰¹ Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 178.

¹⁰² Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 179.

¹⁰³ A descrição da autoria de Filão de Alexandria, quanto ao ofício sinagoga, declara meramente a leitura da Torah, seguida de um comentário orquestrado da mão de um sacerdote ou ancião. O mesmo esquema parece distópico, nas comunidades do Mar Morto.

reinterpretações da Torah.¹⁰⁴ O impulso da adoção dos textos proféticos instigou efeitos nas sinagogas, onde o influxo farisaico se acentuava.

A noção de um estudo aprofundado e a promoção dos livros proféticos suscitarão a inauguração dos comentários homiléticos fundamentados na Torah, mediante a adjeção dos escritos proféticos, adutores da chave hermenêutica. Opera-se uma transformação, mediante a qual o termo conclusivo do ofício se torna o elemento introdutório homilético e, destarte, as duas leituras são imediatas. A leitura tradicional substabeleceu um novo esquema, segundo o qual a haftará prescreve o encerramento da Torah e o introito do comentário.

A haftará regula-se mediante critérios, sendo o primeiro o princípio de semelhança que determina a acomodação adequada à conclusão do texto da Torah. Segundo o princípio de afinidade, deve registrar-se uma relação corrente das duas leituras, posto que uma homilia o exige.

No registo homilético, na sinagoga de Antioquia da Pisídia, timbrado no livro dos Atos, as temáticas perduravam descerradas, dado o apelo dos ouvintes a se pronunciarem relativamente a análogos assuntos, no sábado subsequente. Discriminam-se alguns modos homiléticos.

Ajustado à praxis antiga, o homiliasta desenvolve um comentário hagádico da Torah, sem alusão aos escritos proféticos. Neste prisma, o comentário constituir-se-ia uma extensão do texto sagrado (Esd 9, 48). A promoção dos livros proféticos modifica esta antiga estrutura, segundo uma concordância dinâmica, onde o homiliasta “encadeia como pérolas as palavras dos profetas e hagiógrafos, seguindo as palavras de Moisés”.¹⁰⁵ O texto da Torah adquire a consistência de um hímen atrativo de temáticas semelhantes nos Profetas e, ulteriormente, estes enriquecem a homília. O texto profético converte-se, assim, num ponto de referência.

Indubitavelmente, a técnica homilética aperfeiçoou-se depois da destruição do templo. O homiliasta elegia um versículo de abertura, *petihtah*,¹⁰⁶ especialmente do livro dos Profetas, que se especula uma técnica acolhida no seio dos homiliastas palestinos do ciclo trianual. Nas suas homilias assegurava-se a centralidade da Torah e os remanescentes escritos conservavam um papel acessório, enquanto forma de tornar explícita a mensagem mosaica.

¹⁰⁴ Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 183.

¹⁰⁵ Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue*, 188.

¹⁰⁶ Seleccionada em função da afinidade ao texto da Torah, constitui uma indicação bem definida.

A liberdade disponha-se bastante restrita, sujeita a duas limitações, a saber, presença de um sinal indicativo no início da *haftará* e a persistência de uma afinidade inclusive nas leituras bíblicas.

1.3. As coordenadas teológicas

Cabe-nos, proveitosa, uma breve incursão na teologia lucana em vista de um discernimento das suas linhas teológicas, que facilite uma adequada percepção do texto em análise.

Discorramos a figura de João Batista,¹⁰⁷ o qual na ideação lucana constitui o “despontar de um novo tempo escatológico e, mais, um precursor, na expectativa apocalítica de Elias”.¹⁰⁸ Ao mesmo João arroga-se não só o anúncio da vinda iminente, como o próprio sinal. Em lugar do contato direto com os eventos escatológicos, adquire um lugar na história de salvação contínua. A passagem de Lc 16, 16 provê a chave para a descrição da história da redenção, onde se compreende a via da continuidade: a nova época é uma sucessão da mesma história redentora. Todavia, João tem de ser descrito segundo as categorias antigas, enquanto sinal de chegada. A função de João dispõe de um lugar bem definido no centro da história da salvação, isto é, subordina-se ao ministério de Jesus, não obstante a visão de Lucas não incluir nem precursores terrestres da parusia, nem os que provêm da transcendência celeste. Mesmo se as fontes lucanas apliquem esta categoria na sua apologia,¹⁰⁹ Lucas assume-o conforme o último profeta. Antevê-se a leitura lucana, mediante a qual, antes da parusia, não há outra ressurreição além da de Jesus. Realça-se, destarte, a iminência do reino. Proceda à formulação da esquematização das sucessivas épocas e extingue-se da vista a sobreposição entre os dois mistérios.

¹⁰⁷ Recentemente sollevou-se a inquietação se João Batista executaria a tarefa de precursor, questionado em Joseph A. Fitzmyer, *Luke, the Theologian* (New York: Paulist Press, 1989) 102. Retratam um judeu revolucionário que proclama um batismo de arrependimento. Tradicionalmente, é identificado com aquele de quem Isaías testemunha (Is 40, 3). A maioria das ocorrências nos Atos atém-se a repetir o já descrito, no terceiro evangelho. Conzelmann rejeita o papel de precursor. João deve julgar-se uma figura de cisão entre Israel e Jesus: em virtude da circuncisão, pertence ao período de Israel, todavia foi instituído por Deus para inaugurar o período de Jesus. Não obstante no episódio da transfiguração omitir a cena posterior, ao contrário de Mc e Mt, a fim de não conferir uma nuance de precursor, Lc 7, 27 defere uma impressão diferente, conferindo a João a imagem de precursor, de quem o profeta Malaquias escreve.

¹⁰⁸ Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1961), 22. Irá diante do Senhor com o Espírito e poder de Elias, Lc 1, 17 cita Mal 3, 23. Não obstante a ausência de indicativos que conotem o batismo de Jesus, em termos messiânicos, At 10 elucida a sua natureza, entregue a uma nuance messiânica ausente do evangelho.

¹⁰⁹ Compulse-se At 13, 24, “João preparou a sua vinda”.

No transcurso temporal, aduzem-se inquietações relativamente à relação da Igreja com o seu contexto, inicialmente ofuscada segundo a crença do fim iminente do mundo, concretamente junto do judaísmo e da autoridade imperial. Lucas avoca uma atitude apologética e institui uma conceção abrangente do lugar da Igreja no mundo, enquadrada na história redentora e, por conseguinte, deduz a sua conduta de ação.

No ângulo de Conzelmann, subjaz na apologética lucana uma manifesta intenção política. A abordagem à polémica antijudaica consta do pretexto do autor na demonstração do cristianismo inserido no modo mais autêntico do judaísmo e, neste juízo, porta semelhante direito a usufruir das autoridades equivalente tolerância.¹¹⁰

Solevante-se uma aporia. Lucas tencionaria afastar-se do judaísmo diante dos romanos ou, inversamente, manifestar a Igreja sob uma forma legítima do judaísmo a fim de cativar semelhante proteção consagrada nas leis romanas? Concretamente às relações nutridas junto do estado, superada a perspectiva escatológica auroral marcada,¹¹¹ grosso modo, de uma atitude de relutância, observa-se uma transformação e esforço de diálogo com o Estado. Neste computo, o relato da paixão arroga-se arrojado, porquanto a acusação manifesta-se em Lc 20, 20, no pretexto de um deliberado indrómio, que camufla os sentimentos judaicos de insurreição contra o império. Sustenta-se, assim, duas vias paralelas, a saber, a via dogmática edificada na inevitabilidade do sofrimento e a via histórica da iniquidade dos judeus, adida à inocência do império, demonstrando-se, destarte, o aspeto apolítico do evangelho de Jesus.

A considerável aplicação de Ἰουδαῖος (judeus) revela um certo endurecimento, ao qual se cumula dois motivos: “a polémica coletiva e o ponto de partida da missão assesta na sinagoga”.¹¹² A história da redenção requer que seja a sinagoga o contexto da partida. Concomitantemente, perdura uma referência da cisão dos judeus da mesma história. Os judeus são convocados a concretizar validamente o ser Israel e, nesta conjectura, permanece aberto o caminho da salvação. Sensibiliza, subsequentemente, a conjugação erguida da condenação e do convite ao arrependimento, no discurso petrino. Lucas relembra-nos a fundação da Igreja no seio da história da redenção, com o pretexto de se esquivar a ignorar o vínculo a Israel.

¹¹⁰ Sahlin esforça-se no recobro da tese dos Atos constituírem uma legítima defesa escrita para o julgamento de Paulo.

¹¹¹ A perspectiva geográfica votada nos primeiros capítulos carrega um sentido histórico que atenua a iminência da parusia e insiste neste modelo, em ordem à história de adequar ao seu propósito exortativo.

¹¹² Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 146.

O autor confere-nos uma explicação da história redentora, particularmente da conduta dos judeus, a fim de extrair consequências para a Igreja. Decreta a culpa dos judeus, todavia arroga a sua ação acerbada pela ignorância, a qual permite uma vinculação ao evento decretado por Deus. Concomitantemente, debuxa-se a distinção entre o povo e os seus chefes. Estribado no plano da redenção, compreende-se o encadeamento das duas afirmações, em questão, judeus e cristão não são dissemelhantes, todavia opostos, atestando-se a nitidez da polémica e, simultaneamente, finta-se um antissemitismo cristão. Nesta ótica subjaz a conceção da Igreja prossecutora de Israel.¹¹³

O comando de Deus atinente à história redentora extrai-se em dois aspetos, a contar, afirmações respeitantes ao governo divino na perspetiva de uma execução sistemática do plano divino, cujo conteúdo se constata no evento de Cristo. O suporte estrutural assenta no plano de Deus, sinalizado num duplo limite, a criação, a qual representa o limite da ponderação relativamente à história salvífica, eximida de desenvolvimentos lucanos e comumente associada à Palavra anunciada, aos mandamentos e à oferta da salvação. O limite remanescente corresponde à parusia, uma especulação tendencialmente esquivada em Lucas. Constrangida nestas balizas, a história prossegue repartida em três fases: o período de Israel, a lei e os profetas; o período de Jesus, que concede uma analepse da salvação futura e o período da Igreja e do Espírito Santo. Subsiste uma contiguidade transcorrente dos três períodos, cuja essência de um veicula-se para o subsequente.

Arroga-se o convite ao arrependimento, visado no AT em Jesus e na Igreja, posto que a “profecia possibilita a continuidade”,¹¹⁴ porquanto no AT dirige-se a Cristo, no segundo tempo expande-se ao Reino de Deus e, assim, a Igreja assegura a sua promessa já que os benefícios da promessa de Cristo permanecem ativos na ação do Espírito Santo. A promessa feita aos pais e a esperança acoplada irrompem de modo inesperado. Na pregação de Antioquia da Pisídia, Paulo proclama que, da posterioridade de David, Deus trouxe um salvador a Israel, fiel ao prometido e, agora, preconizam que Deus o cumpriu na façanha de erguer Jesus de entre os mortos (At 13, 32-33).¹¹⁵

A noção de desígnio de Deus confessa-se terminologicamente, concretamente nos compostos da preposição *πρό*. Numa ocasião sublinha-se a morte de Jesus segundo os

¹¹³ Cf. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 146.

¹¹⁴ Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 150.

¹¹⁵ Fitzmyer, *Luke, the Theologian*, 190. Pedro executa semelhante proclamação no seu discurso de Pentecostes e, neste âmbito, os judeus de Jerusalém convertem-se nos primeiros judeo-cristãos, ao passo que Israel verte-se no povo de Deus dividido.

trâmites da vontade de Deus e, prefixada a verbos como ὀρίζω e προορίζω, granjeia um sentido de desígnio salvífico. O plano divino compreende o passado, especialmente o destino de Cristo e o futuro, quando se refere ao seu papel de Juiz. Aufere maior emblemática a partir da citação de testemunhas, instituídas pela vontade de Deus e enriquecida pelo apelo dos profetas. As linhas mestras do convite ao arrependimento arraigam-se no motivo do juízo, ou seja, respeita uma campanha missionária. Recupera-se a temática do desígnio de Deus, no intuito de argumentar relativamente à questão mais premente na disputa contra os judeus, a saber, explicar o destino de Jesus. No horizonte lucano, a salvação é um caminho (ὁδός) revelado. O conjunto destes aspetos devem encerrar-se numa compreensão à luz da realização do plano do Pai como um caminho (At 13, 24). A noção de salvação como caminho avoca nos Atos a comunidade cristã enquanto caminho.¹¹⁶

A certeza da realização do seu plano recobra-se no envio do Espírito Santo, adindo-se o cumprimento da vocação das testemunhas. Persiste uma correspondência orquestrada entre o plano e a promessa, onde o último se molda pelo primeiro na lógica da promessa que aponta em ordem ao cumprimento. No anúncio querigmático permanece implícito todo o ministério de Jesus, à luz da ressurreição. Destarte, o plano de Deus situa os eventos num todo, na condução a Cristo e deste ao juízo final.

O recurso ao verbo εκλέγειν é escasso em Lucas, posto que privilegia a linguagem da predeterminação, porquanto concentra maior relevância no todo dos eventos salvíficos do que no aspeto individual da eleição, que abarca a noção de conversão e arrependimento. A relação ao passado configura-se na Escritura e no vínculo inesquecível de Israel, mormente a discussão contígua aos judeus prossegue nas Escrituras em ordem a mostrar que os judeus não constituem doravante Israel. A continuidade entre a antiga promessa e Jesus desenvolve-se a partir da sua descrição enquanto profeta.

A aplicação da Escritura em Lucas não constitui um fito definido, operante na aceção de γέγραπται. A Escritura projeta-se para Cristo, onde um dia tudo se revelará. O evangelista enxerta, deste modo, uma nota de catolicidade, comparativamente a outros autores do NT. O horizonte da profecia do AT é restrita, já que culmina na vinda do Espírito, isenta do imo da mensagem do Reino. Censuram-se os judeus pelo desconhecimento da Escritura (At 13, 27), todavia Lc 24 acrisola que só se compreende a Escritura à luz da ressurreição e, destarte, absolve os judeus da sua ignorância. A

¹¹⁶ Fitzmyer, *Luke, the Theologian*, 135.

ressurreição transforma-se, deste modo, no clímax a ponto de não ser já exequível a absolvição e converte a Igreja na “legítima herdeira de Israel”,¹¹⁷ porquanto assume-se depósito da verdadeira exegese. As noções aplicadas a Israel transitam para a Igreja, que se torna sua herdeira (At 13, 23). A mensagem cristã liga-se à antiga promessa, que, enquanto cumprimento, forma o seu próprio significado. A Igreja manifesta-se o lugar “onde a promessa do Pai é vivida e comemorada mediante a fração do pão”.¹¹⁸

Transversalmente, toca os fenómenos separados como um todo, segundo o desígnio divino. Enfatiza-se uma conceção dinâmica da história incorporada, segundo um princípio de continuidade e, conseqüentemente, a Igreja aprofunda um vínculo de unidade com a Igreja primitiva e da precedente com Israel. Este liame transparece na fundamentação da comunidade primitiva, ligada a Jerusalém por necessidade. O Pentecostes não se presta meramente a um anúncio tipológico da missão, todavia trata-se do seu fundamento histórico, a partir do qual a missão se expande, de modo concêntrico.

Na Igreja, perdura uma relação mediada com os acontecimentos salvíficos e, concomitantemente, uma relação imediata com eles, mediante o Espírito que habita a Igreja e permite a invocação trinitária. A correspondência da Igreja às promessas do AT incumbe uma tarefa missionária universal explícita na receção do Espírito, articulado à missão confiada. Construiu-se a imagem “de um progresso sistemático de eventos, cujo plano atesta o governo divino”.¹¹⁹ O concurso da história é revisto na sequência de um processo redentor que Deus rege conforme os seus propósitos. Deus é o sujeito da ação conseqüente da conspeção de uma expansão missionária concorde ao plano divino. Considera-se, portanto, Deus o verdadeiro agente, quer seja em Jesus quer naqueles que acolheram o Espírito e, por conseguinte, estamos diante de uma articulação marcadamente lucana.

Na narrativa da comunidade primitiva, Lucas intenta a demonstração da Igreja como um todo que deriva da *arché*, enquanto seu fundamento histórico. Na transmissão do espírito sustenta-se a aquiescência do presente com o passado. A mensagem que emite incarna uma forma definitiva à medida que a confissão cristológica se estabelece.

Reiteradamente se declara que Lucas substituíra a ênfase da mensagem de Cristo do ἔσχατον ao σήμερον, do fim para o hoje. O autor prefere, comparativamente aos outros evangelistas, concentrar-se na reação humana à pregação dos discípulos escolhidos e

¹¹⁷ Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 162.

¹¹⁸ Fitzmyer, *Luke, the Theologian*, 140.

¹¹⁹ Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 214.

delegados como testemunhas para proclamar o perdão dos pecados.¹²⁰ Estabelece requisitos de compromisso cristãos sintetizado sob três títulos, a saber, resposta ao Querigma, exigências éticas cristãs e aspetos comunitários.

A resposta expectável consiste em três momentos, enunciados, fé, arrependimento, conversão e batismo. Esta última constitui duas faces da mesma folha complementares à fé. Em última instância, constituirá a reação aos discípulos do anúncio do perdão. A temática do testemunho augura um motivo nevrálgico nos Atos. A noção de testemunho de Cristo deve assim pautar a vida do cristão. Adverte-se, inclusive, a necessidade de atar a atividade ministerial dos discípulos à comunhão com Deus. A *Koinonia*, enunciada no primeiro relato da comunidade, cristaliza uma conotação marcadamente religiosa, aposta aos israelitas reunidos no deserto do Sinai (Dt 23, 2; At 7, 37). Nesta noção, os discípulos convertem-se no Israel reconfigurado, vocacionado a uma comunhão de destino à medida que se difunde a mensagem.

A questão da lei não corresponde a uma inquietação marcadamente lucana, posto que outros escritores neotestamentários se digladiaram com a questão. Lucas descreve o período de Israel transcorrente até ao ministério de João Batista sinteticamente, conforme o título Lei e Profetas. A lei mosaica permanece uma forma válida do agir humano, nos três períodos de salvação e, inclusive, um meio de identificar o povo de Deus.

Registamos, porém, algumas aceções dadas à Lei. No sentido preditivo, Lucas cita o AT no sentido autêntico de profecia, todavia, ocasionalmente, interpreta as passagens num sentido do que “está para vir na ordem divina das coisas”.¹²¹ Este sentido entende-se, concretamente, na aplicação cristológica veterotestamentária. Pode, de igual modo, compreender-se segundo o veio complementar, ou seja, a lei como um complemento. Não obstante a inquietação exegética, persiste no modo de interpretação, isto é, se num sentido de substituição ou, então, de complemento. No período de Jesus, Lucas perspetiva a lei no sentido normativo e a pregação no sentido complementar.¹²² Dificilmente Lc delinearía Jesus numa aceção crítica à lei mosaica, mesmo que adote um distanciamento à interpretação corrente.

No período da Igreja assume-se mais perentório o carácter normativo da lei, manifestado na aplicação mais recorrente nos Atos do termo νόμος. Paulo não deixa de

¹²⁰ Fitzmyer, *Luke, the Theologian*, 129.

¹²¹ Fitzmyer, *Luke, the Theologian*, 181.

¹²² Wilson admite a existência de *logion* que altera, direta ou indiretamente, as demandas da Lei. Nas controvérsias sabáticas, Jesus não se manifesta adverso à lei judaica, mas desfavorável a uma concreta interpretação da lei.

ser identificado como um judeu fiel à lei, pese, embora, as censuras de que é alvo. A lei assume a marca distintiva do povo judeu e, inclusive para os judeo-cristãos, julga-se ainda o seu caráter normativo. Na pregação ocorrida na sinagoga de Antioquia da Pisídia encontramos uma declaração relativa à justificação e à lei. Estamos perante o único topos, nos Atos, onde Lucas aborda esta temática, no decurso da pregação paulina. Procede a uma mitigação da doutrina paulina da justificação, no sentido forense, além de declarar o suporte de uma alternativa ao perdão dos pecados, não prevista pela lei mosaica, não obstante a fé em Cristo assentir. Confere-se uma nova aceção em Lucas, segundo a qual mediante Cristo, o perdão é oferecido a todas as coisas que a lei não assente.¹²³ Se compreendermos o evangelho paulino concorde a esta visão, compreendemos uma conotação complementar ou acrisolada da lei.

¹²³ Fitzmyer, *Luke, the Theologian*, 187.

2. O texto de At 13, 15-41

O texto em estudo reflete um debate exegético que evoca um padrão da ação de Deus na história da salvação, ou seja, Deus como protagonista de uma história, onde a promessa é rejeitada pela humanidade. Esta perspectiva histórico-teológica assenta em dois modelos, a saber, a história de Deus com Israel e a história de Jesus. Por extensão, deslindamos um tríptico: AT-evangelho-Act. A morte de Jesus assenta no erro humano e a salvação na certeza da ressurreição, a partir das promessas veterotestamentárias. Se considerarmos o texto em mãos um discurso, concretamente uma pregação debatemo-nos com três perspectivas clássicas: uma repetição das afirmações de Paulo; uma formulação típica da pregação cristã primitiva; um regresso da pregação missionária aos judeus contemporâneos a Lucas. Diante destas posturas, preferimos maior moderação e, por esta via, reconhecer o talento lucano na reconstrução do hipotético discurso de Paulo aos judeus, segundo as tradições recolhidas em primeira mão.

Semelhante ao discurso petrino por ocasião festiva do Pentecostes, este discurso traça o programa teológico paulino, segundo a perspectiva lucana, ou seja, a forma de Paulo situar a fé em Cristo no seio da história de Deus com Israel.¹²⁴ Por este motivo, exploraremos no corpus do trabalho a analogia de estrutura com os discursos do ciclo de Pedro nos Atos.

No contexto da primeira viagem missionária, segundo Conzelmann, paradigmática, confere-se o modelo para a atividade missionária consequente. Enviados pelo Espírito Santo, Paulo e os companheiros desceram até Selêucia e embarcaram para o Chipre. De Pafos, situada no sul do Chipre, a viagem prossegue em duas vias, a saber, por mar até Perge (13, 13) e por terra até Antioquia da Pisídia.¹²⁵ Esta última etapa constitui um trajeto de 240 km, num total de 10 dias de viagem, associada a inúmeras ameaças.

Ulterior à conversão do procônsul Sérgio Paulo, no Chipre (13, 6-12), a indicação do assento de membros da sua família, na região da Antioquia, parece escrutinar a hipótese deste ilustre romano ter recomendado a Paulo levar a cabo esta viagem. À chegada a Antioquia, refere-se imediatamente a entrada na sinagoga (13, 14), com o intuito de se protagonizar uma catequese aos judeus locais. Análogo a Jesus, no início da

¹²⁴ Daniel Marguerat, *Gli Atti degli apostoli. 2* (Bologna: centro editoriale dehoniano, 2015), 33.

¹²⁵ Adrian Curtis, dir., *Oxford Bible Atlas*, 4ª ed (New York: Oxford University Press, 2007), 169.

(19) καὶ καθελὼν ἔθνη ἑπτὰ ἐν γῆ Χανάαν, κατεκληρονόμησεν τὴν γῆν αὐτῶν-
(20) ὡς ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πενήκοντα. Καὶ μετὰ ταῦτα, ἔδωκεν κριτὰς ἕως
Σαμουὴλ <τοῦ> προφήτου.

(21) κάκειθεν ἠτήσαντο βασιλέα, καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς, τὸν Σαοὺλ υἱὸν Κίς,
ἄνδρα ἐκ φυλῆς Βενιαμίν, ἔτη τεσσεράκοντα

(22) καὶ μεταστήσας αὐτὸν, ἤγειρεν τὸν Δαυὶδ αὐτοῖς εἰς βασιλέα, ᾧ καὶ εἶπεν,
μαρτυρήσας: Εὗρον Δαυὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαὶ ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, ὃς ποιήσει πάντα
τὰ θελήματά μου.

(23) Τούτου ὁ Θεὸς, ἀπὸ τοῦ σπέρματος, κατ'ἐπαγγελίαν, ἤγαγεν τῷ Ἰσραὴλ
Σωτῆρα Ἰησοῦν-

(24) προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εισόδου αὐτοῦ βάπτισμα
μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ.

(25) ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον, ἔλεγεν, Τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι; οὐκ εἰμὶ
ἐγώ, ἀλλ' ἰδοὺ, ἔρχεται μετ' ἐμέ, οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι.

(26) Ἄνδρες, ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραάμ, καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν Θεόν,
ἡμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη.

(27) οἱ γὰρ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλήμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν, τοῦτον
ἀγνοήσαντες, καὶ τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένας,
κρίναντες ἐπλήρωσαν.

(28) καὶ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὐρόντες, ἠτήσαντο Πιλάτον ¹²⁷ἀναيرهθῆναι
αὐτόν.

(29) Ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου,
ἔθηκαν εἰς μνημεῖον.

(30) ὁ δὲ Θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,

(31) ὃς ὄφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς
Ἱερουσαλήμ, οἵτινες νῦν εἰσιν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν.

(32) Καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα, τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν
γενομένην,

(33) ὅτι ταύτην ὁ Θεὸς ἐκπεπλήρωκεν, τοῖς τέκνοις [αὐτῶν], ἡμῶν, ἀναστήσας
Ἰησοῦν, ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται, τῷ δευτέρῳ: Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον
γεγέννηκά σε.

¹²⁷ Variante textual D: “κρίναντες αὐτὸν παρέδωκαν τῷ Πιλάτῳ ἵνα εἰς ἀναίρεσιν”.

(34) Ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἶρηκεν ὅτι: Δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ, τὰ πιστά.

(35) Διότι καὶ ἐν ἐτέρῳ λέγει: Οὐ δώσεις τὸν Ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.

(36) Δαυὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ Θεοῦ βουλῇ, ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ, καὶ εἶδεν διαφθοράν.

(37) ὃν δὲ ὁ Θεὸς ἤγειρεν οὐκ εἶδεν διαφθοράν.

(38) Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες, ἀδελφοί, ὅτι διὰ τούτου, ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται.

(39) καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται.

(40) βλέπετε οὖν, μὴ ἐπέλθῃ τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις:

(41) Ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε; ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε, τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν.

2.2. Tradução do texto¹²⁸

(15) Depois da leitura da Lei e dos Profetas, os chefes da sinagoga mandaram-lhes dizer: «Irmãos, se tiverdes alguma exortação a dirigir ao povo, falai.»

(16) Então, Paulo, levantando-se, fez sinal com a mão e disse: «Homens de Israel e vós os tementes a Deus, escutai:

(17) O Deus deste povo, o Deus de Israel, escolheu os nossos pais e engrandeceu este povo durante a sua permanência no Egípto. Depois, com a força do seu braço, retirou-o de lá

(18) e, durante uns quarenta anos, sustentou-o no deserto.

(19) A seguir, exterminando sete nações na terra de Canaã, conferiu-lhes a posse do seu território,

(20) por cerca de quatrocentos e cinquenta anos. Depois disso, deu-lhes juizes até ao profeta Samuel.

(21) Em seguida, pediram um rei, e Deus concedeu-lhes, durante quarenta anos, Saul, filho de Quis, da tribo de Benjamim.

¹²⁸ A tradução portuguesa foi retirada de: *Bíblia Sagrada*, 3ª ed (Fátima: Difusora Bíblica, 2001), 1801-1803.

(22) Pondo este de parte, Deus elevou David como rei, e a seu respeito deu este testemunho: 'Encontrei David, filho de Jessé, homem segundo o meu coração, que fará todas as minhas vontades.

(23) Da sua descendência, segundo a sua promessa, Deus proporcionou a Israel um Salvador, que é Jesus.

(24) João preparou a sua vinda, anunciando um batismo de penitência a todo o povo de Israel.

(25) Quase a terminar a sua carreira, João dizia: 'Eu não sou quem julgais; mas vem, depois de mim, alguém cujas sandálias não sou digno de desatar.

(26) Irmãos, filhos da estirpe de Abraão, e os que de entre vós são tementes a Deus,¹²⁹ a nós é que foi dirigida a palavra de salvação.

(27) Sem dúvida, os habitantes de Jerusalém e os seus chefes não quiseram reconhecer Jesus, mas, condenando-o, cumpriram, sem disso se aperceberem, as profecias que são lidas todos os sábados.

(28) Embora não tivessem encontrado nele motivo algum de morte, exigiram a Pilatos que o mandasse matar.

¹²⁹ Cf. Philip F. Esler, *Community and gospel in Luke-Acts* (Sydney: Cambridge University Press, 1989), 36-41. No decurso do primeiro século da era cristã, um significativo volume de gentios, habitantes das cidades do império romano, sentia-se atraídos pelo judaísmo. Dos visados, alguns limitavam-se a uma mimese dos costumes judaicos, enquanto os remanescentes convertiam-se ao judaísmo, a partir da circuncisão. Acolhe-se, amplamente, entre os exegetas, a subsistência de um grupo intermédio, habitualmente conotado tementes a Deus, cuja devoção ao judaísmo, concretamente a atração ao monoteísmo, moveu-os à frequência das sinagogas, todavia sem a submissão ao processo de circuncisão. Um vestígio conhecido da diáspora, em Akmonia, assume a responsabilidade da construção da sinagoga a cargo da sacerdotisa de um templo pagão, Júlia Severa, que permite concluir tratar-se de uma simpatizante do judaísmo e, inclusive a formular a hipótese da sua participação nos serviços sinagogais. A conotação θεοσεβεῖς irrompe quatro vezes nos LXX, uma relativa a um judeu (Ex 18, 21) e três aplicadas a Job (Jb 1,1. 8; 2, 3). Já a expressão σεβόμενοι τὸν Θεόν desponta sete vezes nos LXX, cinco referentes à conduta dos judeus para com Yhwh (Js 4, 24; 22, 25; Is 29, 13; 66, 14), uma afeta à reverência judaica a outros deuses (Js 24, 33b) e, a remanescente, descreve a atitude de Job (Job 1,9).

Posteriormente ao relato da conversão de Cornelius, os Atos participam-nos aproximadamente vinte relatos de conversões, cuja o aspeto proeminente no retrato bem-sucedido do pregador entre os judeus e os tementes a Deus que frequentavam a sinagoga. No nosso discurso, Paulo inclui nos seus destinatários, os tementes a Deus, os quais, à partida, tratar-se-iam daqueles que compartilhavam a condição de Cornelius, fundamentada na aplicação dos capítulos seguintes.

Não obstante a presença dos dois grupos diante de Paulo, a princípio a mensagem de salvação seria proposta apenas a judeus, senão não seria provido de sentido, o enunciado veiculado no v. 46. A realidade social e religiosa, segundo o pensamento lucano, tenderá a insinuar que Paulo imaginara admitir unicamente os judeus, na comunidade cristã, mediante o batismo e conservado no vínculo da comunhão eucarística. O anúncio da mudança para os gentios enlaça a sua admissão na comunidade, além dos judeus.

O desenvolvimento crucial na dispersão da missão por toda a diáspora depende do estabelecimento de comunidades cristãs, as quais se fundam de judeus e gentios, tementes a Deus. Os relatos da conversão ilustram um padrão na apresentação do material lucano que obedece a dois aspetos: os gentios que acedem às comunidades cristãs são quase exclusivamente oriundos do grupo de tementes a Deus e, o aspeto remanescente, visa o fundar da comunhão, à mesa de Cristo, dos judeus e gentios.

(29) Quando cumpriram tudo o que acerca dele estava escrito, desceram-no do madeiro e sepultaram-no.

(30) Mas Deus ressuscitou-o dos mortos

(31) e, durante muitos dias, apareceu aos que tinham subido com Ele da Galileia a Jerusalém, os quais são agora suas testemunhas diante do povo.

(32) E nós estamos aqui para vos anunciar a Boa-Nova de que a promessa feita a nossos pais,

(33) Deus a cumpriu em nosso benefício, para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus, como está escrito no Salmo segundo: Tu és meu filho, Eu hoje te gerei!

(34) Que Deus o ressuscitou dos mortos para não mais voltar à corrupção, disse-o Ele deste modo: Dar-vos-ei as coisas santas de David, que são verdadeiras.

(35) Por isso, diz noutra passagem: Não deixarás o teu Santo ver a corrupção.

(36) Ora David, depois de servir em sua vida os desígnios de Deus, morreu; foi reunir-se a seus pais e viu a corrupção.

(37) Mas aquele que Deus ressuscitou não viu a corrupção.

(38) Ficai sabendo, irmãos, que por seu intermédio é que vos é anunciada a remissão dos pecados. A justificação completa que não pudestes obter pela Lei de Moisés,

(39) obtê-la-á por meio dele todo aquele que crê.

(40) Tende, pois, cautela, para que vos não aconteça o que se diz nos profetas:

(41) «Olhai, vós, os desdenhosos, admirai-vos e desaparecei! Porque Eu vou fazer uma obra em vossos dias, obra em que não acreditaríeis, se alguém vo-la contasse.»

2.3. Delimitação textual

Situamo-nos, quanto ao entorno narrativo, nos capítulos 13 e 14 do livro dos Atos, no contexto da primeira viagem missionário de Paulo, a qual possui uma inclusão de ordem geográfica, a saber, a partida e a chega a Antioquia da Síria. Considerando o versículo programático At 1, 8,¹³⁰ preparamo-nos para assinalar o início de uma viragem, antecedida pelo discurso de At 13, 15-41. Julgamos estar perante “uma das partes mais relevantes do livro dos Atos, inclusive de um episódio-chave de Atos 13-14”.¹³¹

A delimitação do discurso em Antioquia da Pisídia não oferece dificuldades de relevo, embora desponham questões relativamente à conclusão, que serão tratadas

¹³⁰ “Sereis minhas testemunhas em Jerusalém, por toda a Judeia e Samaria e até aos confins do mundo.”

¹³¹ Christian Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens* (Paris: Cerf, 2011), 111.

posteriormente. Para estabelecermos o marco inicial do discurso servir-nos-emos do “critério geográfico”, evidenciando-se em At 13, 14-15 a presença de quatro verbos de movimento referentes à viagem de Pafos até Antioquia da Pisídia: διελθόντες (tendo passado); παρεγένοντο (chegaram); εισελθόντες (tendo ido), ἐκάθισαν (sentaram-se). Estes verbos permitem-nos inferir os “indicadores cronológicos discretos e implícitos”, nos quais se assinala “uma indicação litúrgica precisa: a entrada na sinagoga a um sábado”.¹³²

Não obstante o nosso estudo restringir o texto ao v. 41, em função de considerarmos o fim da intervenção de Paulo na sinagoga, a demarcação final desta micronarrativa inclina-se para 13, 43, devido a três motivos que enumeraremos:

- Admitindo-se os critérios de delimitação aplicados até agora, somos “forçados a reconhecer uma mudança temporal, onde transcorreria uma semana desde o primeiro discurso de Paulo na sinagoga e o seu regresso à sinagoga a pedido de alguns ouvintes”.¹³³ Este desfase semanal entre os hipotéticos discursos paulinos na sinagoga permite a criação “de um tempo e espaço inacessíveis ao leitor, o qual possibilita uma evolução das personagens, concretamente nos seus pensamentos”¹³⁴ ou estados de espírito e assim justificarmos o contraste significativo da reação das personagens entre o final do episódio de Antioquia da Pisídia e o episódio subsequente. Uma leitura célere do texto suscita a impressão do acolhimento da palavra dos missionários, identificado na formulação do convite para regressarem no sábado seguinte (At 13, 42).¹³⁵ Todavia, assistimos posteriormente, devido a um segundo discurso ulterior na sinagoga, a uma reação de hostilidade da parte dos “judeus em bloco”¹³⁶, enquanto ferozes oponentes que refutam as palavras de Paulo.

- Um segundo aspeto atêm-se à mudança de personagens. Numa primeira abordagem, aparentemente serão os mesmos interlocutores, ou seja, os emissores Paulo e Barnabé e os recetores, os judeus. Contudo, um estudo mais minucioso denota a impossibilidade de estabelecer uma equivalência terminológica entre a multidão presente do v. 45 e a assembleia referida no v. 43. A cena inaugurada em 13, 44 supõe “um grupo de personagens mais relevante, em termos numéricos, do que os judeus e os tementes a

¹³² Dionne, *L'Evangile aux Juifs et aux païens*, 122.

¹³³ Dionne, *L'Evangile aux Juifs et aux païens*, 123.

¹³⁴ Dionne, *L'Evangile aux Juifs et aux païens*, 124.

¹³⁵ “À saída, pediram-lhe que falasse do mesmo assunto no sábado seguinte”.

¹³⁶ Dionne, *L'Evangile aux Juifs et aux païens*, 124.

Deus reunidos na sinagoga”,¹³⁷ um dado confirmado, inclusivamente, pelo narrador: “quase toda a cidade se reuniu para ouvir a palavra do Senhor”. Acrescenta-se ao role de personagens, os gentios (At 13, 46.18), uma personagem ausente da cena anterior. Consequente a esta adição, “relata-se a intenção dos missionários de se voltarem para os gentios, com a indicação do modo como os gentios glorificavam a Palavra de Deus”,¹³⁸ uma atitude diferente da adotada, num segundo plano, pelos judeus. Lucas assume uma faceta subtil, pois evita a afirmação de uma nova reunião da assembleia, caso contrário seria aporético um anúncio aos pagãos num local a eles interdito.

- Um terceiro e último aspeto diz respeito à mudança temática. Enquanto At 13, 13-43 submete “um discurso de evangelização, sob a forma de uma homilia, pronunciada no decurso do serviço sinagagal sabático, At 13, 44-48 não se identifica como um discurso missionário, nem mesmo se enquadra dentro do estilo de homília rabínica”.¹³⁹ Somos, por conseguinte, forçados a reconhecer dois discursos: 13,45 e 13, 46-47, que despoletarão uma reação negativa dos judeus. Entre o pedido efetuado no final do episódio da cena sinagagal em Antioquia da Pisídia e o segundo discurso abre-se uma brecha que instiga a imaginação do leitor, evocando a sua criatividade e tornando-o um leitor ativo, capacitado de formular convicções sobre a eventual temática deste discurso posterior. Assim, constatamos a figuração de distintos relatos, cujos vv. 44-48 constituem uma unidade.

Exceccionalmente se aventa uma extensão do episódio a 13, 50, incorporando as consequência das ações de Paulo e Barnabé no plano geográfico de Antioquia da Pisídia, forçados a abandonar esta colónia. Todavia, à luz dos argumentos aventados anteriormente, descartaremos esta hipótese para assumirmos enquanto término desta cena, At 13, 43.

2.3.1. Estrutura do discurso

Na senda da investigação efetuada por J. W. Bowker questionamo-nos a propósito da hipótese deste discurso derivar de uma homilia sinagagal, ulteriormente adaptado aos Atos. Para esta referência, concorre a indicação dos Atos que retrata a pregação dos cristãos primitivos, no decurso do serviço sinagagal, da qual se acreditava tratar-se de

¹³⁷ Dionne, *L'Evangile aux Juifs et aux païens*, 125. Cf At 13, 16.

¹³⁸ Dionne, *L'Evangile aux Juifs et aux païens*, 125.

¹³⁹ Dionne, *L'Evangile aux Juifs et aux païens*, 126.

uma prática criteriosa, dentro do ministério de Jesus: Lc 4, 14-15.¹⁴⁰ A indicação do Evangelho referente ao ensino de Jesus, no contexto da sinagoga, sugere-nos a plausibilidade de algumas passagens comungarem do estilo de pregação sinagoga. Todavia, o paralelismo com as homilias rabínicas não se situa em matéria de conteúdo, mas tão somente sob o aspeto formal.

Assim, no discurso na sinagoga de Antioquia da Pisídia, verificamos a identificação autêntica do endereço, At 13, 16: “Homens de Israel e vós tementes a Deus”, todavia sem uma referência explícita do *seder* e do *haftará*. É-nos exequível a formulação da hipótese, segundo a qual este discurso assentaria originalmente no *seder* e *hafatará* do dia.

J. W. Bowker alvitra uma estrutura fracionada num esquema tríptico:

“a) sumário da história de Israel até à nomeação de David como Rei: At 13, 17-22;

b) sumário da vida de Jesus: 13, 23-31;

c) leitura cristológica dos textos da Sagrada Escritura: 13, 32-41.”¹⁴¹

Encetamos uma conformidade à estrutura formal de uma homilia judaica clássica, onde a secção b “iniciada com um texto proêmio, indica uma interpretação do texto que converge para Jesus”. As secções b e c configurariam um encadeamento, a partir do texto deuteronomista 4, 37-38:

“porque amou os teus antepassados e escolheu a sua descendência depois deles, tirou-te do Egito com a força do seu grande poder, desalojou, à tua frente, povos mais numerosos e mais fortes do que tu para te introduzir nas suas terras e dar-tas em herança, como acontece hoje”.

Destarte, J. W. Bowker sugere a hipótese subsequente: o discurso começa “com Dt 4, 37; At 13, 37 estabelece um vínculo com a secção anterior e termina com um texto de Habacuque que visa Dt 4, 32”¹⁴² [“na verdade, interroga os tempos antigos que te precederam, desde o dia em que Deus criou o homem sobre a terra. Pergunta se jamais houve, de uma extremidade à outra do céu, coisa tão extraordinária como esta, ou se jamais se ouviu coisa semelhante”].

¹⁴⁰ Cf. At 9, 20; 13, 5; 13, 14; 14, 1; Mc 1, 21; 6, 2; Mt 4, 23; 9, 35.

¹⁴¹ J. W. Bowker, “Speeches in Acts: A Study in Proem and Yellammedenu form”, *New Testament Studies* 14, nº 1 (outubro 1967): 102. DOI: 10.1017/S002868850001852X.

¹⁴² Bowker, “Speeches in Acts”, 102.

Em suma, este discurso assentaria num *seder* (Dt 4, 25-46), ao passo que as leituras do dia seriam inferidas mediante a presente homília, associada a “uma dúvida razoável”, ainda que este discurso possua uma secção introdutória que “estabelece uma vinculação entre a leitura (*seder*) e o texto proêmio”.¹⁴³ Esta demonstração leva a “uma hipótese inconclusiva, dado que as informações têm de ser deferidas a partir do conteúdo do discurso”. Todavia, os traços estilísticos de homília presentes nos Atos aventam a hipótese, segundo a qual parte “do material usado por Lc teria a sua gênese num contexto de sinagoga”.¹⁴⁴

Daniel Marguerat tende para uma qualificação do discurso, enquanto homília sinagagal. Aduz Marcel Dumais a hipótese deste discurso constituir uma “Midrash-pesher de 2 Sam 7, 6-16, com um reinterpretção do passado à luz da nova situação, a escolha divina de Jesus e a sua ressurreição”.¹⁴⁵ Dumais reconhece em 13, 16b-23 uma paráfrase da promessa divina e o segmento 13, 33-37 uma retoma dos verbos de textos relacionados, acrescentados segundo o princípio de *haruzin*.

Não obstante a inquestionável referência à promessa da descendência, torna-se rebuscado estabelecer uma aproximação veemente com o texto retirado de 2 Samuel, mormente se considerarmos na secção toda 13, 32-37 a ausência do núcleo da promessa, a saber, a referência à descendência eterna e de uma casa para Deus.

Sem prejuízo para a estrutura enunciada anteriormente, discorreremos sobre outras hipóteses de estrutura, assente noutros modelos estilísticos, os quais denotarão a proximidade do texto que temos em mãos e cristalizaremos a estrutura que nos norteará no decurso do nosso estudo.

Lawrence Wills reconheceu, na literatura helenística-judaica e cristã primitiva, um padrão recorrente caracterizado como “uma palavra de exortação”:¹⁴⁶ Wills considera paradigmática a estrutura do sermão missionário de Paulo, em Antioquia da Pisídia, e traça uma padrão argumentativo constituído pelos elementos subsequentes:

a) “exposição a partir de um exemplo, citações bíblicas ou outros indícios oficiais do passado ou do presente (13b-37);

¹⁴³ Bowker, “Speeches in Acts”, 103.

¹⁴⁴ Bowker, “Speeches in Acts”, 111.

¹⁴⁵ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 40.

¹⁴⁶ C. Clifton Black II, “The rhetorical forme of the hellenistic Jewish and early Christian Sermon: a response to Lawrence Wills”, *HTR* 81, nº 1 (1988): 1. Cf. At 13, 15; Heb 13, 12; At 2, 40, 1 Mac 10, 24; 2 Mac 7, 24; 15, 11.

b) conclusão, inferida a partir dos exemplos que evoca as consequências para os ouvintes (13, 38-39);

c) exortação assente na conclusão (13, 40-41)”.¹⁴⁷

Todavia, é oportuno indicar uma refutação a esta estrutura, a partir de um modelo greco-romano. Os antigos manuais de retórica primitiva não parecem desmontar o discurso nas mesmas categorias a que Wils recorre. A secção a qual Wills refere como exemplo, parece congregar três secções diferentes de um discurso clássico:

a) exórdio direto (13, 16b);

b) “narratio (At 13, 17-25): relato da intervenção salvífica de Deus na história israelita. Observamos que dispõe de inúmeros traços indicados por Quintiliano como necessários: “uma declaração de Paulo breve, plausível e viva; o pressuposto da atenção do público e intenção de não só instruir quanto persuadir”.¹⁴⁸ A partir de 13, 26, Paulo parece sintetizar a narrativa da história da salvação, a partir da afirmação de que a mensagem de salvação, com o seu auge em Jesus, foi dirigida a esse grupo de ouvintes.

c) Probatio (13, 27-37): assente numa proposição lúcida, segundo a qual o assunto ignorado pelos habitantes de Jerusalém e seus chefes, foi recuperado com a ressurreição e atestado pelas escrituras. Na perspectiva da retórica clássica, nesta secção constrói-se diligentemente um argumento, ou seja, “um processo de raciocínio que fornece provas, permitindo a inferência de outras e confirma factos incertos através da sua relação com os factos certos”.¹⁴⁹ Cada “argumento introduz-se por uma afirmação tética”¹⁵⁰, onde sobressai a preponderância do nós:

- Argumento I: 13, 26-31, “a nós é que foi dirigida a palavra de salvação” (13, 26). Este argumento debruça-se sobre o Querigma cristológico;

- Argumento II: 13, 32-37, “nós estamos aqui para vos anunciar a Boa-Nova...” (13, 32); “Deus a cumpriu em nosso benefício, para nós, seus filhos” (13, 33). Concentra-se na ressurreição como cumprimento da promessa.

O autor apoia-se em quatro certezas *a priori*, as quais Quintiliano terá conceituado:

¹⁴⁷ Black II, “The rhetorical form of the hellenistic Jewish and early Christian Sermon”, 1-2.

¹⁴⁸ Black II, “The rhetorical form of the hellenistic Jewish and early Christian Sermon”, 9.

¹⁴⁹ Black II, “The rhetorical form of the hellenistic Jewish and early Christian Sermon”, 9.

¹⁵⁰ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 39

1) Percepção pelos sentidos, At 13, 30-31, “durante muitos dias, apareceu aos que tinham subido com Ele da Galileia a Jerusalém, os quais são agora suas testemunhas diante do povo”;

2) Factos assentes em acordos gerais, a providência de Deus, At 13, 32-33, “Deus a cumpriu em nosso benefício”; At 13, 37: “mas aquele que Deus ressuscitou não viu a corrupção”;

3) Questões estabelecidas pela lei, mediante o recurso ostensivo da expressão do cumprimento da lei, (At 13, 27. 29. 33-35);

4) Aspectos admitidos pelas pessoas envolvidas no processo: inocência de Jesus e condenação às mãos de Pilatos (At 13, 28).¹⁵¹

Por fim, o epílogo (At 13, 38-41): Wills assumiu dois aspectos característicos de um epílogo no seio da retórica greco-romana: 0061 conclusão (13, 38-39) e a exortação (13, 40-41). Segundo a análise de Aristóteles, há quatro requisitos para um epílogo:

a) cativar o bom grado do público (13, 38) e desviar o mal-estar contra os seus oponentes (13, 41),

b) expandir os principais factos (13, 38 a, perdão dos pecados),

c) recapitulação da argumentação basilar (13, 38b-39),

d) provocação das emoções dos ouvintes (13, 40-41).¹⁵²

Não obstante um apelo indireto, existe um tom exortativo, forçando-nos a admitir que não se trata de um apelo para a adoção de uma conduta específica, o qual coincidiria com um endereço deliberativo, mas de um endereço epidítico, concentrado no intuito de gerar uma crença nos seus ouvintes.

O julgamento concluído pelos ouvintes afigura-se numa subtilidade de Lucas, por meio de um breve relato, segundo o qual há uma caracterização da disposição do auditório que espelha não só o sucesso do discurso missionário granjeado pelos missionários, quanto assume as qualidades de persuasão do pregador.

Neste sentido, a tese de Wills relativamente ao estilo de palavra de exortação na oratória greco-romana é plausível, todavia Clifton não considera tratar-se de um desvio dos padrões clássicos, contextualizando este discurso missionário no alcance dos conceitos das convenções retóricas contemporâneas ao livro dos Atos.

Christian Dionne aponta um conjunto de aporias a este esquema tradicional da retórica. Se fosse um esquema axiomático, ou seja, evidente por si, haveria unanimidade

¹⁵¹ Cf. Black II, “The rhetorical formo of the hellenistic Jewish and early Christian Sermon”, 9.

¹⁵² Cf. Black II, “The rhetorical formo of the hellenistic Jewish and early Christian Sermon”, 10.

nos exegetas. Todavia, os exegetas que comungam a intuição de um género retórico aplicado a este texto, desafinam no modo de o segmentar e, inclusive, nas categorias da retórica¹⁵³ ou da sua delimitação dentro do discurso.

Aduz-se, ainda, uma dissonância face ao esquema tradicional, na qual “o exórdio liga o discurso à situação concreta do relato”¹⁵⁴ Porém, esta situação não se verifica neste discurso missionário, dado que não se encontra nenhuma situação conflitual a que Paulo possa aludir no exórdio. A sua extensão a 13, 25 é discutível pois, constituiria aproximadamente 1/3 do texto, e assim não corresponderia à necessidade de uma limitação do exordio face ao corpo do texto. Um dos maiores obstáculos na aplicação deste modelo estrutural atém-se à ausência da “*captatio benevolentiae* no início do discurso”,¹⁵⁵ que permitiria a sedução dos ouvintes e, deste modo, torná-los mais recetivos ao conteúdo do discurso. Por conseguinte, explica-se a dificuldade na delimitação textual, segundo os trâmites de um estrutura retórica.

Dibelius identificou, no discurso de Paulo, o padrão dos discursos missionários, segundo um esquema quadríptico, assente no “pressuposto de estarmos diante de um discurso de evangelização predominantemente cristológico”:¹⁵⁶

- “a) Exórdio (13, 14-22);
- b) Kerigma cristológico (13, 23-51);
- c) Testemunho escriturístico (13, 32-37);
- d) Convite ao arrependimento (13, 38-41)”¹⁵⁷

O discurso começa com uma resenha da história da salvação, desde a eleição até ao rei David, que no entender deste autor, corresponde ao início de um sermão, na sinagoga. Contudo, esta perspetiva não considera o facto das referências bíblicas constarem noutros versículos 18. 19. 22. 41.

Daniel Marguerat, Haenchen e Marcel Dumais convergem na configuração de um esquema tríptico:

- “a) Narração: do êxodo a Jesus: At 13, 16 b-25;
- b) Argumento: Jesus ressuscitado, cumprimento da promessa: At 13, 26-37;
- c) Peroração ou epílogo: consequência soteriológica: At 13, 38-41”¹⁵⁸

¹⁵³ Enfocados na retóricas, constatamos as seguintes características: *exordium*; *narratio*; *partitio*; *probatio*, *peroratio*.

¹⁵⁴ Recorde-se esta relação nos dois primeiros discursos missionários.

¹⁵⁵ Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens*, 166.

¹⁵⁶ Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens*, 159.

¹⁵⁷ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 38

¹⁵⁸ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 34.

Segundo esta esquematização, Haenchen e Marcel Dumais definem a) como o tempo dos pais; b) o tempo presente; c) tempo futuro, que exorta à penitência.

Nos dois últimos discursos de Paulo assinalados nos Atos, verificamos um destinatário exclusivamente gentílico, de carisma etnocêntrico, ao passo que, no discurso estudado presentemente, verificamos um destinatário composto por judeus e tementes a Deus. Neste propósito, não nos munimos de um olhar vertido de admiração pelo facto dos múltiplos pontos de contato com os discursos petrinos, os quais afloram um querigma judaico-cristão.¹⁵⁹

Diante de todas estas informações, consideramos, no encaço de Daniel Marguerat, seguir um critério mais formal e seguro, a partir das interpelações feitas aos ouvintes e, por conseguinte, estabelecer um paralelo com o discurso petrino, no Pentecostes:

Atos 2, 14-36	Atos 13, 16-43
Homens da Judeia e habitantes de Jerusalém 2, 14 b	Homens de Israel e Vós tementes a Deus 13, 16 b
Homens de Israel 2, 22	Irmãos, filhos de Abraão e os tementes a Deus 13, 26 a
Irmãos 2, 29	Irmãos 13, 38 a

Parece-nos mais plausível assumirmos a secção 13, 17-23 segundo a categoria de resumo histórico de Israel, cujo paradigma estaria no discurso de Estevão em At 7. Todavia, a nota de contraste referente à relação fidelidade de Deus às promessas – desobediência de Israel ausenta-se do nosso texto.

Marguerat elenca cinco elementos formais comuns, num resumo:

- a) Enunciação de eventos decorridos;
- b) Alcance histórico dos eventos;
- c) Atualização;
- d) Descrição das pessoas dirigida aos ouvintes em sentido gratificante ou controverso;
- e) Resumo no contexto do discurso.¹⁶⁰

A atualização deste discurso assentaria no querigma cristológico (vv. 27-31) que se verte numa bifurcação: oferta do perdão aos crentes (vv. 38-39) ou ameaça final aos

¹⁵⁹ Jürgen Roloff, *Gli Atti degli Apostoli* (Brescia: Paideia Editrice, 2002), 270.

¹⁶⁰ Cf. Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 40.

desdenhosos (vv. 40-41). A seleção dos factos históricos e o modo de figuração no texto obedece à intenção retórica do autor.

Destarte, estabelecemos a seguinte estrutura que nos norteará no decurso do trabalho, concomitante com a estrutura do discurso petrino, para nos dar uma visão sinótica:

	Atos 2, 14-36	Atos 13, 16-43
1ª secção	vv. 14 b-28	vv. 16 b-25
2ª secção	vv. 22-28	vv. 26-37
3ª secção	vv. 29-36	vv. 38-41

Na perspetiva de Jürgen Roloff, não obstante o aprofundamento de um mesmo querigma, não se presta a uma mera mimese do discurso petrino, mas de uma relação temática assente num novo sistema de relações. O querigma cristológico é o núcleo da relação histórico salvífica, todavia nos discursos petrinus primitivos (At 2, 38; 3, 26) inclina-se para o convite ao reconhecimento da ação de Deus em Jesus e a estar recetivo à proposta de conversão. Por seu turno, o discurso paulino judaico-cristão “exorta os ouvintes a reconhecer a ‘obra escatológica’ de Deus no evento crístico, ou seja, a missão aos gentios que celebra a continuidade da ação salvífica de Deus”.¹⁶¹ Retomaremos, no subcapítulo das analepses ad intra, as relações analógicas do texto de At 13, 15-41 com os discursos do ciclo de Pedro.

2.3.2. Análise morfossintática

Se recuarmos ao v. 14, a expressão Ἀντιόχειαν τὴν Πισιδίαν constituiria um indicador geográfico, particularmente de mudança de fronteira sugerido pelo genitivo τὴν Πισιδίαν que assume a função de um complemento determinativo, integrado no complemento circunstancial de lugar donde. Segundo o historiador Estrabão, este local designar-se-ia Antioquia perto da Pisídia.¹⁶²

Situamo-nos diante de uma mudança que configura a ascensão de Paulo ao poder, veiculada pelo nome que classifica este grupo missionário: οἱ περὶ Παῦλον, traduzido pela expressão: “os do grupo de Paulo”. O sintagma περί com o acusativo refere-se a uma

¹⁶¹ Roloff, *Gli Atti degli Apostoli*, 271.

¹⁶² Devemos considerar o vocábulo Πισιδίαν no sentido adjetival? Não temos fundamentos para considerar esta perspetiva de Gerhard Schneider e, portanto, ater-nos-emos à função de complemento determinativo. Cf. Gerhard Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, Vol. 2 (Brescia: Paideia Editrice, 1982), 168.

“construção ática para mencionar a presença de alguém em torno de uma grande personagem”,¹⁶³ que assume uma gradação no decurso do capítulo 13:

13, 2: Barnabé e Saulo;

13, 9: Saulo;

13, 13: os que estão em redor de Paulo.

Constatamos, gramaticalmente, uma gradação referente à presidência do grupo, com Paulo a granjear, paulatinamente, maior relevância, enquanto personagem de grande relevo. O mesmo se constata nas obras de Xenofonte, no emprego desta mesma expressão que se remete, inclusivamente, na ausência física dos companheiros, a qual, na nossa perspectiva avoca a função de enaltecer a presidência paulina.¹⁶⁴

A alusão à entrada imediata na sinagoga querará vincular um pendor catequético ao texto? Se assim for, estaremos diante do *Sitz im leben*, ou seja, do contexto vital deste texto.

Na construção εἰς τὴν συναγωγὴν, a preposição εἰς, articulada com o acusativo, assume a função de complemento circunstancial de lugar para onde, referente à entrada para o serviço sinagoga. Se assumirmos as outras duas pregações de Paulo testemunhadas pelo livro dos Atos (At 9, 20; 13, 5), poderemos constatar a configuração de um padrão.

Em At 13, 15, assinala-se a pretensão de transmitir um objeto da ordem do saber, a partir da expressão λόγος¹⁶⁵ παρακλήσεως, integrada numa oração condicional, enquanto predicativo do sujeito e, por isso, λόγος está no nominativo. Este versículo veicula a singular ocorrência, no quadro dos discursos de evangelização, de uma cláusula condicional, introduzida mediante a partícula condicional εἴ, que conjugada com o modo indicativo forma, dentro dos modos condicionais da gramática grega, o modo real. Este prescreve, na apodosis, λέγετε no modo imperativo, um verbo que visa a assembleia, concretamente Paulo e Barnabé. Neste sentido, o verbo foi conjugado no presente ativo, na segunda pessoa do plural. A partícula εἴ dá aso a um espaço de liberdade, que pode traduzir-se na intenção de quem quiser pronunciar uma palavra de exortação, sem qualquer obrigação implícita. Seguiremos, então, a subseqüente tradução: “Se há em vós uma palavra de exortação para o povo, falai”.¹⁶⁶ C. Burchard pondera a expressão εἴ τις

¹⁶³ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 41.

¹⁶⁴ Cf. Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles* (Filadélfia: Fortress Press, 1963), 103.

¹⁶⁵ Inclui-se nos termos lucanos: logos (13,15.26.44.46.48.49); a ressurreição (13, 30-37); a salvação (13, 23. 26. 38-39. 47).

¹⁶⁶ Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens*, 130.

ἔστιν no sentido de uma sentença interrogativa direta. Contudo, constatamos, na sequência do dito previamente, uma plausibilidade significativa na proposta de uma cláusula condicional.

A construção ἐν exige o dativo ὑμῖν, o qual compreende uma importante nuance, negligenciada pelas traduções: a expressão “dentro de vós” denota o papel profético de Paulo e a presença do Espírito Santo. A palavra de exortação habita em Paulo, o mesmo é fazer referência ao acontecimento de Pentecostes. Podemos concluir que a expressão λόγος παρακλήσεως¹⁶⁷ se aterá ao discurso proferido por Paulo.

Os verbos ἀναστάς, κατασεύσας e εἶπεν (v. 16) correspondem às três atitudes tomadas por Paulo. Os dois primeiros, em virtude da sua correspondência a um participio aoristo, denotam, segundo H. J. Cadbury, uma sequência temporal:¹⁶⁸ tendo-se levantado, acenou com a mão e disse.

Conzelmann considera o vocábulo ἀρχισυνάγωγοι, um emprego lucano, no sentido técnico de “concílio”. Lucas escreve no plural, nomeando assim os chefes da sinagoga,¹⁶⁹ sujeitos da ação que interpelam a assembleia com o verbo no imperativo.

Sintaticamente,¹⁷⁰ estamos inclinados a proceder a uma fração binária da secção cimeira: um extenso período (13, 17-22), dotado de um alinhamento de 12 verbos de ação que têm Deus por sujeito:

Verbos	Tempo, modo e pessoa	Tradução
v. 17 ἐξελέξατο	Aoristo, indicativo médio, 3ª singular	Escolher
v. 17 ὕψωσεν	Aoristo, indicativo ativo, 3ª singular	Exaltar
v. 17 ἐξήγαγεν	Aoristo 2º, indicativo ativo, 3ª singular	Conduzir; levar para
v. 18 ἐτροποφόρησεν	Aoristo, indicativo ativo, 3ª singular	Suportar; acomodar
v. 19 καθελὼν	Aoristo, participio ativo, nominativo, masculino, singular	Destruir; abater
v. 19 Κατεκληρονόμησεν	Aoristo, indicativo ativo, 3ª singular	Repartir como herança; atribuir
vv. 20.21 ἔδωκεν	Aoristo, indicativo ativo, 3ª singular	Dar; conceder

¹⁶⁷ Esta fórmula citada em Heb 13, 12 remete para um género de instrução parenética e exegetica.

¹⁶⁸ Henry J. Cadbury, *The style and literary method of Luke* (Londres: Cambridge Harvard University Press, 1920), 134.

¹⁶⁹ Segundo Conzelmann tratar-se-á de um título honorífico.

¹⁷⁰ Jacques Dupont delimita a secção cimeira a partir de dois testemunhos: o primeiro dado por Deus a favor de David e um segundo da parte de João Batista a favor de Jesus.

v. 22 μεταστήσας	Aoristo, particípio ativo, nominativo masculino singular	Tendo destronado
v. 22 ἤγειρεν	Aoristo, indicativo ativo, 3ª singular	Elevar; erguer
v. 22 Εὑρον	Aoristo, indicativo ativo, 1ª singular	Descobrir, encontrar
v. 22 μαρτυρήσας	Aoristo, particípio ativo, nominativo, masculino, singular	Dar testemunho

Reconhecemos o predomínio da ação de Deus, nesta primeira secção, face aos restantes agentes de ação, a saber, Paulo [v. 16: Ἀναστὰς, aoristo, particípio ativo, nominativo masculino singular; v. 16: Κατασείσας, aoristo, particípio ativo, nominativo masculino singular; v. 16: εἶπεν, aoristo 2º, indicativo ativo, 3ª singular; v. 16: ἀκούσατε, aoristo, imperativo ativo], Pais de Israel [v. 21: ἠτήσαντο, aoristo, indicativo ativo, 3ª plural] e David [v. 22: Ποίησει, futuro, indicativo ativo, 3ª singular]. Segundo Marcel Dumais, Deus, explícita ou implicitamente, está correntemente no horizonte deste discurso dos Atos, enquanto sujeito¹⁷¹ e, por conseguinte, sublinha-se a Sua iniciativa, concretamente nas façanhas históricas da economia salvífica. Observamos a opção recorrente a verbos coordenados, a fim de reduzir a parataxe.

Um segundo período desta secção marca a transição da ação divina para a inclusão de João Batista (13, 23-25). Abrange três sujeitos: Deus, João Batista, os interlocutores de João Batista e Jesus; incorpora uma relação sujeito (Deus) – objeto (Jesus) e uma relação tipológica David – Jesus. Enunciamos, subsequentemente, os verbos presentes neste segundo segmento.

Verbos	Tempo, modo, pessoa	Tradução
v. 23 ἤγαγεν	Aoristo, indicativo ativo, 3ª singular	Conduzir
v. 24 Προκηρύξαντος	Aoristo, particípio ativo, genitivo masculino singular	Anunciar de Antemão
v. 25 ἐπλήρου	Imperfeito, indicativo ativo, 3ª singular	Quase/ prestes a acabar
v. 25 ὑπονοεῖτε	Presente, indicativo ativo, 2ª plural	Julgar
v. 25 εἰμι	Presente, indicativo ativo, 1ª singular	Ser-estar
v. 25 ἰδοὺ	Aoristo, imperativo, ativo	Ver; entender
v. 25 ἔρχεται	Presente, indicativo médio-passivo, 3ª singular	Vir

¹⁷¹ Cf. Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens*, 155.

O verbo κατασεΐσας (v.16) retrata Paulo essencialmente no papel de um retórico grego. O enunciado Ἄνδρες Ἰσραηλῖται (v. 16 a) é um apóstrofe declinado no plural e presume-se que visa os judeus reunidos na sinagoga em questão: οἱ φοβούμενοι τὸν Θεόν (v. 16b) será um aposto da apóstrofe e, por conseguinte, assume o vocativo plural, a que se adenda τὸν Θεόν na função de complemento direto da oração participial. Na visão de Schneider, este modo de falar, assumido por Paulo, denota, de sobremaneira, a presença dos tementes a Deus no serviço sinagoga. Não obstante Lucas se servir desta expressão distintivamente no decurso do livro dos Atos, a aporia arraiga-se na interpretação técnica conferida ao termo θεσσεβεις (בְּשֵׁבַע).¹⁷² O verbo ἀκούσατε (v. 16), conjugado no aoristo imperativo ativo, traduz um apelo explícito aos ouvintes da captação da atenção à pregação que ocorrerá.

O enunciado ὁ Θεὸς τοῦ λαοῦ τούτου Ἰσραὴλ (v. 17) é um tropo frequente da LXX. ὁ Θεός, no nominativo singular, é o sujeito da ação expresso sob a forma verbal ἐξελέξατο. τοῦ λαοῦ τούτου Ἰσραὴλ não aponta para um genitivo de posse, mas para a eleição em vista de uma iniciativa da parte de Deus.

O verbo ὑψωσεν visa o crescimento do povo de Deus, durante a permanência no Egito, e enquadra-se no campo semântico da ressurreição. Lucas delinea uma referência ao gesto de elevação de Deus, associado à ressurreição, a fim de preparar os ouvintes para a história da elevação de Cristo, em ordem a estabelecer uma concatenação.

O enunciado μετὰ βραχίονος ὑψηλοῦ (v. 17b) faz alusão a uma “fórmula deuteronomista à exceção do verbo ὑψωσεν”.¹⁷³ A preposição μετὰ requer, neste contexto, o genitivo βραχίονος ὑψηλοῦ no sentido de assumir a função de um complemento circunstancial de meio.

A construção ὡς τεσσαρακονταετῆ χρόνον (v. 18) configura uma expressão temporal,¹⁷⁴ no sentido de “aproximadamente” e confere uma amplitude de crescimento. A qualificação dos numerais, mediante o uso ὡς, sustenta uma idiossincrasia vincadamente lucana.¹⁷⁵ A preposição ὡς remete para o acusativo τεσσαρακονταετῆ χρόνον, todavia vulgarmente empregue com nomes de pessoas. A aceção textual do verbo ἐτροποφόρησεν (v. 18) revela-se uma *lectio difficilior potior*: será ἐτροποφόρησεν na

¹⁷² Estrabão demonstrou a ausência de um correlato hebraico para o vocábulo φοβούμενοι. Cf. C. K. Barrett, *Acts 1-14*, vol. 1 (Edimburgo: T&T Clark, 1994), 630.

¹⁷³ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 44.

¹⁷⁴ Segundo Bruce Metzenger, a questão ὡς situa-se na compreensão da plausibilidade da aplicação do uso convencional desta partícula a um número exato neste contexto concreto. Algumas variantes textuais omitem esta partícula, devido a julgarem-na desnecessária ao sentido da frase.

¹⁷⁵ Cf. Barrett, *Acts 1-14*, 630.

lógica de sustentar os caminhos do povo de Israel ou ἐτροφοφόρησεν, considerado na linha de cuidar ou alimentar? Não obstante a diferença nos parecer irrisória, presumindo-se uma troca entre π e φ, em consequência da eufonia, calcula-se a impossibilidade da raiz “ἐτροπ derivar foneticamente de ἐτροφ”.¹⁷⁶ Nesta articulação construtiva, sustentamos a propensão dos escritores para a confusão e equivalência das duas formas verbais. Segundo R. P. Gordon, estaremos diante de uma influência targúmica.

A conjunção copulativa καί (v. 19) estabelece uma parataxe entre os vv. 18-20¹⁷⁷ e confere-lhe o nexos preservado pelo autor. Não é habitual o recurso ao verbo καθαίρειν para se evocar a destruição dos povos de Canaã e, neste contexto, assume uma conotação temporal. O verbo κατεκληρονόμησεν (v. 19) provém do léxico dos LXX e, em termos de versão, varia entre “atribuir em herança” ou “receber em herança”. R. Pervo aferirá, em grau hipotético, a inclusão da raiz κληρονόμ por efeito da “incompreensão do sentido ergativo”.¹⁷⁸ O sintagma τὴν γῆν αὐτῶν (v.19) reflete um “pensamento original lucano [todavia a referência do pronome demonstrativo αὐτῶν, dotado da função de complemento determinativo] não é clarificada pela estrutura frásica”.¹⁷⁹

A opção pelo dativo ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πενήκοντα (v. 20) no intuito de exprimir o complemento circunstancial durante quanto tempo suscita surpresa, pois previa-se, neste enquadramento, o acusativo. Barret infere a possibilidade da influência do ablativo latino, neste caso reportado. O arco temporal de 450 anos sugere uma adição às notas dos livro dos Juízes. O vocábulo κριτῶς, declinado no acusativo plural, cristaliza a tradução dos LXX para o livro supramencionado. Estamos diante da única referência ao tempo dos juízes, no seio do corpus neotestamentário. A ausência do artigo imprime um aprimorar estilístico.

A crase κἀκεῖθεν (v. 21) deriva da contração da conjunção καὶ com o advérbio ἐκεῖθεν. Habitualmente consistiria num advérbio de lugar, todavia assume neste versículo uma conotação temporal. Depreendemos, posteriormente, uma peculiaridade na construção do verbo ἠτήσαντο. Comumente, adota-se a voz ativa nas petições a Deus, porém, nesta circunstância, o recurso à voz média repercutirá, no texto, um eventual “pedido feito a Samuel”.¹⁸⁰ Lucas, neste versículo, recorre à forma não flexionada do

¹⁷⁶ Barrett, *Acts 1-14*, 632. A mesma variante surge em Dt 1, 31.

¹⁷⁷ A ligação ao v. 20 dispõe-se afetada pelas variantes textuais, as quais omitem o καί, porventura, devido à haplografia.

¹⁷⁸ Richard I. Pervo, *Acts* (Minneapolis, Fortress Press, 2009), 328.

¹⁷⁹ Barrett, *Acts 1-14*, 633.

¹⁸⁰ Barrett, *Acts 1-14*, 635.

nome próprio Σαούλ. O sintagma ἐκ φυλῆς Βενιαμίν (v. 21) visa uma circunstância de origem, relacionada com Σαούλ.

A ligação μεταστήσας αὐτόν (v. 22) sugere o desagrado contra Saul. A ocorrência do verbo μεθιστάνω sugere, então, um sentido demissionário. A seleção do vocabulário assinala a linha mestra da releitura histórica lucana: os verbos ἐγείρω (v. 22) e ἀνίστημι, vinculado a υψόω (v. 17) transmitem a ideia de “despertar”. Por conseguinte, admitimos a presença de uma ambivalência semântica, pela qual o leitor alimenta, no seu horizonte hermenêutico, a ideia da ressurreição. Assistimos, portanto, à preparação para a referência ao evento pascal, abordado na secção subsequente.

A duplicação do pronome demonstrativo αὐτοῖς (vv. 21. 22) remete para a “ação de Deus em favor de Israel”.¹⁸¹ Evidenciamos uma particularidade, na construção εἰς βασιλέα. A preposição εἰς exprime, no seu uso incoativo, um sentido de destino e, destarte, não consideraremos um hebraísmo. Contudo, a frequência deste predicado, na língua hebraica, denota uma incontestável influência semita.¹⁸²

Os verbos consequentes εἶπεν (v. 22a) e μαρτυρήσας (v. 22b) assumem o mesmo tempo verbal aoristo e, recorrendo ao sentido textual, constatamos, uma concomitância temporal, porquanto, Deus uma vez que falou, tornou-se testemunha de David¹⁸³ ou pronunciou um testemunho sobre David. Nestes versículos, inclui-se uma cláusula relativa, inaugurada pelo respetivo pronome relativo ὃς (v. 22), no dativo singular, em força do seu antecedente ὁ Θεός (v. 21). Por seu turno, a referida oração introduz as citações escriturísticas indiretas exploradas, ulteriormente, neste estudo¹⁸⁴. O neutro θελήματα, declinado no plural, é incomum, no corpus neotestamentário. A oração relativa ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου, anexada ao antecedente ἄνδρα, permite uma tradução harmoniosa. A construção τοῦ Ἰησοῦ constitui um genitivo partitivo e, destarte, remete para o filho de Jessé.

O v. 23 retoma o cerne do discurso, a ação salvífica de Deus, o qual novamente recupera a função sintática de sujeito ativo. O autor alude a David, mediante o “pronome demonstrativo enfático τούτου”.¹⁸⁵ A preposição ἀπό, construída com o genitivo τοῦ

¹⁸¹ Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, 174 nota 56.

¹⁸² Cf. Barrett, *Acts 1-14*, 635.

¹⁸³ Barret inclina-se para esta interpretação.

¹⁸⁴ Haenchen aferirá tratar-se de uma citação mista ou composta. O autor intentaria conceder a forma de um discurso direto, mediante o recurso à 1ª pessoa. O sintagma καὶ εἶπεν, μαρτυρήσας corresponderia a uma fórmula introdutória de uma citação explícita. Não obstante a hipótese aventada, percebe-se uma amálgama de citações indiretas.

¹⁸⁵ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 45.

σπέρματος, configura um complemento circunstancial de origem, enxertada no tom enfático, da semente dele. Em certo sentido, podemos aferir a hipótese de uma inclusão entre o v. 23 e o v. 17, mediante o verbo ἄγω, o qual ditará a condução do povo de Israel e de Jesus, enquadrados na chave da iniciativa divina. O dativo σωτήρα Ἰησοῦν, integrados no predicado correspondente ao verbo transitivo ἤγαγεν, traduz-se pela condução de alguém. O substantivo σωτήρα define, por antonomásia, Jesus, segundo o entendimento lucano. Relativamente ao vocábulo κατ'ἐπαγγελίαν, corresponde a uma crase entre a preposição κατά e o substantivo ἐπαγγελίαν, em acusativo, exigido pela preposição e alude à promessa.

A construção πρὸ προσώπου (v. 24) remonta ao hebraico, vinculado ao sentido “anterior à vinda de alguém”.¹⁸⁶ O influxo do grego dos LXX é inconfundível e reportar-se-á ao grego coloquial da diáspora. O valor temporal desta construção reflete uma aplicação imprecisa do grego dos LXX e, inclusive, surpreende quanto à opção de articulação com o substantivo εισόδου (v. 24), pois supunha-se a expressão πρὸ προσώπου κυρίου. O particípio προκηρύξαντος é um *hápax legómenon* neotestamentário, assumindo a função de um particípio absoluto e, destarte, declinado no genitivo. O prefixo do particípio está em vista de πρὸ...αὐτοῦ. A subsequente construção βάπτισμα μετανοίας manifesta um complemento direto e refere, de modo inaugural nos Atos, a alusão ao batismo penitencial de João. O adjetivo παντὶ apresenta-se, no versículo, em tom enfático e correspondente a todo o povo de Israel.

A expressão ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον (13, 25), mediante o recurso ao tempo verbal imperfeito do indicativo, determina, textualmente, o “fim do ministério de João Batista”.¹⁸⁷ O uso metafórico de δρόμον determina a saída de curso de João Batista.

A clausula Τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι? (v. 25) foi alvo de algumas interpretações. Uma primeira leitura circunscreve-se a Τί ἐμὲ (v. 25), onde algumas variantes textuais preferem τινά μὲ. Todavia, dificilmente se fundamentará a evolução do pronome de masculino para neutro. Por sua vez, os tradutores tendem a adotar uma técnica helénica¹⁸⁸, segundo a qual trocam o pronome interrogativo por um pronome relativo. Não obstante esta opção dos intérpretes textuais, privilegiamos a cláusula interrogativa direta, porquanto consideramos a preservação de um tom deliberativo e inquisitivo relativamente ao

¹⁸⁶ Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, 176.

¹⁸⁷ Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, 175.

¹⁸⁸ Os tradutores adotam uma técnica presente já nas obras de Platão ou Sófocles.

messianismo, em João Batista.¹⁸⁹ A fórmula ἔρχεται μετ' ἐμὲ (v. 25) orienta o leitor para uma antecipação daquele que virá, indicado pela preposição μετά.

O sintagma ὁ λόγος τῆς σωτηρίας (v. 26) retoma o v. 23, posteriormente interrompido devido à inserção de João Batista. Segundo Conzelmann, trata-se, neste caso, do querigma e, portanto, de uma retoma literária.¹⁹⁰ Assim, recuperamos do v. 15 a expressão λόγος παρακλήσεως, para assinalar a sua passagem para λόγος...σωτηρίας.¹⁹¹

O v. 26 é inaugurado mediante uma longa apóstrofe que identifica os destinatários do discurso: Ἄνδρες, ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραὰμ, καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν Θεόν. O genitivo γένους Ἀβραὰμ assume a função de complemento determinativo. O pronome pessoal ἡμῖν exerce um tom enfático, o qual nos indica a abertura de uma nova secção. Por sua vez, associará os dois grupos recetores da mensagem de salvação. Contrastante ao v. 16, a expressão ἐν ὑμῖν (v. 26) surge entre o artigo e o participio.

O verbo ἐξαπεστάλη (v. 26) manifesta-se estranho neste contexto. Noutros casos, nos Atos, faz-se acompanhado de um substantivo que indica uma personagem *in concretum*.¹⁹² Todavia, porquanto estamos na presença de um aoristo indicativo passivo referente a uma ação passada, poderemos identificar a palavra enviada como Jesus Cristo, a partir de onde Deus anuncia o Evangelho. Esta leitura cristológica é apoiada pela aproximação verbal entre 13, 23 (σωτήρα Ἰησοῦν) e 13, 26 (λόγος τῆς σωτηρίας). A forma verbal passiva permite-nos antever a presença de um “passivo teológico que tem Deus por sujeito de ação”.¹⁹³

A partícula γὰρ (v. 27) concentra diferentes leituras. Se Daniel Marguerat interpreta no sentido de contraste entre “a ação humana que o matou e a ação de Deus que o ressuscitou dos mortos”,¹⁹⁴ segundo o que entende tratar-se de um esquema querigmático primitivo, sustentado noutros episódios dos Atos; Hans Conzelmann privilegia a função transitória da partícula, porquanto indica o motivo pela qual a salvação pode agora ser proclamada.¹⁹⁵ O verbo ἐπλήρωσαν, conjugado no aoristo plural, refere os perpetradores da condenação de Jesus: οἱ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν (v. 27a). A expressão τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν (v. 27b) indica a mensagem dos

¹⁸⁹ Cf. Barrett, *Acts 1-14*, 638.

¹⁹⁰ Cf. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 105.

¹⁹¹ Cf. Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 45.

¹⁹² Cf. At 7,2; 9, 30; 11, 22.

¹⁹³ Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens*, 199. Artur Weiser sustenta uma posição semelhante, ressaltando a iniciativa divina na missão.

¹⁹⁴ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 47. Cf. 2,23-24; 3,13-15; 4,10; 5,30-31; 10,39-40

¹⁹⁵ Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 105.

profetas ignorada. Trata-se da causa do cumprimento das Escrituras e, por isso, complemento direto do verbo ἐπλήρωσαν. Barrett sustenta um uso invulgar do termo φωνή, quando comparado com At 12, 22.¹⁹⁶ A preposição κατὰ acompanhado do acusativo πάν σαββατον assume um sentido distributivo.

Lucas estabelece um paralelismo antitético entre ἀναγινωσκομένης e ἀγνοήσαντες, dotado da intenção de acentuar ao leitor o contraste entre a leitura das profecias lidas todos os sábados e a ignorância que imperava. O vocábulo κρίναντες (v. 27) articulado entre dois participios, alude ao julgamento judaico e remete para o v. 28.

O autor terá pensado um sentido mais mordaz¹⁹⁷ para o verbo εὐρόντες (v. 28).¹⁹⁸ Assume um participio de circunstância causal que o vincula ao verbo ἠτήσαντο (v. 28),¹⁹⁹ o qual requer uma oração completiva, cujo núcleo é o infinitivo ἀναιρεθῆναι (v. 28). O substantivo αἰτίαν, complemento direto da oração participial causal, situa-se reiteradamente num discurso forense, do qual “αἰτίαν θανάτου é a causa capitalis”,²⁰⁰ sem indícios probatórios. A solicitação da morte efetua-se em termos cruéis, através do verbo ἀναιρέω, com a aceção de o fazer desaparecer.

O v. 29 introduz uma cláusula temporal, mediante a conjunção Ὡς, adscrita ao modo indicativo do verbo ἐτέλεσαν. Este verbo está vinculado ao sentido prático da Escritura (γεγραμμένα) e associado ao adjetivo πάντα.²⁰¹ A construção περὶ αὐτοῦ reporta um complemento circunstancial de assunto e remete para o testemunho escriturístico restrito a Jesus. O termo verbal καθελόντες desvela-se lucano e assume um sentido diferente do v. 19, enquanto deposição da cruz. Por conseguinte, os verbos supramencionados compartilham o mesmo sujeito subentendido, os inimigos de Jesus.

Se nos recordarmos do evangelho lucano, o sujeito do participio καθελών seria José de Arimateia. A forma plural (v. 29: καθελόντες) deixa transparecer, segundo Conzelmann e Haenchen, uma forma abreviada do discurso. Lucas esperaria do leitor a recordação dos eventos narrados no Evangelho e optaria por uma generalização ao serviço do argumento paulino, segundo o qual seriam os habitantes de Jerusalém e os seus chefes,

¹⁹⁶ Cf. Barrett, *Acts 1-14*, 640.

¹⁹⁷ Cf. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 105.

¹⁹⁸ Barret atribui-lhe um sentido concessivo, o qual Conzelmann considera desajustado do tom intenso lucano.

¹⁹⁹ R. Pervo considera que o recurso ao verbo αἰτέω para requerer uma monarquia e, posteriormente, a condenação de Jesus poderá induzir-nos a conotá-lo negativamente. Não obstante esta asserção, o discurso não procede a uma condenação da monarquia.

²⁰⁰ Barrett, *Acts 1-14*, 640.

²⁰¹ Cf. Lc 2, 39; 18, 31; 7, 27; 18, 31.

os artífices de todo o evento.²⁰² Constatamos, ulteriormente, que o verbo τίθημι (v. 29) assume, exclusivamente neste versículo, o sentido de sepultura de Jesus.

A partícula adversativa δὲ (v. 30) traduz uma resposta de Deus à ação humana. Prestamo-nos diante do núcleo do discurso incidente na ressurreição. Assiste-se a uma mudança do sujeito de ação assumida por Deus relativamente ao versículo subsequente (ὁ Θεός). Este discurso vincula a ressurreição à iniciativa de Deus e, conseqüentemente o pronome pessoal αὐτὸν referente a Jesus corresponde ao objeto da ação de Deus (ἤγειρεν). Para assinalar a ressurreição, Lucas prefere preponderantemente nos discursos o verbo εγείρω comparativamente a ανίστημι. Todavia, nas quatro referências efetuadas ao evento neste discurso, esta desproporção não se aplica.

O evento referido pela expressão ὃς ὄφθη ἐπὶ ἡμέρας (13, 31) corresponde ao evento assinalado em 1, 3 (δι' ἡμερῶν). Presume-se o sentido adverbial da preposição δία relativo a um período específico. Sem embargo, a dita preposição subsequente a um aoristo (ὄφθη) sugere um sentido de fim e, destarte, ter-se-á optado pela escolha de uma preposição menos ambígua (ἐπὶ acompanhada por um acusativo corresponde ao complemento circunstancial durante quanto tempo).²⁰³ O verbo ὄφθη²⁰⁴ (v. 31) sintetiza um conjunto de aparições classificadas de eventos de manifestação e abrange, na função de núcleo de predicado, τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ, enquanto seu complemento indireto, que aponta para o critério determinante do conceito de testemunha de 1, 21. O autor preferiu o modo passivo quanto à referência das manifestações do ressuscitado.

Concentremo-nos, agora, no verbo συναναβᾶσιν derivado de ἀναβαίνω. Trata-se de um verbo comumente reservado para se referir a viagens orientadas à capital.²⁰⁵ Assim, as testemunhas foram aquelas que acompanharam Jesus, desde a Galileia (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας) para Jerusalém (εἰς Ἱερουσαλήμ). Situamo-nos, deste modo, na secção evangélica da subida para Jerusalém. O advérbio de tempo νῦν (v. 31) sugere a substituição das Escrituras pelo testemunho dos discípulos.²⁰⁶ A formulação πρὸς τὸν λαόν (v. 31)²⁰⁷ contrastará com πρὸς πάντας ἀνθρώπους (22, 15), correspondente à vocação paulina.²⁰⁸

²⁰² Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*, 2, 48.

²⁰³ Cf. Barrett, *Acts 1-14*, 644.

²⁰⁴ Sugerimos a categorização do verbo na linha de uma palavra temática.

²⁰⁵ Cf. Barrett, *Acts 1-14*, 644.

²⁰⁶ Em 13, 31, μάρτυρες substitui o texto sagrado [13, 22 μαρτυρέω].

²⁰⁷ Reflete uma circunstância de lugar para onde.

²⁰⁸ Cf. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, 178, nota 95.

O pronome enfático ἡμεῖς (v. 32) determina uma distinção entre as testemunhas oculares, porquanto estas personagens referem a boa nova desse evento testemunhado. O antecedente pronominal será Paulo e Barnabé, cuja pregação assenta na mensagem apostólica. Excepcionalmente verificamos a ocorrência do verbo εὐαγγελιζόμεθα, construído com um duplo acusativo, as pessoas evangelizadas [ὑμᾶς] e a promessa (τὴν ἐπαγγελίαν). A preposição πρὸς, adscrita ao acusativo, remete para a dinâmica descendente da promessa e a iniciativa divina e, destarte, consideraremos um complemento circunstancial de lugar para onde. O anúncio efetuado garante a vinculação entre o nós, sujeito, e o vós.

A conjunção ὅτι (v. 33) inaugura o conteúdo da boa nova, vinculante de um movimento causal associado à promessa (τὴν ἐπαγγελίαν). Estamos, agora, diante de uma aporia textual. Conzelmann atesta uma versão corrompida do texto, inapta para a tradução na versão presente, sem qualquer fundamento textual.²⁰⁹ Todavia, assumiremos a tradução para nós, seus filhos, considerando a adução hipotética do pronome pessoal αὐτῶν.

O verbo ἐκπεπλήρωκεν reporta um “*hápax legomenon* neotestamentário”.²¹⁰ O verbo πληρῶω aparece associado, em 13, 27, aos sofrimentos de Jesus impingidos pelos habitantes de Jerusalém e seus chefes e, por seu turno, em 13, 33, o sujeito de ação é Deus, pese o objeto conservar-se. Não nos confrontamos com incoerências teológicas, mas deparamo-nos com um paralelismo antitético, ou seja, uma ação oposta perpetrada por duas personagens principais. Assim, “a rejeição e morte de um lado e, a ressurreição, por outro, são duas faces da mesma realidade a cumprir”.²¹¹ A conjugação do verbo mencionado no tempo perfeito visa uma ação perpetrada no passado, cujos efeitos perduram no presente. Falamos, deste modo, da consumação da palavra de salvação no evento pascal, enquanto culminar de um longo processo de preparação, no decurso da economia da salvação, ressaltada a relevância do evento mediante a quádrupla repetição do evento ressurrecional, numa ínfima extensão do texto.

²⁰⁹A tradução para nos nossos filhos [τοῖς τέκνοις ἡμῶν] é impossível. A indução do αὐτῶν no enquadramento do texto não nos permite ir além da mera conjectura. Cf. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 105. Se concebermos a inscrição textual τοῖς τέκνοις ἡμῶν adscrita a ἀναστήσας teremos o significado, segundo o qual Deus levantou no sentido de transportá-lo para o palco histórico. Equivalentes construções surgem no evangelho lucano: Lc 1, 69 (ἤγειρεν... ἡμῶν); 3, 22 (ὑμῖν... ἀναστήσει) que poderão atestar uma hipotética construção similar neste caso. Todavia, na ausência de certezas relativamente ao texto original, estaremos, no tocante a este assunto, munidos de uma perspectiva enviesada.

²¹⁰ Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, 179 nota 96.

²¹¹ Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens*, 222.

A expressão ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται, τῷ δευτέρῳ registra um aspeto único do NT, a saber, a “indicação de uma referência exata a um salmo”.²¹² A indicação ἐν τῷ ψαλμῷ não está alheia a dúvidas despertadas pela opção textual de algumas variantes, na referência ao salmo primeiro. Esta dissonância dever-se-á à combinação dos dois primeiros salmos num único, vinculante de uma tradição primitiva e indiciada em textos rabínicos e patrísticos.²¹³ O termo γέγραπται torna-se comum na prescrição das referências às “aparições de Jesus conforme as profecias veterotestamentárias”.²¹⁴

O sintagma Υἱός μου (v. 33) correlata-se a um predicativo do sujeito σύ, procedido do verbo copulativo εἰμί. A expressão ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (v. 33) corresponde a uma sentença coordenada assindética que assume a relação Deus, sujeito ativo, e Jesus, objeto da ação. A relação Υἱός μου, enquanto complemento determinativo manifesta, por antonomásia, o título cristológico de “Filho de Deus”, o qual, na perspectiva de Harold Stauffer Bender, corresponde ao sentido messiânico de Filho de Deus e, destarte, o verbo γεγέννηκά correlacionar-se-á ao verbo ἀναστήσας (v. 33).²¹⁵ Se conservarmos o sentido metafórico de γεγέννηκά, praticado na relação de Deus com David, ser-nos-á apropriado aplicar semelhante metáfora à relação com Jesus, todavia numa distinta aceção. Porquanto coube a David a sua filiação decorrente da sua entronização, em Jesus compreende-se a ressurreição na perspectiva “de uma geração para a vida nova”.²¹⁶ A vinculação entre a ressurreição e o reconhecimento da filiação divina não configurará uma idiosincrasia lucana, mas remontará a uma tradição pré-paulina.²¹⁷

A conjunção causal Ὅτι (v. 34) retoma o sentido precedentemente aventado e visa o v. 34b, introdutivo da citação de Is 55, 3, antecedida do verbo εἶρηκεν, conjugado no perfeito do indicativo, e refrator dos seus efeitos ao tempo presente. O adjetivo τὰ πιστά é um aposto correspondente ao correlato τὰ ὅσα Δαυὶδ e classifica-as como confiáveis, no sentido primário de πιστός, aplicado noutros contextos do NT a pessoas ou à palavra.²¹⁸ O pronome ὑμῶν manifesta o destinatário do objeto de ação do verbo δώσω,

²¹² Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 48.

²¹³ Segundo os dados concedidos por Pervo, o manuscrito grego mais antigo lê o termo saltério de modo a harmonizar as variantes. Estas seriam, posteriormente, correções do que se viria a tornar a enumeração padrão adotada.

²¹⁴ Barrett, *Acts 1-14*, 646.

²¹⁵ Cf. Barrett, *Acts 1-14*, 646. Em certo sentido, podemos referir a efetivação de uma aproximação temática extensível aos verbos ἠγειρεν (v. 22), ἠγάγεν (v. 23) e ἀναστήσας (v. 33), pois as duas personagens foram suscitadas por Deus.

²¹⁶ Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens*, 222.

²¹⁷ Cf. Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 49.

²¹⁸ Cf. Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 49.

referente aos beneficiários da promessa de salvação, ou seja, a casa de Israel.²¹⁹ A conjugação verbal no futuro aponta para uma promessa de Deus no passado e a expectativa do seu cumprimento. A clarificação da aceção da expressão τὰ ὅσια Δαυιδ, perspetivada pelo autor, está reservada para o versículo subsequente.²²⁰ Por fim, o advérbio οὕτως (v. 34) estabelece uma correlação entre o tema da ressurreição e a citação do presente versículo.

Constatamos duas correspondências entre as citações dos vv. 34-35: δώσω (v. 34), δώσεις (v. 35); τὰ ὅσια (v. 34), τὸν Ὅσιόν (v. 35).²²¹ O v. 35 ²²² dota-se de um certo sentido explicativo, em virtude de uma empenhada vertente cristológica. A conjunção διότι desenvolve uma correlação entre os vv. 34-35. Ernst Haenchen encerra este correlato, no sentido de διά τοῦτο. O substantivo διαφθοράν retoma o v. 34a e enquadra-se numa oração completiva infinitiva (ἰδεῖν) exigida pelo verbo δίδωμι. Face ao versículo supramencionado, verificamos uma referência de menor precisão indicada pelo complemento circunstancial de lugar onde ἐν ἑτέρῳ.

A sentença do v. 36 transpõe alguns resquícios de ambiguidade, relativamente às conexões frásicas. O dativo τῇ βουλῇ estará ligado a ὑπηρετήσας e o dativo γενεᾷ ἀκοιμήθῃ; ambos os dativos dependeriam de ὑπηρετήσας ou, por fim, a inversão da primeira hipótese aventada?²²³ A hipótese mais crível será a segunda proposta e enveredará por um sentido mais explicativo. O verbo ἀκοιμήθῃ adota-se, nos Atos, para os bons homens e assume a conceção da reunião com os seus antepassados no sepulcro²²⁴, num verdadeiro eufemismo. Independentemente da opção hermenêutica, a conclusão é transversal: David era mortal²²⁵ e levar-nos-á a inferir a hipótese da evocação de Jesus.²²⁶

²¹⁹ Confrontemos com o sintagma τοῖς τέκνοις [αὐτῶν], ἡμῶν. Ambos correspondem aos destinatários da promessa divina. A interpretação: “não permitirá que o seu santo veja a corrupção e, por isso, concedeu-lhe a promessa feita a David” é inadequada decorrente da impossibilidade de se considerar o plural neutro como um indivíduo único, a saber, Jesus. Assim, hipoteticamente tentará referir-se ao povo de Israel ou à geração cristã. As coisas santas remeter-se à promessa feita a David. Deus é uma espécie de intermediário entre David e o povo. Salienta-se a relação privilegiada de David com Deus, já conhecida desde o v. 22.

²²⁰ O leitor dever-se-á recordar do argumento petrino dado para esse efeito [2, 24-32; 2, 27].

²²¹ Varia da 1ª para a 2ª pessoa do singular e do plural neutro para o singular neutro. Segundo a tradição, os salmos teriam por autor David e, destarte, a conjugação do verbo na 2ª pessoa denota o facto de David se estar a pronunciar sobre si. Na perspetiva de P.W. Walaskay encontramos uma dupla limitação em David relativamente ao incumprimento da obra e ao seu corpo, o qual conheceu a corrupção. Destarte, a escritura fará alusão a um descendente de David. A aproximação semântica denota a ressurreição e a não decomposição no sentido da realização das coisas santas de David.

²²² Só conseguimos assumir a alusão a David mediante uma leitura conjunta da citação sálmica com At 2, 25-28.

²²³ Cf. Barrett, *Acts 1-14*, 649. As traduções constituíram diferentes versões consoante a hipótese optada.

²²⁴ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ (v. 36 b).

²²⁵ εἶδεν διαφθοράν (v. 36 c).

²²⁶ Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 106.

A ligação *ιδία γενεᾶ* manifesta um dativo de interesse²²⁷, em favor da sua geração contemporânea. O elemento central ressaltado da citação aparenta deslocar-se para a antítese entre a decomposição de David e a salvaguarda de Jesus, mediante o sóbrio esquema *μὲν* (v. 36) - *δὲ* (v. 37). A ideia fundamental ressaltada do discurso concentra-se na ressurreição de Jesus, uma novidade soteriológica, e secundariza a não decomposição. A figura de David surge como um fator de unidade entre as duas primeiras secções do discurso e os dois discursos programáticos nos Atos: o petrino, no Pentecostes e o paulino, em Antioquia da Pisídia.

O v. 38 configura uma mudança de acentuação. Do passado predominante visa-se, agora, o tempo presente. O enunciado *γνωστὸν ἔστω* (v. 38a) veicula uma marca lucana,²²⁸ que implica os ouvintes. A apóstrofe *ὑμῖν ἄνδρες, ἀδελφοί* inaugura o apelo à penitência dirigido a todos.²²⁹ O sintagma *ἄφεςις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται* corresponde a uma construção lucana, sobretudo a partir do emprego do verbo *καταγγέλλεται*, recorrente nas pregações dentro dos Atos. O duplo *οὖν* (13, 38a.40a) traça uma aproximação ao plano das consequências enunciadas. A conjunção causal *ὅτι* irrompe o “conteúdo da mensagem proclamada”.²³⁰ A fórmula enfática *διὰ τούτου*²³¹ (v. 38) identifica um complemento circunstancial de meio e remete para o ressuscitado, enquanto seu antecedente. O conceito de *ἄφεςις* traça uma linha de continuidade com a mensagem de João Batista.

As fórmulas *διὰ τούτου* (v. 38) e *ἐν τούτῳ* (v. 39) estabelecem os “limites de duas orações coordenadas”,²³² constituindo-se enunciados paralelos. Assim, o registo *ἐν τούτῳ* assume, de modo semelhante, um valor enfático. Todavia, detetamos alguma imprecisão na definição da sua função frásica, se ligado ao participio substantivado *πιστεύων* ou ao verbo *δικαιοῦται*.²³³ Não obstante, Schneider afere em Lucas uma indistinção entre “o

²²⁷ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 50.

²²⁸ Cf. 2, 14; 4, 10; 28, 28.

²²⁹ Saliente-se a gradual universalização do discurso, por fim, sem quaisquer distinções. Cf. Pervo, p. 339

²³⁰ Barrett, *Acts 1-14*, 650.

²³¹ Uma conexão desajustada, segundo Barret, pois não estará correlacionado com a fórmula *ἄφεςις ἁμαρτιῶν* na perspectiva de Schneider. Dionne prefere estabelecer uma relação direta entre os verbos e Cristo, mediante as preposições *διὰ* (v. 38) e *ἐν* (v. 39). Pervo diverge da perspectiva anterior e julga que Lucas não abordaria Jesus na forma de um meio de obtenção do perdão, mas no sentido dos anúncio do perdão.

²³² Pervo, *Acts*, 340.

²³³ Cf. Barrett, *Acts 1-14*, 652. Dependente da opção do intérprete são assumíveis dois sentidos: todos os que acreditam nele são justificados [vinculado a *πιστεύων*] ou todos os que acreditam são justificados nele [opção *δικαιοῦται*]. Na perspectiva de Barret, a primeira opção é mais conivente com o estilo lucano.

perdão ou o ser justificados”.²³⁴ O recurso à preposição ἀπό ²³⁵não confere um sentido forense ao verbo δικαιούται. Constatamos a clarividência de uma antítese entre a lei de Moisés e Cristo através dos enunciados ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι (v. 39 a) - ἐν τούτῳ [...] δικαιούνται (v. 39 b).²³⁶

Desloquemos, agora, o olhar para a voz verbal. Os vocábulos καταγγέλλεται (v. 38) e δικαιούνται (v. 39), conjugados na voz passiva, indicam que, no primeiro caso, o “perdão dos pecados é o objeto do anúncio” e, no segundo, expressa o contraste entre o anúncio e a justificação”.²³⁷

A construção βλέπετε, seguida de μὴ (v. 40), é rara nos escritos lucanos e a inscrição τὸ εἰρημένον assume um predicativo do sujeito, decorrente do verbo ἐπέλθη (v. 40). O complemento circunstancial de lugar onde ἐν τοῖς προφήταις (v. 40), no plural, indica a coleção de livros do qual a citação foi retirada.

O imperativo Ἴδετε assume um apelo à atenção dos ouvintes. Verificamos a existência de uma hápax neotestamentário no substantivo καταφρονηταί que assume o sentido de desprezar ou considerar nulo.²³⁸ O verbo ἀφανίσθητε²³⁹ que assume uma polissemia e talvez vise um conflito implícito entre o pregador e os ouvintes. Retoma-se a temática da obra de 13, 2, no v. 40 (ἔργον), em forma de inclusão, a fim de recordar a percepção de Deus nos seus enviados. Por fim, assinalamos um contraste entre o particípio substantivado πιστεύων (v. 39) e a construção frásica οὐ μὴ πιστεύσητε (v. 41) e um paralelismo antitético que subdivide esta última secção: promessa (vv. 38-39) – advertência (vv. 40-41).

2.3.3. Analepses ad intra e ad extra

A afinidade entre o discurso petrino e o paulino declara uma preocupação lucana de continuidade entre as duas mensagens: “enunciação do querigma cristológico 13, 27 e 2, 22; 13, 28 e 2, 23; 13, 30 e 2, 24; argumento bíblico sobre a ressurreição: 13, 35 e 2, 25. 27; 13, 36 e 2, 29; 13, 37 e 2, 31; filiação davídica (13, 23 e 2, 30)”.²⁴⁰ Sustentamos,

²³⁴ Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, 183 nota 24.

²³⁵ Assume a função de complemento agente da passiva, cujo núcleo é o verbo ἠδυνήθητε, seguido de uma oração completiva infinitiva [δικαιωθῆναι].

²³⁶ Cf. Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 51.

²³⁷ Cf. Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens*, 242.

²³⁸ Cf. Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 53.

²³⁹ No prisma de Jacques Dupont, o imperativo recordará a ameaça de At 3, 23 e não constituirá uma ameaça direta de Paulo aos ouvintes.

²⁴⁰ Marguerat, *Gli Atti degli apostoli*. 2, 37.

de igual modo, uma aproximação ao discurso petrino de At 3, nas seguintes temáticas: “a culpa dos judeus e a sua ignorância sobre a identidade de Jesus (3, 13. 17; 13, 27); inocência de Jesus (At 3, 14; 13, 28); cumprimento das Escrituras (3, 18; 13, 27b); Deus ressuscitou Cristo (3, 15b; 13, 30) e os apóstolos como testemunhas da ressurreição (3, 15c; 13, 31)”.²⁴¹

Vislumbramos na cena inaugural da missão paulina²⁴² uma reminiscência da cena inaugural do ministério de Jesus, nas seguintes categorias: “o mesmo convite a pregar (Lc 4, 17; At 13, 15); o recurso às Escrituras (Lc 4, 18-19); At 13, 17-41); anúncio do cumprimento das Escrituras (Lc 4, 21; At 13, 23.27.32-33); efeitos sobre os ouvintes semelhantes: primeira reação positiva ou neutra (Lc 4, 22; At 13, 42-43)”.²⁴³ Todavia, o processo de síncri se suscitou uma diferença substancial, porquanto Jesus esclarece a sua vinda teologicamente, ao passo que Paulo dá testemunho daquele que o enviou.

Observamos, agora, em 13, 15, a mesma dinâmica vislumbrada na cena do cego Elimas: no momento inicial, Paulo e Barnabé são os destinatários da ação e o procônsul Sérgio Paulo incita-os à compreensão da palavra e, assim, opera-se uma tergiversação de papéis que os transpõe, enquanto “destinatários responsáveis pela transmissão”.²⁴⁴

Particularmente, o verbo ἀκούσατε (v. 16), no sentido apelativo, aproxima-se do Shemá Israel.²⁴⁵ Se transcorrermos para o v. 18, sugere-se uma comparação com Ex 16, 35 e Dt 1, 31. Descobrimos no verbo προποφορεῖν uma tradução da LXX face ao hebraico נשׂב, no sentido de “suportar”,²⁴⁶ verificado em 2 Mac 7, 27. No subsequente versículo, comparamos os dados facultados com as passagens de Dt 7, 1 e Js 14, 1-2. Os 450 anos aventados pelo v. 20 são de uma interpretação ardilosa. A data equacionada corresponde ao texto hebraico transparente em 1 Sm 4, 18, todavia o texto dos Atos terá recorrido a outra fonte.

O tema verbal ἤγειρεν (v. 22) orienta-nos para a leitura de 1 Sm 16, 12-13. O motivo do anúncio de David assenta numa fórmula que recorda o Sl 89, 20; 1 Sm 13, 13

²⁴¹ G. J. Steyn, “Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum” (Tese de doutoramento, universidade Pretória, 1993, 158, handle/2263/26766.

²⁴² O parecer de Marcel Dumais traça uma correspondência entre a primeira secção desta perícopa e a promessa davídica, inclinando-se para uma paráfrase de 2 Sm 7, 6-9.

²⁴³ Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli*. 2, 37.

²⁴⁴ Dionne, *L'Évangile aux Juifs et aux païens*, 128.

²⁴⁵ Cf. Dt 6, 4. A cena corresponde ao culto judaico praticado no séc. I, onde se procede à recitação de Shemá e da oração das bênçãos presentes no Sidur.

²⁴⁶ Cf. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 104.

e Is 44, 28.²⁴⁷ O v. 13, 22b abrangerá uma compilação de citações, particularmente o Sl 88, 21 e Is 44, 28.²⁴⁸ Adiante, o recurso do pronome enfático *Τούτου* prescreve-nos a leitura de At 7, 35-38. O v. 24 assume uma marca de Lucas em linguagem e conteúdo, quando se abstém da informação relativamente ao batismo de Jesus, do mesmo modo que Lc 1, 21-22.

O pronome *ἡμῶν* (v. 26) permite formar um constaste face a “*ὑμῶν* (para vós) de 2, 39 e *ὑμεῖς*, 3, 25-26”.²⁴⁹ A palavra de Salvação, no presente capítulo, assume a conotação de uma palavra vivificante e, destarte, recorda-nos o Sl 107, 20. O v. 31 comporta um alcance analéptico, na medida em que implica a leitura dos capítulos precedentes, quanto à temática do testemunho.

Os vv. 32-33 envolvem um conjunto de três citações inextricavelmente interpretadas e compartilham o mesmo argumento que abarca uma tríplice temática: cumprimento da promessa mediante a ressurreição de Jesus (v. 33b), fundamentado no Sl 2, 3 (v. 33c)²⁵⁰ ou Lc 3, 22, respeitante à temática da filiação divina, o qual, por conseguinte, não verá a corrupção, atestado por Is 55, 3 (v. 34), correspondente a uma afirmação positiva, e o Sl 15, 10 (v. 35).²⁵¹ O salmo desobscurece o sentido da citação de Isaías tocante à ressurreição e assume um sentido complementar.²⁵²

A expressão “ver”, no sentido de sofrer, aponta ao Sl 15 e At 13, 35. Subsequentemente, verificamos uma aproximação da fórmula *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* com a escola paulina (Cl 1, 14; Ef 1, 17).

Por fim, elencamos a citação de Hab 1, 5, que, não obstante a elisão de parte da citação, acentua a ameaça. A justaposição com At 3, 23 denota as implicações da destruição sugerida e permite-nos supor a compreensão de Lucas da expressão “nos vossos dias” de 3, 24, do mesmo modo que o enunciado no oráculo de Habacuque. Estes

²⁴⁷ Cf. Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli*, 2, 37. Lucas aduz a filiação davídica. Posteriormente, a descendência davídica de Jesus atestará a sua dignidade messiânica e convergirá com a promessa do oráculo de Nathan (2 Sm 7, 12-16).

²⁴⁸ F.F. Bruce sustentará a sentença que “fará toda a minha vontade” (v. 13, 22 b) no sentido de uma paráfrase do Targum de Jonatã, “segundo o seu próprio coração”. Perspetiva uma compilação veiculada numa tradição de testemunho conhecida por Paulo, Lucas e Clemente de Roma.

²⁴⁹ Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 105.

²⁵⁰ Este versículo completa as informações veiculadas em 13, 17.

²⁵¹ Daniel Marguerat sugere a correlação das duas citações mediante regra exegética rabínica do *gezera Shawa*.

²⁵² Cf. Dionne, *L'Evangile aux Juifs et aux païens*, 237.

dias anunciado pelos profetas afetos ao futuro, convertem-se, agora, no presente para os ouvintes.²⁵³

²⁵³ Jacques Dupont, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2015), 112.

3. Da incursão histórica à leitura teológica

Procederemos, de imediato, a uma abordagem teológica do texto que nos dedicamos a estudar a fim de nos permitir aprofundar o discurso nos seus múltiplos matizes, segundo um olhar lucano. Questionamo-nos, previamente, quanto ao tratamento e arranjo dos materiais protagonizado pelo autor do livro em questão. Por conseguinte, recuperamos o dogma de Tucídides, o qual fórmula o método de recuperação dos discursos históricos, por onde se conserva o sentido geral das palavras proferidos no hipotético discurso, de modo a referir o pretendido para cada situação.²⁵⁴ O autor demonstra uma significativa diligência na recomposição da arte oratória,²⁵⁵ ao passo que a linguagem assumida corresponde aos destinatários a que se dirigem os discursos. Neste sentido, a tradição assumiu-os nos contornos de um resumo efetivo da pregação apostólica, em ordem a se recuperar os conteúdos das suas mensagens.

A relativa uniformidade na mensagem dos discursos missionários induz a conclusão de que a pregação cristã da Igreja nascente fora agregada sinteticamente, sob uma única manta,²⁵⁶ que Lucas convenientemente tece sob o artifício literário da repetição²⁵⁷, em função de acentuar o significado dos conteúdos deliberados. Esta técnica destina-se a sintetizar o essencial do material, em constante mutabilidade, e a deixar a impressão do que Paulo afirma quanto ao querigma, em 1 Cor 15, 1. A harmonia atinente tanto à estrutura quanto ao conteúdo assume-se notável, na medida em que se arroga uma prática habitual hodierna ao autor, que consta o paradigma segundo o qual o evangelho se deveria pregar. Se considerarmos a ausência de distinção entre os destinatários, ou seja,

²⁵⁴ Os discursos são reconstruídos segundo uma linguagem aplicada pelos pregadores a que se atribuíram, se se confrontasse com o assunto em questão. Assim, a reconstrução radica no conveniente ao contexto retórico abordado.

²⁵⁵ As técnicas apostas fazem transparecer que o destinatário do livro dos Atos não corresponde às comunidades cristãs, em circunstâncias humildes, admitido já no prólogo que nota o aspeto do autor calcular contabilizar entre os leitores, as pessoas culturalmente instruídas, sejam ou não aderentes à fé, habituados a um prólogo semelhante nas obras da sua predileção. Acrescenta-se, ainda, o facto das práticas técnicas emprestadas da historiografia antiga serem unicamente apreciadas por quem está acostumado à leitura de livros históricos. Concorre, efetivamente, a essa perspetiva a significativa volatilidade estilística, visto que o texto não se destina a ser lido pelas comunidades que vivem o acontecimento. Assim, os leitores sejam introduzidos na devida compreensão do conteúdo de caráter histórico, assente no depoimento das testemunhas oculares e, destarte, fidedigno.

²⁵⁶ Ainda que disposto na boca de diferentes personagens, segue um mesmo padrão.

²⁵⁷ Recorde-se o padrão estrutural aficcionado aos discursos missionários lucanos, a saber, introdução da situação sentida no momento, querigma cristológico (2, 22-24; 3, 13-15; 5, 30.31; 10, 36-42; 13, 23-25), geralmente acompanhado da ênfase relativo ao testemunho dos discípulos (2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39.41; 13, 31), ao qual se enxerta evidências veterotestamentárias (2, 25-31; 3, 22-26; 10, 43; 13, 32-37) e uma exortação ao arrependimento (2, 38; 3, 17-20; 5, 31; 10, 43; 13, 38-41). A consensualidade em matérias como o testemunho levanta a questão se o autor usufruiria de algum esquema escrito.

judeus e gentios, e os pregadores concluímos que o esquema-padrão vinculado não fora concebido em função de uma audiência *in concretum*.

Se tivermos em consideração a mestria abrangia nos discursos, constatamos que se trata de metanarrativas, ou seja, uma narrativa no seio de outra, porquanto consente às personagens a interpretação dos factos narrados, os quais consumam a interpretação narrativa e iluminam o leitor. Adem-se o facto de a cada personagem lhe competir uma teologia adequada à situação concreta, decorrente da preocupação de assignar maior plausibilidade ao texto, segundo o princípio da prosopopeia, técnica mediante a qual se produz um discurso na perspectiva de uma personagem histórica, adaptado a um auditório específico.²⁵⁸ Oportunamente a temática lucana não assume displicência e opta pela historiografia judaica que se presta a narrar o modo de Deus intervir na história, em favor do seu povo e, assim, protagoniza uma leitura crente da história, na perspectiva de um tempo que pertence a Deus, no sentido de uma história confessional.²⁵⁹

Constatamos, em certo sentido, que Lucas planeou contar a história da génese da Igreja nascente, em vista de delinear a condução da comunidade cristã, mediante a ação de Deus, no seio da história da salvação. A nossa investigação teológica não deve resvalar para uma restrição a um esquema histórico hegeliano, em vista de uma síntese de duas tendências sobrepostas: a petrina e a paulina. A contextualização de Tendenzkritik permitiu a compreensão da obra lucana e a identificação da identidade do cristianismo, apontando ao autor, o empenho na articulação de valores concorrentes, no seio da comunidade.²⁶⁰ Não obstante esta fecunda contribuição, a suspeita relativa à fiabilidade histórica compromete uma consideração autêntica das informações veiculadas.²⁶¹

²⁵⁸ Cf. Daniel Marguerat, *The first Christian Historian* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 18.

²⁵⁹ Confrontados com a dependência do autor face a textos antigos, diverge da historiografia antiga, porquanto não tenciona transmitir um momento histórico ou uma sabedoria para circunstâncias futuras, todavia o Evangelho.

²⁶⁰ Baur considera a estrutura dos Atos uma transformação intencional da verdade histórica em vista de uma tendência específica refêem de uma tendência teológica. Assevera, juntamente com a escola de Tubinga, uma tendência de conciliação nos Atos que sustenta uma síntese hegeliana entre o judaísmo e o verdadeiro paulinismo. Mais provocativo, Franz Overbeck considera uma falácia, na escala da história mundial, porquanto Lucas confundiu história e ficção. Ernst Haenchen prefere uma tendência edificante.

²⁶¹ J. G. Eichhorn esforçou-se na determinação da autenticidade dos discursos, onde aborda o conteúdo e estilo literário dos discursos selecionados. Schneckenburger consente a fidedignidade do labor histórico lucano, todavia diante da uniformidade dos conteúdos e estilo extraído dos discursos, define-os tacitamente uma composição lucana, destina a dar amostras da pregação cristã primitiva, no intuito de enfatizar a veracidade da proclamação querigmática de Jesus como Cristo, tanto para os cristãos quanto para os gentios. E. Zeller sustenta que o livro dos Atos não se constitui um labor fidedigno, conquanto os discursos refletem uma produção lucana, ocasionalmente dispostos na narrativa, vinculados a uma recordação dos eventos ou episódios forjados pelo autor. Na mesma linha, F. Overbeck's recusa que os discursos contenham sinais de uma fonte histórica credível. Adolf Jülicher, representante de uma síntese do consenso da escola alemã, arroga, segundo o princípio de Tucídides, uma invenção do autor. Por seu turno, E. Meyer, apólogo

Se nos adentramos na noção de historiografia, aprofundamos o seu sentido, na senda de Paul Ricoeur que traça uma profícua distinção entre a história documental e a história poética, cuja verdade se assume a partir da interpretação do passado e da potencialidade aberta à comunidade de autocompreensão no presente, reescrito em narrativas fundantes.²⁶² Destarte, o reconhecimento da dimensão poética assume uma relevância significativa, uma vez que convalida a expressão simbólica de um texto e resgata o historiador de complexos totalitários historiográficos rígidos.

Enfocados particularmente no texto em investigação, admitimos um vínculo ao género poético, atestado a partir da constante ênfase à intervenção de Deus que salva ou consola o seu povo e, desta forma, o braço poderoso de Deus assume-se o agente principal, cujo Espírito Santo conduz as “testemunhas da Palavra”.²⁶³ Desta feita, a poética irrompe na demonstração da condução divina da história, não segundo o intuito de uma mimese, senão de uma reconstrução criativa das informações. A renúncia a uma historiografia de factos brutos avoca uma marca da sabedoria lucana, cuja verdade do seu labor histórico se determina a partir do objeto poético, enquanto leitura da história fundante da Igreja que arroga uma expressão linguística.

A articulação lucana de conjugar o que lhe foi transmitido e o que experimentou pessoalmente unifica-se e ilumina-se mediante os discursos. Estes permitem instruir a orientação dos eventos, dotados de antemão de um aspeto teológico que confirma o caminho traçado pelo evangelho, de acordo com o plano de Deus, os quais incluem as próprias reflexões de Lucas, sem, todavia, se excluir a hipótese de que contenham, ainda que de modo trabalhado, a intenção original do locutor.²⁶⁴ Destarte, anui-nos asseverar que fez “histórias a partir de história”.²⁶⁵ O autor não aspira a uma imparcialidade, posto

do valor histórico, consente que os discursos da primeira parte dos Atos constituem uma composição livre. J. Moffat atenta que os discursos talvez representem a pregação primitiva judeo-cristã, decorrente do sentido histórico do autor que adota os métodos da historiografia antiga. Os estudos da afinidade dos Atos, relativamente à historiografia greco-romana, definem-se a partir de Cadbury e Dibelius, os quais manifestaram que os discursos foram considerados pelos historiadores como um complemento da ação, em ordem a dar conhecimento do pleno do plano narrativo. Sustenta que o foco de Lucas consiste na instrução e proclamação da mensagem de salvação e, de modo inerente, mostrar ao leitor que a ação de separação do judaísmo revela um ato de Deus.

A preocupação relativa à questão da tradição histórica promoveu uma restrição categorial, enquanto um artífice literário (G.H.R. Horsley), convenção histórica (Van Unnik) e artífice teológico (M. Dibelius), segundo o qual se produz o discurso em vista de um tema teológico. Estas interpretações constam incompletas, já que não definem o sentido que os discursos conferem ao livro como um todo e, portanto, parece prepor-se uma interpretação de génese holística. Desta forma, averba-se que o estudo dos discursos, de modo isolado, transforma o livro dos Atos numa amálgama de episódios.

²⁶² Marguerat, *The first Christian Historian*, 8.

²⁶³ Marguerat, *The first Christian Historian*, 10.

²⁶⁴ Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (Mifflintown: Sigler Press, 1999), 106.

²⁶⁵ Marguerat, *The first Christian Historian*, 15.

que evidencia a defesa de uma causa e, ilustrados na sua atitude, observamos que Lucas faz do relato da história simultaneamente uma pregação.²⁶⁶

Não nos impressiona que, na perspectiva de um autor bíblico, a leitura da história configure um propósito edificante e que assuma um papel catequético. A preocupação com a *dispositio* do texto concretiza-se na diligente construção textual, segundo um harmónico arranjo dos acontecimentos, iluminados tanto quanto possível, na medida que cria um imagem nos leitores, a qual mediada pela palavra torna o evento visível. Uma leitura atenta do livro dos Atos calcula uma comunidade de leitura que envolve seja o narrador seja o leitor, porquanto a narrativa seguida irrompe no seio de um relacionamento composto de uma fé comum nos eventos salvíficos a que se adem a adesão a uma tradição concreta.

As palavras do pregador são transmitidas a nós, os leitores, como se fossemos seus contemporâneos e o seu conteúdo consiste na mensagem cristã que identifica as ideias do cristianismo e a justificação da conversão dos gentios, enquanto uma tarefa ordenada por Deus. Se atendermos ao modo como Lucas goza da sua liberdade de composição, compreendemos que os discursos missionários não se transmitem como parte da história, todavia na condição de uma proclamação viva e uma exortação.

3. 1. Uma perspectiva da história da salvação

O núcleo da teologia lucana assume a “noção de Deus como o Deus de Israel, o Deus deste povo, Israel (Lc 1, 68; 20, 37; At 13, 17), o Deus dos nossos Pais (At 3, 13; 5, 30), constituídos antepassados de Israel”.²⁶⁷ São títulos que demonstram o poder de Deus sobre a história, identificado na ação de condução da história de Israel, a qual constitui uma figuração da poética narrativa lucana. Assim, a história de Deus assume-se essencialmente na sua história com Israel, enquanto oportunidade de encontro entre Deus e a humanidade.

A escolha decisiva de Israel para seu povo constitui a demonstração da fidelidade, misericórdia e paciência de Deus que age não obstante o pecado do povo, que havia rejeitado o salvador que lhes enviou. A resposta à infidelidade faz-se mediante a reiteração de novas promessas ao povo e a sua orientação para a salvação. A história

²⁶⁶ Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 151.

²⁶⁷ Jacob Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 18.

primitiva de Israel cinge-se *conditio sine qua non* na afirmação de que o evento de Jesus e da Igreja foram da autoria do Deus de Israel. Por conseguinte, a Igreja considera-se o único povo de Deus, chamado Israel, afigurando-se, conseqüentemente, a necessidade de mostrar, a partir de uma fórmula lucana, que “Deus tem um povo, esse povo tem uma história com Deus e ainda subsiste como povo de Deus”.²⁶⁸

A conjectura de exclusividade, enquanto único povo, avoca-se na temática da eleição de Deus que os habilita a constituir-se o único povo com o direito de ser Igreja. Manifesta, por isso, pela singularidade da sua história contrastante a de outros povos, porquanto só Israel invoca uma história onde Deus age e continua a agir, cuja chave exegética visa a ressurreição de Cristo. Assistimos a um esforço lucano contínuo de reflexão dos sinais que manifestam a continuidade da história da salvação, seja de ordem geográfica seja de ordem pessoal.²⁶⁹

O texto sob investigação forma uma premissa para a Igreja, no sentido de uma fase primitiva e integrante da história da Igreja que prossegue a história de Israel, porquanto o Deus de Jesus não é outro senão o Deus dos patriarcas (3, 13; 7, 2-50; 13, 17-26; 22, 3; 24, 14; 26, 6-8; 28, 17). A urgência desta conotação torna-se necessária no decurso dos problemas de identidade suportados nas comunidades lucanas. Numa análise sintética à secção cimeira do nosso discurso, constatamos que a ação de Deus rege-se a partir da fidelidade, paciência e graça, porquanto Deus não rejeita Israel, não obstante o seu pecado, antes o converte no seu povo eleito para a salvação.²⁷⁰ Assim, Lucas assume-se pioneiro neotestamentário, quando se torna o único autor a relatar o modo como o Deus de Israel se torna o Deus de todos.

A primeira secção confere ao discurso missionário de Antioquia da Pisídia um caráter de inovação relativamente a este género de discurso orientado à instrução e proclamação da palavra de salvação. Se nos confrontarmos com o texto, indiciamos que a mencionada secção não se articula ao conteúdo missionário, porquanto se dedica à investigação da história de Israel. À imagem de Paulo, qualquer orador judeu legitimado poderia exortar a assembleia, segundo estes trâmites. Os primeiros versos admitem uma ligação à situação descrita que avocam o modo de compreensão da secção que se segue, a qual forma o introito do sermão pregado na sinagoga que confere uma palavra de exortação, correspondente, efetivamente, à conduta que o judeu deveria exercer em

²⁶⁸ Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, 23.

²⁶⁹ Invocamos os modelos de Pedro e Paulo, segundo um processo de síncrize.

²⁷⁰ O ponto fulcral funda-se precisamente na fidelidade e graça de Deus plasmadas nos vv. 17-25.

semelhantes circunstâncias. A plácida abertura intensificará o efeito da nova proclamação que Paulo imediatamente inclui na referência davídica (v. 23). Assim, a elementar vitrine da história de Israel reserva-se a recordar a memória da prática do discurso de instrução nas sinagogas e prepara o trajeto para a compreensão do discurso de Estevão, o qual, de modo semelhante, envolve um relato da história de Israel (7, 2-34), onde Moisés, rejeitado pelos israelitas, foi enviado por Deus como portador da mensagem de salvação (vv. 35-43).

O pecado vinculado à rejeição israelita agudiza-se desde que a mensagem cristã representa o cumprimento da esperança de Israel. A verba-se segundo a convicção de que o Deus que os israelitas devem servir é Aquele que os cristãos agora proclamam, nomeadamente, o Deus veterotestamentário que se revela em Jesus Cristo,²⁷¹ que aponta o caminho delineado pelo Evangelho e conduz as testemunhas da palavra, segundo a sua providência divina. Destarte, avoca-se uma acentuada relevância às palavras do Ressuscitado, as quais assumem um significado literário na estrutura do livro virada para uma progressiva universalização da mensagem de salvação.

3. 2. A história de Israel no contexto da economia salvífica

Procederemos, diretamente, ao estudo dos acontecimentos evocados nos vv. 17-23 que aludem diretamente à história de Israel, versados em Gn, Ex 6, Dt 1 e 7; Jos 14-17; 1 Sm 7-10 e 2 Sm 7 e 22. O mesmo esforço de síntese da história de Israel desde *πατέρας ἡμῶν* a *Δαυὶδ* torna-se foco de atenção do Sl 77, o qual censura a conduta de Israel face à narrativa do procedimento fiel e autoritário de Deus para com eles. O relato da história promovido por Paulo confere-se de modo mais breve do que o Salmo referido, todavia mais detalhado.

A história faz-se inaugurar com a alusão à atividade de Deus, comum ao introito de outros discursos (7, 2), a qual impressiona nos vv. 17-23, em função da irrupção de Deus como a figura preponderante na história.²⁷² O verbo *ἐξελέξατο* sinaliza a escolha divina e associa-se ao verbo *ὕψω*, engrandecer, ambos referentes a um ato de Deus em benefício do povo de Israel, durante a sua permanência no Egito. Concentrar-nos-emos, agora, neste dado em particular.

²⁷¹ Cf. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 174.

²⁷² Cf. Marion L. Soards, *The speeches in Acts: their content, context, and concerns* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994), 82.

As narrações egípcias não alvitram testemunhos diretos da presença de Israel no Egito, credibilizando-se *a priori* a tradição bíblica, que recorda uma escravidão infame, da qual só o poder de Deus consegue libertá-los. Não obstante as incógnitas condições de habitação, seriam tratados de modo socialmente inferior, nomeadamente segundo a nomenclatura “hebreus” (Ex 1, 19; 2, 7.11.13). A palavra configurava-se um sinónimo de estrangeiro, encontrando-se obrigados a aceitar toda a espécie de trabalhos em benefício do Estado.

Os factos certificam a afirmação da tradição referente à severidade dos trabalhos efetuados, concretamente a afirmação de Ex 1, 11, a qual informa a imposição de trabalhos forçados na construção das cidades Pitom e Ramsés, a primeira situada a oeste do lago Timsá, a segunda, antiga capital dos hicsos, Avaris, reconstruída e elevada a capital na regência dos faraós Setis e Ramsés. No reinado de Horemheb (1336-1306 a. C.), celebraram-se os quatrocentos anos da fundação da cidade, contudo, olvida-se a vinculação deste aspeto aos quatrocentos e trinta anos relativos à permanência de Israel no Egito (cfr. Ex 12, 40).²⁷³ Não obstante, o facto mencionado em Nm 13, 22 referente à construção da cidade de Hebrom, sete anos antes de Ramsés, induz à percepção de que a permanência dos judeus seria contemporânea a este evento. De qualquer forma, aparentemente não se parece contestar a tradição da escravidão no Egito.

Retratamos, assim, o panorama da realidade componente da libertação do Egito. Subsistia nos israelitas a crença de que só a intervenção de Deus os conseguia resgatar do jugo egípcio.²⁷⁴ Prontamente se identifica, nos israelitas coagidos pela fome e votados ao esclavagismo, a aspiração a recuperar a antiga liberdade. Do mesmo modo se compreende que os egípcios, perante uma intensa fase de construção, estivessem relutantes a abdicar desta mão de obra.²⁷⁵

Israel recorda sistematicamente o êxodo como acontecimento que providenciou a sua existência como povo. Desde o princípio, assume-se o núcleo da sua confissão de fé atestado nos antigos hinos (Ex 15, 1-8), credos (Dt 6, 20-25; 26, 5-10; Js 24, 2-3) e textos remanescentes que remontam ao período mais primitivo da história de Israel. Uma crença intensamente arraigada que só se consegue explicar se se admitir que Israel abandonou o

²⁷³ Confronte-se a informação vinculada em Ex 12, 40 com a passagem do Gn 15, 13, a qual evidencia uma disparidade numérica de trinta anos correspondente ao período de permanência no Egito.

²⁷⁴ Martín Noth, *Historia de Israel* (Barcelona: Ediciones Garriga, 1966), 114.

²⁷⁵ A passagem de Ex 14, 15 parece conservar resquícios de uma antiga narração afeta à fuga dos israelitas contra a veividade egípcia. Dentro deste contexto, a tradição histórica do AT associa o costume da oferta do sacrifício da Páscoa para a proteção das primeiras crias à história do sacrifício do primogénito egípcio e às pragas.

Egito no período em questão, mediante admiráveis acontecimentos que condescende uma marca permanente na sua memória histórica.

O relato bíblico faz alusão à tentativa de fuga hebraica, ulteriormente encurralados entre o mar e as hostes egípcias que impediam a sua passagem. A salvação sucedera-se quando um vento secou as águas e lhes assentiu a passagem (Ex 14, 21-27), ao passo que os perseguidores sucumbiram e, conseqüentemente, se afogaram. Conforme a indicação primitiva transparente no hino manifesto em Ex 15, 21, o “facto principal consiste na ação de Yhwh que precipitou o mar sobre os carros egípcios”.²⁷⁶ Os evadidos, repentinamente libertos de um perigo que se afigurava inevitável, convenceram-se de que Deus agiu em seu respalde, com recurso a uma demonstração dinâmica que marcou com o seu selo a libertação.

O texto javista de Ex 14, 21 concorre a esta perspectiva, do qual o irromper de uma coluna de fumo e fogo, constituída a primeira proteção dos israelitas (14, 19-20), e a aparição de Yhwh inclui-se a tradição do Sinai. Posteriormente, magnificou-se o acontecimento ponderado no código sacerdotal de Ex 14, de acordo com o qual o mar foi cruzado em função de um caminho seco, enquanto as águas formavam duas muralhas, à direita e à esquerda (14, 22), que soçobraram imediatamente sobre os assediadores. O evento em si, recordado na medida de um ato inesperado e poderoso, reveste-se de mistério. A profissão de fé num Deus que se revelou manifestamente no resgate do Egito transformou-se no património comum de todo o Israel e no fundamento da sua fé.

A datação do êxodo encontra-se estreitamente vinculada aos termos da conquista da Palestina. A tradição bíblica faculta que decorreram quatrocentos e oitenta anos desde o êxodo até ao quarto ano do reino de Salomão e, assim, situa o facto no séc. XV. É, todavia, uma perspectiva abandonada. A data corresponderá a um número perfeito para abranger doze gerações, dado que se assume o quarenta como o número aplicado a uma geração, conforme o hábito dos fenícios e cartaginenses. Se a destruição de inúmeras cidades da Palestina, nos finais do séc. XIII, corresponderia à conquista da Palestina, a saída do Egito ter-se-ia efetuado na geração anterior. Além disso, o contato com os povos edomitas e moabitas (Nm 20-21) impede-nos de alvitrar uma data precedente ao séc. XIII.

A história prossegue de modo célere do deserto para David, donde se sublinha a autoridade de Deus. Tanto no discurso de Estevão (7, 36) quanto no v. 18, ocorrem afirmações relativas a Deus e a Israel, no deserto. Enquanto o discurso de Estevão alude

²⁷⁶ Noth, *Historia de Israel*, 116.

à apostasia israelita, o discurso em estudo faz-lhe uma breve alusão e relata meramente que Deus tolerou a ofensa do povo (ἐτροποφόρησεν).

A reconstrução da passagem de Israel assume-se uma tarefa a resvalar para a impossibilidade, uma vez que os sucessos israelitas seriam indubitavelmente mais complexos do que os aventados pela tradição bíblica. Todavia, dificilmente se questiona que foi “neste período donde Israel recebeu a sua fé identitária que os constituía enquanto povo”.²⁷⁷ Presumivelmente, a tradição bíblica combina as tradições afetas a alguns grupos que saíram do Egito.²⁷⁸ Não figuram motivos para questionar que foi no Sinai que Israel recebeu a Lei e estabeleceu a aliança que o constituiu como povo, segundo a unânime tradição bíblica que recorda as origens de Israel, no deserto.²⁷⁹ Nos textos mais primitivos (cântico de Débora, Jz 5, 4), estes acontecimentos parecem estar associados à travessia para a terra prometida. Contudo, dado o desfazamento de mais de um século entre os acontecimentos vividos e o texto, questiona-se se a tradição do êxodo e do Sinai teriam existido, num dado momento, desligadas entre si. Quanto a esta questão, pondera-se plausivelmente que o grupo protagonista no êxodo foi o mesmo que suspendeu a marcha no Sinai e retomou o caminho para a terra prometida.²⁸⁰

Indubitavelmente, a tradição do Sinai, única em conteúdo e sem precedente na história das religiões, assenta num determinado facto histórico. Este acontecimento vela-se de mistério e torna-se impossível esclarecer as suas circunstâncias históricas, devido concretamente ao facto de que, desde a sua gênese, a tradição constituiu-se independente, em função da festa durante a qual as tribos celebravam a renovação da aliança. Do mesmo modo, avoca-se a incapacidade de situar o lugar onde se sucederam estes eventos, porquanto o relato do Pentateuco alude ao Sinai, ao passo que a tradição deuteronomista prefere o Horeb.

²⁷⁷ John Bright, *La história de Israel* (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2003), 175.

²⁷⁸ A passagem de Ex 15, 22 sugere que Israel dirigiu-se para Cadés, ao passo que o incidente das codornizes (Nm 11, 31) indica um caminho ao longo da costa mediterrânica, onde frequentemente se avistam estas aves. Outras tradições referem que o Sinai se situa a uma distância considerável de Cadés (Nm 32, 2-49; Dt 1-2).

²⁷⁹ Nos textos mais primitivos, que assumem uma tradição assente em factos históricos, Yhwh define-se como “Aquele do Sinai” (Jz 5, 4; Sl 68, 8; Dt 33, 2). Alguns textos antigos dissociam o êxodo do Sinai (Dt 6, 20-25; 26, 5-10; Js 24, 2-13). Discute-se se os diversos acontecimentos resultariam de uma ulterior reelaboração factual.

²⁸⁰ No Pentateuco, os acontecimentos alvejam-se consecutivamente sem transição, inclusive a coluna de fumo e de fogo do Sinai aparece antes da salvação no mar (Ex 13, 21-22). Na tradição mais antiga, não se alimentava uma ligação entre os acontecimentos e só quando se alargou a narração foi possível reunir as tradições referentes à pré-história de Israel, incorporados como unidade. O único vínculo consiste no facto dos antepassados participarem em ambos os acontecimentos.

As circunstâncias históricas da peregrinação ao Sinai e o ato da divina revelação permanecem questionáveis. Posto que o sistema tribal se estruturou posteriormente, o Israel que compareceu não era equivalente ao que se estabeleceu ulteriormente na Palestina. Assim, aquiesce-nos afirmar que Deus se manifestou a alguns clãs, os quais se incorporaram às tribos de Israel. O acontecimento afetou com tal magnitude o conjunto das tribos que se converteu num elemento central da tradição israelita comum. O único indício histórico de que dispomos ergue-se no testemunho renovado do rito religioso da revelação divina aos clãs que chegaram em peregrinação ao Sinai. Se a oportunidade foi suscitada por uma peregrinação, o lugar constituir-se-ia uma montanha sagrada onde já se efetuaría o culto.²⁸¹

Efetivamente, o núcleo da tradição assumida funda-se num facto histórico, ainda que vago. Reconhece-se que estas tradições integram um conjunto maior, incorporadas na grande unidade de Israel que considera Yhwh como o seu Deus. Tacitamente, o Deus que se revelou no Sinai foi o mesmo que manifestou o seu poder na libertação do Egito. Quando Israel se constituiu numa liga sagrada de doze tribos, reconheceu Yhwh como o Deus de Israel e, plausivelmente, as diferentes tradições ter-se-ão unido, formando a plasmação do passado comum de Israel.²⁸²

Posteriormente, o relato da dádiva da terra configura-se uma afirmação clara do poder e da autoridade de Deus. A tradição bíblica aduz inúmeros relatos, nem sempre coerentes. Conforme o relato principal (Js 1-12), a conquista é sinal de um esforço coletivo de Israel. Depois da etapa no Jordão e da queda das muralhas de Jericó, seguiu-se três campanhas em direção ao centro (Js 7-9), a norte (Js 11) e a sul (Js 12), que condescendeu o domínio total da Palestina (Js 11, 16-23). Consequentemente a esta

²⁸¹ O primitivo culto sinaítico parece influenciar, de modo permanente, a fé de Israel. Presume-se que o nome Yhwh decorre do culto pré-israelita praticado no Sinai (Ex 3, 14; 1 Rs 19, 8). Alguns investigadores sustentam que Yhwh era conhecido entre os quenitas, na península do Sinai, e Moisés apreenderá o seu culto a partir do seu sogro Jetro, que era sacerdote (Ex 3,1) e ajudou Moisés com os seus conselhos (Ex 18, 13-27), tendo inclusive presidido à oferta do sacrifício a Yhwh (Ex 18, 10-12). Outros estudiosos sustentam uma versão diferente. Admite-se uma vinculação entre os madianitas e a religião de Israel. Quando os egípcios abandonaram a exploração das minas de Timna, onde se erguera um santuário a Hator, os madianitas perseveraram e substituíram o templo por outro dedicado à sua divindade, o qual aparentemente seria um santuário-tenda, além de mutilarem as imagens, cenário que nos recorda a tenda-santuário de Israel e a proibição das imagens.

Do mesmo modo aquiesce-nos admitir a hipótese de que Yhwh era o Deus de uma confederação de tribos do sul da Palestina ou que seria uma fórmula litúrgica aplicada ao Deus-chefe dos antepassados de Moisés. Seguramente com Moisés alvejou um novo conteúdo e, portanto, a fé de Israel enquanto povo começa com esta figura carismática.

²⁸² Noth, *Historia de Israel*, 133.

campanha fulminante, os habitantes indígenas foram exterminados e a nação dividida entre as tribos (Js 13-21).

Paralelamente a este relato, a tradição bíblica promove outra perspectiva da ocupação que indica um extenso processo de assentamento orquestrado mediante o esforço de clãs individuais, constatado no livro dos Juízes (Jz 1) e noutras passagens do livro de Josué (13, 2-6; 15, 13-19, 63; 23, 7-13), onde se observa que a ocupação efetuada não foi plena.²⁸³ A destruição das cidades não consta um critério em prova de demonstrar o período da conquista, porquanto se trata de exceções, posto que, na maioria das cidades, a conquista procedeu de uma insurreição interna contra as autoridades opressoras vigentes.²⁸⁴ Deve calcular-se, portanto, a hipótese de uma amálgama de diferentes acontecimentos, que, quando a tradição normativa da conquista adquiriu a sua configuração, foram combinados.

A conquista, em certo sentido, constituiria um assunto interno, na medida em que um conjunto de hebreus, outrora assentes na Palestina, uniram-se aos hebreus procedentes do deserto. Da “fusão dos grupos redundou a liga tribal israelita na sua forma normativa”.²⁸⁵ O javismo facultava uma comunidade e uma identidade que proclamava Yhwh como o Deus que os libertou e conduziu os seus ancestrais à terra prometida. A nova fé foi responsável pela convulsão e funcionou como um catalisador que proveu uma forma a Israel como povo unido. Indubitavelmente, a campanha na Palestina foi sangrenta e brutal, porquanto Yhwh concedeu a terra prometida ao seu povo, mediante a guerra santa (hérem). O hérem seria aplicado àquelas cidades cananeias relutantes à ocupação hebreia.

Israel veiculou do deserto o culto a Yhwh, fundado na recordação de experiências históricas interpretadas pela fé, assumindo que Deus fez de Israel o seu povo, por meio de uma aliança. Os profetas e os escritores posteriores remetem continuamente ao êxodo, em vista de uma instância inolvidável da graça de Deus que chama para Si o seu povo. A teologia eloísta (Ex 19, 3-6) determina Israel como propriedade pessoal de Deus de entre

²⁸³ Os relatos do livro de Josué formam parte da grande história desde Moisés ao exílio que abrange o conjunto literário Dt-Re. Inúmeros investigadores anuem as narrações na sequência de um conjunto de tradições distintas, dotadas de um caráter etiológico, a fim de explicar a génese de um costume, vinculado a um conteúdo histórico mínimo. Sustentam uma posse gradual e, predominantemente, segundo um processo pacífico de incursão. Todavia, esta versão parece ser tão unilateral quanto a primeira de uma conquista total e efusiva.

²⁸⁴ Bright, *La historia de Israel*, 186.

²⁸⁵ Bright, *La historia de Israel*, 192.

todos os povos.²⁸⁶ Na história da aliança de Js 24, 1-8 recita-se as grandes obras de Deus, desde a eleição de Abraão à conquista. A aliança consiste na resposta a um favor gratuito de Deus já recebido, que age segundo os seus mandamentos prescritos. A lei arroga-se, deste modo, o fator central da vida de Israel. As cláusulas da fórmula da aliança (Ex 21-23) regulavam as ações da comunidade, a qual condescendeu proficuamente uma tradição legalista.

A fé israelita primitiva identifica-se pela confiança nas promessas divinas e na expectativa de futuros êxitos. Permanecia implícita a conceção relativa à correlação referente ao cumprimento das cláusulas divinas e a continuidade do favor eterno de Deus. Os textos antigos narram a libertação e a condução à terra prometida (Ex 15, 13-17), descrevem Israel em função do povo que recebeu a promessa (Nm 23, 19), a quem lhe serão dadas riquezas (Nm 24, 3-9; Gn 409, 22-26; Dt 33, 13-17) e a vitória sobre os inimigos (Nm 33, 25-29). Assim, desde os primórdios, os dípticos eleição-aliança e lei-promessa formam a estrutura da fé de Israel.

Deus age de novo quando outorga juízes a Israel, do qual, quando se estabeleceu, alguns dos clãs se homogeneizaram com os cananeus (Jz 1, 31), presumindo-se que os cultos locais tivessem exercido uma influência na vida religiosa que tendeu à desvalorização da arca da aliança. A época dos juízes representa um período de profunda adaptação, assente na apropriação dos diferentes elementos absorvidos na estrutura de Israel, atinente aos princípios legais e fórmulas de sacrifício. Evoca-se o prelúdio das tensões com a religião cananeia, em ordem à conversão de todos ao Deus de Israel, de coração ainda pagão. Assim, este período regista uma significativa irregularidade teológica. Irrompem diversos chefes, evocados juízes, para salvar Israel dos seus inimigos. Falamos de homens de destaque, em tempos de perigo, que uniram os clãs em torno dos inimigos, em virtude dos seus carismas, os quais provam a presença de Deus com o seu povo.

O discurso paulino denota, posteriormente, um momento negativo na história de Israel, quando o povo clama por um rei, reivindicação que avoca um tom polémico. Deus corresponde à iniciativa do Seu povo, mediante a nomeação de Saúl como rei, uma referência que se reveste de singularidade no livro dos Atos. Samuel foi, naqueles dias, o espírito condutor de Israel, um sucessor dos juízes menores (Jz 10, 1-5; 12, 7-15) cuja

²⁸⁶ Ex 15, 1-8 refere-se a Israel como povo de YHWH, resgatado e conduzido ao “acampamento santo” (Ex 15, 13), reconhecido por Deus enquanto sua propriedade pessoal (Nm 23, 9, Dt 33, 28; 32, 8) e persiste protegido sob a sua ação poderosa (Jz 5, 11; Sl 68, 19).

função consistia na administração da lei entre as tribos. A vontade de resistência aos filisteus incitara a sua ação de profetizar ao som da música (1 Sm 10, 5-13- 19, 18-24). A extinção do santuário e do culto criou um vácuo que propalou os movimentos carismáticos. Samuel terá guiado este movimento, condoído pela ânsia de desalojar os filisteus e investir numa alternativa ao desacreditado sacerdócio de Silo que se ajustasse à fé javista.

Na conjugação desta conjuração de acontecimentos, Israel entroniza Saul, um benjamita da cidade de Gibéa. O relato da eleição foi transmitido segundo duas versões paralelas, uma favorável e outra hostil. O primeiro (1 Sm 9, 1 - 10, 16) narra a unção privada de Saúl pelo profeta Samuel, em Ramá, e prossegue em 13, 3b. 4b-15, a que se articula a vitória de Saúl sobre Amón e a conseqüente aclamação popular em Gilgal (1 Sam 11). O remanescente relato (1 Sm 8; 10, 17-27; 12) denota um Samuel relutante que acede à solicitação do povo e preside à eleição de Saúl, em Mispá.²⁸⁷ Seja como for, indubitavelmente, o provimento foi tomado diante da solicitação popular manifesta na boca dos anciãos das tribos (1 Sm 8, 4). Não obstante, Samuel viria imediatamente a romper laços com Saúl, tornando-se seu acérrimo antagónico.

A eleição aconteceu segundo “o desígnio divino e por aclamação popular (1 Sm 10, 1; 11, 14), em função da sua vitória contra Amón, onde demonstrou possuir dons carismáticos, semelhante aos juízes. Saúl deixou-se conduzir à semelhança de um carismático (1 Sm 11, 6). O povo, convencido pela sua conduta, conduziu-o ao santuário de Gilgal, em vista de o proclamarem rei, de modo solene. Similar aos juízes precedentes, irrompe na condição de um herói carismático.²⁸⁸ A sua tarefa estribava-se no exercício da função de juiz que congregava a assembleia, no combate contra os inimigos de Yhwh.

Na pessoa de Saúl, coabita uma instabilidade emocional que o conduzia ao colapso. Dotado de um temperamento inconstante, contagiado com a excitação (1 Sm 10, 9-13; 11, 6, desconcertava-se, oscilante entre momentos de lucidez e de um ânimo desconhecido, inábil de uma ação inteligente. A sua disputa com Samuel arrolava-lhe dificuldades ao exercício régio. Samuel acusa Saúl de usurpar a função real (1 Sm 13, 4b-15), presumivelmente, desconfiado das intenções de uma hipotética potestade absoluta,

²⁸⁷ Não parece acertado descartar a segunda tradição, como se fosse um reflexo posterior da experiência amarga da monarquia.

²⁸⁸ Bright, *La historia de Israel*, 258. Do mesmo modo, idêntica posição foi adotada com Gedeão, mas este recusou os louvores populares (Jz 8, 22). A fonte da unção não evoca Saul no estatuto de rei, antes no *status* de chefe ou comandante (*naguíd*). Todavia, desde o princípio aplicavam-lhe o título, em reiteração da sua autoridade permanente.

religiosa e política, procedente, conseqüentemente, à anulação da sua eleição. Instalava-se em Saúl, o espírito mau de Yhwh (1 Sm 18, 14-23).

Simultaneamente, adensava-se a popularidade do jovem David que levou Saul à insanidade. Seguramente, tratava-se de um jovem de Belém, hábil na música (1 Sm 16, 14-23) que participaria do grupo de jovens com quem Saúl se reunia habitualmente (14, 22). Granjeou fama pelas suas ações, nomeadamente quando matou o gigante Golias (1 Sm 17, 1 - 18,5). Captou a amizade de Jónatas, filho de Saúl e desposou Mical, a filha mais nova do monarca (1 Sm 18, 20-27). Condoído pelo ciúme, Saúl voltou-se contra David e tentou matá-lo (1 Sm 19, 9-17). Todavia, com os auspícios da família sacerdotal, logrou a fuga. Saúl, que tomara conhecimento do respaldo, assassinou-os e demoliu o santuário sitiado em Nob (1 Sm 21, 1-9; 22, 9-19), ato que fragilizou a sua posição e provocou um cisma em Israel.

Alheio à questão dos filisteus, que se reuniram em Afec e marcharam para norte a partir do vale de Jizreel, Saúl partiu ao seu encontro e acampou em Gilboa (1 Sm 28, 4; 29, 1), consciente de antemão de uma derrota anunciada, segundo a tradição dada pelo espírito de Samuel (1 Sm 28). Consecutivamente, sucedeu-se a chacina das forças israelitas, acompanhada da morte dos três filhos de Saúl que, seriamente combalido, se suicidou.

De novo, Deus manifesta a sua autoridade, quando ergue David como rei de Israel.²⁸⁹ Atento ao v. 22, Deus confere um testemunho de David que se aproxima semanticamente do versículo programático (At 1, 8). O testemunho em si consiste numa fusão do Sl 88, 21 (εὔρον Δαυὶδ) com 1 Rs 13, 14 (ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου) e Is 44, 28 (ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου),²⁹⁰ conquanto esta última cláusula forma uma adenda “epexegetica às citações combinadas do Sl 89, 21 e 1 Sm 13, 14”.²⁹¹

David tornara-se rei na cidade de Hebron (2 Sm 2, 1-4), aclamado com a anuência de todo o Israel que, em solene aliança, o proclama soberano (2 Sm 5, 1-3). Esta conjetura ilustra a tradição carismática, porquanto os súbditos vislumbraram neste homem aquele sobre quem repousa o Espírito de Yhwh. A ideia de que David cumpriu a vontade de Deus postula a sua autoridade e induz um propósito ou plano divino que determina a dimensão da ação humana em favor de Deus, retratando David, segundo o servo

²⁸⁹ Van Seters perspectiva que o motivo da condução divina da economia histórica preenche a temática capital do relato deuteronomista da ascensão de David ao poder.

²⁹⁰ Cf. Soards, *The speeches in Acts: their content, context, and concerns*, 83.

²⁹¹ Charles H. Cosgrove, “The divine δεῖ in Luke-Acts”, *Novum Testamentum* 26, n. 2 (1984): 187, <http://www.jstor.org/stable/1560636>.

protótipo. A incorporação da história de David no nosso discurso condescende a ligação retinente à promessa feita a David de conceder a Israel um salvador, Jesus. O v. 23, paralelo a inúmeras declarações, ilustra, por conseguinte, a identidade teológica de Jesus.

Na introspeção histórica levada a cabo, ressalta-se a relação com Deus, manifesta na sua presença ativa e profética com o seu povo. O Espírito²⁹² associado às promessas feitas pelo Pai evoca esta presença criativa e profética de Deus, o qual participa da história de Israel. A restauração de Israel constitui-se uma obra do Espírito Santo, derramado no Pentecostes, a partir da interpelação dos apóstolos, tornando-os testemunhas para Israel.

Convém a Lucas sinalizar o poder ativo de Deus, na Igreja. A noção constitutiva da história da salvação funciona nos termos de um contexto cristológico da história de Deus com o seu povo. Estima-se, destarte, um conspeito cristológico, em função do “auge da ação de Deus em Israel e de Israel para o resto da humanidade”.²⁹³ A partir da ressurreição e da conversão de massas, Lucas delineia um quadro de Israel, cujas promessas são cumpridas, de onde o messias foi entronizado no trono de David. A ênfase concedida aos dois levantamentos históricos (At 7, 2-53; 13, 17-25) condescende a entrada de Jesus na história humana e a sua incorporação no próprio Israel.

A referência à comunidade primitiva, sob o termo λαός, permeia o sentido de Igreja que participa deste único povo. A identidade da Igreja torna-se tácita no cômputo em que se conspeta o único Israel e, conseqüentemente, os cristãos arrogam-se herdeiros das promessas feitas a Israel, em função da sua docilidade ao Espírito. Deus age mediante o Espírito, como sinal da continuidade de Israel para a Igreja.²⁹⁴ Os convertidos assumem-se, neste encadeamento, o verdadeiro Israel que se abre à inclusão dos gentios, avocando-se uma versão lucana do princípio teológico paulino da salvação primitivamente destinada aos israelitas²⁹⁵ (At 13, 23.26.31.33) e, em razão de se julgaram indignos da

²⁹² Descreve-se o Espírito conforme o AT, segundo aquele que inspira a profecia (Nm 24, 2; 1 Sm 11, 6; 2 Sm 23, 2; 2 Cr 24, 20; Ne 9, 30; Joel 3,2; Os 9, 7; Zac 7, 1), desperta líderes (Jz 6, 34; 11, 29; Is 11, 1-5), cria o céu e os homens, julga e purifica (Is 4,4) e, concretamente, aquele que é derramado por Deus sobre Israel (Is 44,3; 59, 21; Ez 36, 27; 37, 14; 39, 29; Jl 3, 1). Na condição de força atuante, fala nas Escrituras e, por meio destas, habita no seu meio. A desobediência de Israel ao Espírito concretiza-se, desta forma, na desobediência aos seus escritos canônicos.

²⁹³ Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, 33.

²⁹⁴ O Espírito conduz à obediência à lei de Moisés e, na sua observância, a Igreja torna-se Israel. Quando Israel reprime o Espírito, torna-se inviável a salvação por meio da lei e, destarte, deixam a condição de Israel.

²⁹⁵ A citação de Gn 22, 18, assinalada em At 3, 25, explicita que todas as povos da terra serão abençoados, segundo a ação dos descendentes de Abraão. τῷ σπέρματι refere-se, segundo a semântica dos escritos lucanos, a Israel e aos israelitas. A semente (τό σπέρμα) corresponde ao povo arrependido.

salvação²⁹⁶, instalara-se o tempo de abertura da promessa aos gentios, veiculados na herança judaica (Rm 11, 11-24).

3. 3. A providência divina, da promessa ao cumprimento

Depostos na identidade teológica de Jesus, reiterada no testemunho de João Batista, que conclui a breve incursão pela história de Israel, correspondente ao tempo da promessa, chegamos ao tempo da concretização do prometido aos nossos pais, em nosso benefício. Paulo dedica agora uma secção do discurso à história de Jesus, concretamente à sua paixão e ressurreição, rememorando primeiro os acontecimentos sediados em Jerusalém para posteriormente retomar o motivo do anúncio da boa nova circumspecta às promessas feitas às gerações ascendentes (vv. 32-33). Enuncia, nesta secção, os principais aspetos da história evangélica, desde o testemunho de João ao clímax da ressurreição. Investe na exegese da ressurreição que enceta o *leitmotiv* do cumprimento em Jesus das promessas feitas por Deus. Assente neste evento, Paulo envida esforços na demonstração de que Jesus é o Messias esperado e, assim, resgata o *leitmotiv* da promessa messiânica que lavra o texto.

Antes, porém, de abordarmos a tradição da promessa davídica, recuperamos as palavras do profeta Isaías que pronuncia uma declaração da parte de Deus: “o mesmo sucede à palavra que sai da minha boca: não voltará para mim vazia, sem ter realizado a minha vontade e ter cumprido a sua missão” (Is 55, 11). A execução das profecias, inerente a uma atividade profética essencialmente preditiva, configura uma demonstração da condução divina, associada ao curso histórico. Consequentemente, a palavra de Deus torna-se performativa e assegura o cumprimento devotado às profecias que Lucas interpreta na condição de um fenómeno significativo e contínuo. O cumprimento das Escrituras e a realização dos oráculos permeia “uma narrativa adiante de uma tipologia de cumprimento de previsões individuais e avançam para um esquema do cumprimento da promessa como composto de um padrão geral, no qual as promessas de Deus

²⁹⁶ A “Palavra fez-se carne em Jesus, de modo que a Palavra de Deus dirigida no passado aos profetas assume uma configuração no corpo de Jesus”, François Bovon, *Luke the Theologian* (Texas: Baylor University Press, 2005), 197. A Igreja perspetiva-se uma *creatura verbi*. Lucas assenta numa teologia da fecundidade da Palavra, anunciada a partir da parábola do semeador (Lc 8, 4-8; 11-15) e, nesta perspetiva, a corrupção e a queda do povo precipitara-se pelos seus pecados ilustrados na oposição à ação de Deus e, portanto, acharam-se indignos de ouvir a Sua Palavra, quando mataram os profetas.

continuam a concretizar-se no decurso da história”,²⁹⁷ as quais revelam os propósitos de Deus relativos seja à paixão seja à missão aos gentios.

3. 3. 1. A tradição da promessa davídica

Subsiste um esqueleto articulado à força contínua de uma tradição de longa data que se envida num leque de metáforas que configura o perfil do descendente davídico. No seu contexto original, a passagem de 2 Sm 7, 5b-16 respeita um oráculo da redação deuteronomista, imputado ao profeta Natã e destinado a David. Os vv. 11b-16 encerram uma afirmação das promessas virtualmente incondicionais feitas a David, em vista dos seus descendentes. Esta secção abrange três elementos relevantes: “a descendência real da semente de David, uma relação de parentesco paterno-filial entre a divindade e o rei e a promessa da perpetuação da linhagem de David no trono de Israel”.²⁹⁸ Seguem-se dois elementos subsidiários: a dinastia davídica e o castigo a David. Os três elementos principais são recuperados no Sl 89, concretamente nos vv. 4-5. 20-38. Assim se articula, de modo cultural, com 2 Sm 6, 7 (Sl 89, 11-12) e permeia uma leitura sinótica dos dois.

A força desta tradição, na história deuteronomista, determina-se na evocada fórmula de perpetuação profética, ou seja, na profecia da perpetuação da descendência davídica, na casa de Israel, postulado no oráculo de 2 Sm 7, 15, concretamente na afirmação da misericórdia de Deus que permanecerá com a sua descendência.²⁹⁹ Na história deuteronomista, trata-se de um homem no trono de Israel. A fórmula reservada triplamente para Salomão (1 Rs 2, 4; 8, 25; 9, 4-5) será recuperada, no decurso histórico, em sucessivas reinterpretações da tradição. Condescende-se afirmar que não será destronado o homem que se sentar no trono de Israel e, por conseguinte, será eternizado no trono, se a descendência davídica adotar a mesma conduta de David.

A tradição da promessa davídica de 2 Sm 7 permanece implícita num conjunto de metáforas em diante no texto bíblico, do qual faremos agora alusão. A lâmpada ininterruptamente acesa em Jerusalém pode constituir uma alusão à tribo, cetro ou governo (2 Sm 21, 17b; 1 Rs 11, 36; 1 Rs 15, 4; 2 Rs 8, 19), a que se adem duas ocorrências da tribo, aplicadas a David (1 Rs 11, 13. 32). A passagem de 1 Rs 11, 36

²⁹⁷ John T. Squires, *The plan of God in Luke-Acts* (Sydney: Cambridge University Press, 1993), 138.

²⁹⁸ Dennis C. Duling, “The Promises to David and their Entrance into Christianity – Nailing down a Likely Hypothesis”, *New Testament Studies* 20, n. 1 (1973), 56. DOI: 10.1017/S0028688500023857.

²⁹⁹ A mesma linguagem referente à misericórdia divina vincula-se à expressão da aliança inscrita na certeza ou firmeza disposta nos lamentos do Sl 89, 50 e Is 55, 3.

combina as metáforas da centelha com a tribo: “Darei a seu filho uma tribo, a fim de que o meu servo David tenha sempre uma lâmpada diante de mim na cidade de Jerusalém que escolhi para mim, a fim de lá estabelecer o meu nome”. Recorda-se, ainda, a respeito da lâmpada, o Sl 132, 17: “Ali farei surgir descendência para David e farei brilhar a luz do meu ungido”.

A metáfora da lâmpada articula-se com o chifre que brota no sentido de “poder, sucesso e/ou vitória”.³⁰⁰ A sua associação com o descendente de David consta nas passagens de 1 Sm 2, 10, o cântico de Ana, no Sl 89, 25 e em Ez 29, 21, onde se avoca tacitamente a implantação da linhagem davídica, no dia de Yhwh, enxertado em imagens arborícolas que nos viabiliza a introdução do mais célebre metaforismo estribado no ramo do tronco de Jessé (Is 11, 1) que se projeta para o futuro. Reporta-se, ainda, o rebento justo de David no profeta Jeremias (Jr 23, 5) que veicula a figura de “um rei sábio que implementa a justiça e a retidão na terra e traz a salvação ao seu povo”.³⁰¹ Neste âmbito, assume-se conveniente a indicação das referências à cria de leão, ao cetro, ao bastão do governante na bênção de Judá (Gn 49, 8-12), bem como à estrela e ao cetro do oráculo de Balaão (Nm 24, 17). Na passagem de Ez 19, 10ss, o cetro transforma-se na raiz mais robusta da videira de Israel e o leão simboliza os reis de Israel. Anexamos, inclusivamente, uma fórmula correspondente à semente que forma uma semântica de reprodução concatenada à aliança de Noé (Gn 9, 8), aspeto central para a tradição da promessa.³⁰²

Denotamos, consecutivamente, que a tradição da promessa reúne a promessa divina assente no erguer da semente de David, da sua progenitura, a qual beneficiaria de um relacionamento paterno-filial, onde o trono de David se perpetuaria eternamente. Após o exílio, as metáforas aplicadas ao descendente de David arrogam-se o núcleo duro da esperança escatológica judaica. No ato de revisão das modificações arraigadas no período pós-exílio, Is 11, 10 parece veicular a raiz de Jessé a uma pessoa, o rei ideal da dinastia davídica.

A metáfora do rebento no profeta Jeremias reencontra-se no livro de Zacarias (Zc 6, 12) que projeta o brotar de um homem que construirá o templo, sentar-se-á no trono e

³⁰⁰ Duling, “The Promises to David and their Entrance into Christianity – Nailing down a Likely Hypothesis”, 58.

³⁰¹ Duling, “The Promises to David and their Entrance into Christianity – Nailing down a Likely Hypothesis”, 59.

³⁰² Observe-se, a este respeito, as passagens de Sl 89, 30; 18, 51 (2 Sm 22, 51) e, plausivelmente, Sl 132, 11-12.

governará.³⁰³ A redação cronista nutre-se, de modo cotejável, desta tradição e assume uma monarquia davídica idílica. O Cronista configura a condição de David no propósito do rei ideal (1 Cr 17, 10b-14) que adenda à fórmula “um dos seus filhos”, conotada à semente de David (2 Sm 7, 12; 1 Cr 7, 11), uma anamnese da fórmula profética da perpetuação dinástica. Na versão da oração salomônica, estriba-se a relação entre a tradição do Sinai e a tradição da promessa (2 Cr 6, 42). O livro de Ben Sirá envida-se na tradição da perpetuação da descendência davídica (Sir 44, 10-13). David, instituído filho de Jessé da tribo de Judá, torna-se objeto de uma aliança que se adenda à referência da herança de um homem e da gloriosa habitação (2 Sm 20, 1). O texto hebraico reflete sobre o homem diante de mim, segundo a fórmula da perpetuação dinástica e o ramo de Jessé enriquecido pelo louvor de Salomão, em consideração da misericórdia de Deus diante do seu servo David (Sir 47, 22). A passagem acentua a prosperidade da descendência davídica (1 Rs 11, 34), não obstante o descuido de Salomão (Sir 48, 15). A tradição prospera no louvor a David (Sir 47, 1ss), inaugurada com apontamentos de 2 Sm 6, 2; Sl 89, 20b; Is 11, 6. Os vv. 5-7 reinvocam o motivo do chifre que culmina no v. 11.

O processo continua aparentemente numa reflexão partida postulado no oráculo do rebento justo (Jr 23, 5-6). Na passagem de Jr 33, 14-16, a promessa projeta-se para o futuro, que assume o aspeto do rebento da justiça. A transferência da fórmula da justiça de Yhwh do rebento para Jerusalém (Jr 33, 9a) condescende a aplicação dos versículos subsequentes ao descendente davídico. A passagem concebe o rebento na condição da semente de David (Jr 33, 22. 26), um filho que governará sobre o trono de David (Jr 33, 20). O hino de louvor de Sir 51 apresenta paralelismos com dez das dezoito bênçãos, das quais o sétimo e oitavo dístico hinário condescende comparar-se com bênção xiv e xv. A primeira inclui a esperança de instituir o trono davídico, a remanescente aferra-se na promessa da tradição, concretamente a passagem do rebento e do chifre.

A expectativa escatológica do messias real funda-se nos escritos do Mar Morto e no Testamento dos Doze Patriarcas. O cetro e os pés, na bênção de Judá (Gn 49, 10), invocam a presença de um governante da tribo de Judá e a garantia de que não será destronado aquele que estiver sentado no trono de David (pergaminhos do Mar Morto). A metáfora mais significativa consiste no rebento de David que combina Sir 47, 11 com

³⁰³ O deutero-Zacarias vincula a tradição ao legítimo rei que monta um jumento (Zc 9, 9; Gn 49, 11).

o título Filho do Homem, de 1 Enoque 45, 3, o qual parece receber o trono da glória de Yhwh com a coroa sagrada e as vestes, aspetos que recordam a entronização régia.³⁰⁴

Nos textos judaicos, persiste a tendência de prorrogação e incidência das metáforas do descendente davídico no incurso da tradição da promessa, aprofundado, todavia, num contexto escatológico. Serve-nos de pretexto para a inclusão dos fenómenos no cristianismo primito, análogos ao processo literário judaico que enxerta metáforas e combinações textuais, contudo, projetadas agora para Jesus, na condição do ressuscitado e exaltado, segundo a incondicional promessa do juramento de Deus a David, assente numa eterna descendência. A admissão da ligação davídica na literatura cristã primitiva estriba-se plausivelmente na articulação da promessa com a ressurreição e exaltação de Jesus, que a Igreja nascente assume como uma entronização régia.

3. 3. 2. A ressurreição de Jesus em função do cumprimento da promessa divina

A passagem de At 13, 33 revela-se uma das afirmações cristológicas mais fascinantes do livro dos Atos, porquanto se declara o cumprimento no dia de Páscoa da geração do filho de Deus, profetizada no Sl 2, 7.³⁰⁵ Questionamo-nos se o ato de levantar, narrado no v. 33, condescende o sentido de At 3, 22 e 7, 37, concretamente enquanto referência à primeira aparição de um profeta. Este seria o sentido lexical grego na profecia veterotestamentária de 2 Sm 7, 12 (Sir 47, 12) que, todavia, sofre uma reinterpretação no versículo em discussão. Do v. 26 em diante, Paulo concentra-se na morte e ressurreição de Jesus e, especialmente no v. 34, servindo-se da aplicação do mesmo verbo, discursa inequivocamente a respeito da ressurreição dos mortos. Investimos num conceito que não se inclui nas afirmações cristológicas paulinas, todavia, a passagem de Rm 1, 3-4 atesta a precedência a Paulo do mesmo conceito, transparente no v. 33. Segundo Schweizer, o sentido da filiação divina adscrive-se no Sl 2, 7, em função do *status* daquele que governa como regente do próprio Deus. No entanto, não se trata da heresia do adocionismo, porquanto aparece indissociável de outro conceito que sublinha a filiação divina, desde toda a eternidade. Antes ater-se-á a uma expressão irrefletida do ideário hebraico.³⁰⁶

³⁰⁴ Cf. Duling, “The Promises to David and their Entrance into Christianity – Nailing down a Likely Hypothesis”, 68.

³⁰⁵ Eduard Schweizer, “The concept of the Davidic ‘Son of God’ in Acts and its Old Testament Background”, in *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 186.

³⁰⁶ Schweizer, “The concept of the Davidic ‘Son of God’ in Acts and its Old Testament Background”, 188.

A passagem de Rm 1, 3-4 reconhece tacitamente a descendência davídica de Jesus que aparenta estar intimamente unida à filiação davídica, um segundo estágio da vida de Jesus, concretamente atinente a uma existência pós-pascal do Senhor. De forma cotejável, At 13, 34-36 articula a filiação divina de Jesus às citações veterotestamentárias prescritas a David, de ordem diferente à constada na passagem de At 2, 24-26. Recuperamos, a este respeito, a profecia de Natã (2 Sm 7, 12-16) que postula, de forma alegórica, a ressurreição da semente de David, na condição de filho de Deus, e a permanência eterna do seu trono. As palavras-chave da profecia irrompem sistematicamente, sempre que se aguarda o filho de David. O profeta Natã refere-se à graça de Deus diante do filho de David (2 Sm 7, 15; Sl 89, 3), arraigado na expressão “graça de David” em Is 55, 3. Vertida na fórmula dos LXX - τὰ ὄσια Δαυὶδ - e assumida integralmente na passagem de At 13, 34, que se articula com o Sl 16,³⁰⁷ citado no v. 35 (At 3, 27.31), com a garantia de que Deus não deixará o seu fiel conhecer a corrupção.

O subterfúgio das escrituras judaicas enquadra-se em momentos de enredadas disputas das comunidades da Igreja nascente com os judeus, seja em Jerusalém seja na diáspora. As questões associadas à paixão e ressurreição são desfeitas com recurso às Escrituras, porquanto os judeo-cristãos admitiriam a incompatibilidade de eventos de tal dignidade, vinculados a um Messias e a um Deus, se os profetas não o tivessem profetizado, revelando na história a vontade e o plano de Deus (At 2, 23; 4, 28; 13, 36; 20, 27). Neste itinerário, Paul Schubert sustentou que “a prova da profecia suporta o núcleo racional da teologia da história lucana”.³⁰⁸

Inúmeros textos lucanos encaixam na semântica das obrigações fundamentadas nas Escrituras, concretamente nas onze referências à necessidade da paixão, no relato lucano (Lc 9, 22; 13, 33; 17, 25; 22, 37; 24, 7; 24, 26; 24, 44). A profecia funciona aqui na condição de um imperativo divino inscrito não só *a posteriori* do acontecimento, todavia narrativamente antes, operando, nesta instância, um duplo pressuposto na figura do reconhecimento divino e de um mandato a ser obedecido. A esse respeito, Schubert defende que o “plano de Deus está essencialmente suportado na profecia

³⁰⁷ A Igreja primitiva valera-se do saltério grego, na função de fonte de consolação e sinal teológico. Nesta medida, na perspectiva de Joachim Schaper, as ideias lavradas nos salmos perseguem o seu desenvolvimento no NT ou na autorreflexão teológica das primeiras comunidades. O saltério assume um conjunto de crenças estabelecidas no decurso de um processo de evolução contínua, correspondente às mudanças no quadro sociopolítico e, simultaneamente, suscitado por uma atmosfera religiosa. Cf. Alphonso Groenewald, “Psalm 16 (LXX Ps 15) and Acts – Part II”, *OTE 21*, n.2 (2008), 347.

³⁰⁸ Cosgrove, “The divine δεῖ in Luke-Acts”, 173.

veterotestamentária”,³⁰⁹ seja a missão na esfera específica, mediante o Espírito, seja na esfera geral, mediante as Escrituras, que confronta Paulo e os do seu grupo com um mandato divino que os envida à obediência e perfuma o núcleo do plano divino.

Nos discursos que assumem o *leitmotiv* da providência divina, o “cumprimento da profecia na paixão arroga-se um instrumento do argumento apologético”.³¹⁰ Paulo, de modo cotejável a Pedro, cristaliza a condenação de Jesus na ordem do cumprimento das afirmações dos profetas, lidas todos os sábados (v. 27) e a sua deposição da cruz na perspectiva de uma ação que responsabiliza os habitantes de Jerusalém e os seus chefes de cumprirem tudo o que, sobre Jesus, estava escrito (v. 29).³¹¹ Adem-se ainda que a esfera do cumprimento da profecia se prolonga além da morte e ressurreição de Jesus, em função da sua dimensão etérea. O *leitmotiv* do cumprimento intensifica a sentença apologética da providência divina, na vida de Jesus.

Lucas notabiliza a iniciativa criativa de Deus na efetivação do seu plano, que assume a consciência de Jesus da necessidade de que estava obrigado à rejeição no caminho para a exaltação, plasmado na sua própria paixão.³¹² O móbil da ausência de reação de Jesus reiteradamente assumido no Evangelho deve-se, predominantemente, ao cômputo de preservar o propósito divino da cruz, que salvaguarda o cumprimento do mandato divino. O ato divino da ressurreição aporta o motivo da reversão divina que estima a transmutação do rumo dos eventos, retratado na esfinge da surpresa divina. Deus cauciona o cumprimento do próprio plano com incidência na regressão inesperada efetuada pelo milagre salvífico, segundo a estimativa lucana de um Deus, autor da história num sentido geral, coetaneamente representado sob a forma de alguém que entra de fora, manifesto nas inscrições salvíficas que pautam o discurso e retratam uma história dominada por ataques surpresa (Lc 1, 46-51).

Cautelosamente, a segurança do cumprimento do seu plano depende da “sua intervenção miraculosa, que assegura os seus propósitos, quando resgata aqueles que cumprem a sua agenda divina”.³¹³ O evento da paixão revela-se paradigmaticamente o modo de Deus operar na história, o qual estrutura um padrão providencial da reversão que conota um sentido de imperscrutabilidade dos seus desígnios. O paralelismo paixão-

³⁰⁹ Cosgrove, “The divine *dei* in Luke-Acts”, 176.

³¹⁰ Squires, *The plan of God in Luke-Acts*, 144.

³¹¹ O propósito e ação do conselho de Jerusalém (Lc 23, 51) parece insinuar que o plano do conselho concorria com o plano de Deus, donde a morte de Jesus assume o zénite da oposição ao plano de Deus.

³¹² Lc 4, 16-30 flexibiliza uma fachada para o díptico Lc-At no modo como define a rejeição de Israel e a consequente missão aos gentios, segundo o princípio teológico e histórico que cosnta na carta aos Romanos.

³¹³ Cosgrove, “The divine *dei* in Luke-Acts”, 187.

história avoca uma função dramático-cômica, na medida em que o foga da história incidente sobre Deus credita-lhe toda a glória e a cruz condescende o pretexto necessário, diante do qual o possível de Deus rivaliza com o impossível humano. A necessidade da paixão não se revela um arcano, todavia torna-se inteligível quando concertado com o propósito divino. Na senda da perspectiva de David Tiede, provavelmente nenhum outro autor neotestamentário comove uma preocupação superior a Lucas no que toca ao “testemunho do cumprimento da vontade de Deus na história, segundo uma linguagem do plano divino e na intenção, propósito e necessidade predeterminado”.³¹⁴

Sublinhando a ideia de uma promessa que induz a ressurreição de entre os mortos, Paulo sentencia que Deus ressuscitou o seu ungido dos mortos e, conseqüentemente, não precisava de regressar à corrupção: “dar-vos-ei as coisas santas de David” (Is 55, 3), porquanto não deixará o seu Santo ver a corrupção (Sl 16, 10; At 13, 34-35). O apóstolo tenciona, assim, instruir-nos que este versículo não se aplicava a David, o qual não ressuscitou, mas àquele que foi ressuscitado, ou seja, a Jesus (vv. 36-37).³¹⁵ Retina-se as palavras petrinhas, na ocasião da festa de Pentecostes, na sequência da afirmação atinente à profecia da ressurreição de Jesus (13, 30-33) e da sua incorruptibilidade (13, 34-37).

O penhor do desconhecimento da decomposição da sepultura prescreve-se a David, todavia o texto não se aplica a ele, não obstante aponta àquele que, para David, é como um outro de si, o seu descendente. No contexto original, o salmo de confiança manifesta a intenção do salmista escapar de uma morte prematura, ao passo que, para os cristãos, as expressões deste salmo, suscetíveis de interpretações significativas, parecem emular a fé na ressurreição. Somos interpelados a reconhecer que, se David não ressuscitou, então dava testemunho de um outro dele mesmo, um descendente davídico, ou seja, Jesus. Ora, deve ser “o regresso à vida daquele que não é verdadeiramente distinto de David, porquanto é seu verdadeiro filho”,³¹⁶ já que David, expectante da ressurreição, permanecia no seu sepulcro.

Plausivelmente, Paulo cita o Sl 16, 10b, em função de uma proposição teológica que suporta a ressurreição de Jesus. O autor dos Atos define David segundo a condição de autor do saltério e projeta-o como testemunha escriturística que profetiza a morte e ressurreição de Cristo. Na perspectiva de Von Rad, esta passagem afirma-se um “*locus*

³¹⁴ Squires, *The plan of God in Luke-Acts*, 56.

³¹⁵ Assume uma argumentação mais desenvolvida e explícita a partir do mesmo texto sálmico da passagem de At 2, 24-31.

³¹⁶ Jacques Dupont, “TA ΟΣΙΑ ΔΑΥΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (Ac XIII 34 = Is LV 3)”, *Revue Biblique* 68, n.1 (1961), 92. <https://www.jstor.org/stable/44091776>

classicus para a doutrina da ressurreição”.³¹⁷ Gerhard Schneider defende que David se refere profeticamente a Jesus, como se o poeta a tivesse escrito tendo Jesus em mente, que conduz a Igreja a interpretar o seu cumprimento na sua ressurreição. A inclusão do Sl 2, 7, situado no dia de Páscoa, assinala o cumprimento da graça de Deus, proclamada em Is 55, 3, concretamente no evento da ressurreição, favorecendo a interpretação dos versículos subsequentes que tratam os bens salvíficos decorrentes do cumprimento da promessa messiânica, na ação protagonizada por Deus, em Jesus.³¹⁸

Embora o texto postule, de modo genésico, a visão de uma proteção contínua contra a ameaça de uma morte prematura, que não excede o limite da morte biológica, a versão do texto dos LXX desvia-se do texto massorético nalguns aspetos que abre à hipótese de uma interpretação escatológica. Segundo Fabry e Hubner, sucede uma influência decisiva do pensamento helénico, no processo de tradução, com semblante da atitude espiritual da diáspora judaica. Deve, por conseguinte, considerar-se a tendência teológica do tradutor. Olofsson define este projeto segundo uma exegese teológica que implica escolhas conscientes do tradutor, as quais ressoam as suas convicções religiosas, mais influentes do que a interpretação semântica.

A verdão dos LXX verte o nome hebraico נפש, com o significado de “poço”, pelo grego διαφθορά, corrupção ou decadência, ao invés da tradução mais fiel βόθρος. A escolha efetuada suscita uma significativa mutação no texto e, conseqüentemente, gera uma interpretação diferente.³¹⁹ Esta versão corresponde a um manuseamento criativo do tradutor, que está ciente da história concetual extra-bíblica e, deste modo, assume uma opção teológica. Contrastante à legítima tradução, não vê a sepultura, condicente à ideia de não morrer, a expressão grega ἰδεῖν διαφθοράν, legitima a ideia do homem imortal. Segundo a compreensão de Joachim Scharper, os LXX assumem uma conceção de ressurreição corporal dos justos e a decadência reservada para os ímpios.

Inexoravelmente, assume-se intrincada a compreensão da função correspondente à citação de Isaías, no argumento arrolado no discurso. Uma plêiade de autores considera uma interpretação do oráculo de Isaías assente na promessa da preservação da corrupção, concretizada na ressurreição de Jesus; outros confiam tratar-se de um sentido enigmático, cujo sentido sálmico configura uma heurística do sentido impresso na primeira citação. H. H. Wendt recorda-nos a interpretação corrente da expressão τὰ ὄσια Δαυὶδ, vinculante

³¹⁷ Groenewald, “Psalm 16 (LXX Ps 15) and Acts – Part II”, 348.

³¹⁸ Schweizer, “The concept of the Davidic ‘Son of God’ in Acts and its Old Testament Background”, 190.

³¹⁹ Cf. Groenewald, “Psalm 16 (LXX Ps 15) and Acts – Part II”, 351.

às promessas santas feitas a David ou aos bens de salvação que lhe foram prometidos, reservando, contudo, um sentido indireto ao Messias. O título ὄσια aloca-se a David, em razão da sua fidelidade à vontade de Deus, contudo o oráculo outorga um sentido de santidade permanente inapta à condição de David, que permanece morto. A realização deste oráculo implicava uma via de incorruptibilidade disposta no Jesus ressuscitado. Não obstante o insucesso exegético deste autor, concretamente na interpretação de πιστός, que afere um objeto assegurado em contraste à permanência, reconhece o lugar que unifica a citação do v. 34 às clarificações do v. 36.

Por seu turno, F. F. Bruce opta pelo sentido genésico, contido no texto hebraico de Isaías, que encerra as bênçãos prometidas a David. A. Loisy³²⁰ induz os favores divinos que David assegurou de Deus, articulando o texto com a citação subsequente, em ordem a emular as coisas santas de David e o Santo de Deus. Concatenado com o salmo, condescende-se imputar o oráculo de Isaías à incorruptibilidade do Cristo Ressuscitado, porquanto a “verdadeira santidade de David é a santidade do Santo, ou seja, a incorruptibilidade de Cristo”,³²¹ intuindo, assim, a santidade aferida na imortalidade gloriosa de Cristo. Loisy opera uma modificação na interpretação de τὰ πιστά, porém lamentavelmente descuidado da relação efetuada entre o v. 34 e 36. K. Lake e Cadbury seguem o método rabínico da *derash*, com o pretexto de associarem ao v. 34 o Sl 16, a fim de facultar uma justificação da sua interpretação assente na ressurreição que ilumina o sentido de ὄσια. G. Ricciotti arrola à citação de Isaías uma função de introito à prova facultada pelo versículo subsequente, que Dupont considera uma relação assente na aplicação do mesmo termo ὄσιος. O propósito do oráculo consistiria em decalcar a citação sálmica que forma o argumento propriamente dito. Neste fito cónnito, o pronome ὑμῖν torna-se decisivo, porquanto acentua que David pertence à sua geração e, sendo assim, o v. 36 condescende a impressão de que o beneficiário da promessa se transfere de David para um outro. Na mesma linha de pensamento, W. Bauer conota relevância à ligação dos vv. 34.36, revestida na forma do oráculo isaítico demonstrar que o oráculo sálmico não se restringe a David. O pronome destacado infere que as promessas foram feitas para vós, distinto de David, que não sobreviveu à sua geração e, por conseguinte, convém que as promessas se cumpram num outro, o Messias, coincidente com as promessas messiânicas.

³²⁰ Loisy anexa a πιστός um significado vinculante em maior medida a αληθινός, um desvio semelhante à interpretação de uma ação permanente adscrita a Wendt.

³²¹ Dupont, “ΤΑ ὍΣΙΑ ΔΑΥΪΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (Ac XIII 34 = Is LV 3)”, 94.

O texto hebraico não levanta aporias. No contexto das promessas escatológicas, vemos que concluiu com eles uma aliança eterna, as graças de David que estão asseguradas. A aliança com o seu povo encerra as bênçãos relativas a David, concretizadas na promessa referente ao descendente messiânico (2 Sm 7, 12-16). O equívoco da versão habita num lapso de leitura, adensado pela confusão entre o substantivo “graça/bênção” e o adjetivo “piedoso”, geralmente assumido na figura do ὄσιος.

A clarificação da expressão τὰ ὄσια depende da estreita ligação ao termo ὄσιος do v. 35, sublinhado pela conjunção διότι que torna mais compreensível a ligação entre as duas citações, acentuada se considerarmos as modificações ocorridas na primeira, em jeito de adaptação à segunda. O grosso dos exegetas prefere, na tradução do v. 35, a conotação temporal do sintagma ἰδίᾳ γενεῆς, o qual esclarece que “após ter servido, na sua geração, a vontade de Deus, David morreu” (v. 35). Esta opção inclui-se no contexto, mediante a clarificação temporal que contrasta com o pronome ὑμῖν, referente a uma segunda geração posterior e veicula o v. 22 que, no testemunho divino abonatório a David, se refere à sua fidelidade no cumprimento das vontades divinas. A passagem de At 13, 20b-21, a este respeito, censura Saúl, rejeitado por Deus em advertência ao incumprimento dos preceitos divinos, ao contrário de David. Seja qual for a origem da adenda da explicação temporal, o anexo manifesta o sentido de que Deus “achou em David um homem que cumprirá todas as suas vontades e, efetivamente serviu a vontade divina”.³²²

A introdução do Sl 16, mais extensa na passagem de At 2, 29-31, inclui uma ressalva que atribui o título de ὄσιος a David, em virtude da sua fidelidade à vontade de Deus. O Senhor é leal diante daqueles que ama e se submetem à justiça dos seus mandamentos. Lucas recorre à mesma semântica vinculada já no Evangelho – após a promessa feita a Abraão: “Deus livrou-nos dos nossos inimigos para cumprir o serviço (a Deus) em santidade e justiça ao longo dos seus dias” (Lc 1, 75). A conotação santidade e justiça caracteriza o serviço cultural prestado, um culto espiritual de serviço a Deus que se presta à observância da sua vontade e, assim, adquire-se a santidade, na fidelidade às exigências divinas, transformadas num serviço cultural. Todavia, o versículo sálmico não se induz a David, antes caracteriza Cristo. O santo não é outro que a justiça pela qual se presta um culto agradável a Deus.

³²² Dupont, “ΤΑ ὈΣΙΑ ΔΑΥΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (Ac XIII 34 = Is LV 3)”, 100.

O v. 38 introduz a conclusão da secção do tempo presente que salvaguarda o significado da história da salvação, irrompendo “como um período de remissão dos pecados e de justificação que inaugura uma nova fase da economia salvífica em favor daqueles a quem Paulo se dirige com o pronome ὑμῖν. Segundo Dupont, a ressurreição de Cristo inaugura o tempo do perdão e da salvação que condescende o esclarecimento da advertência final do discurso – o momento do arrependimento chegou, não decorrente da ameaça do juízo, mas em virtude da oferta do perdão dos pecados de agora em diante aos homens.³²³ Os destinatários do discurso, ὑμῖν, participam da geração privilegiada que beneficia do perdão messiânico e de uma justificação plena.

Veiculamos, a este propósito, o sintagma τὰ ὅσια, objeto dos bens salvíficos, concretamente os referidos no discurso, a saber, a remissão dos pecados associada à justificação. O dom da santidade concedido por Deus ao seu povo, segundo Isaías, implica uma bifurcação, por um lado, a remissão dos pecados e a justificação, do lado remanescente, um serviço à vontade de Deus que se formula numa transformação espiritual que emula a afirmação de Ez 36, 25-27. A santidade comunicada ao seu povo estrutura-se numa participação das disposições santas de David, assumido aqui como o Cristo. Efetivamente, porque não viu a corrupção condescende a oferta da remissão dos pecados. A justificação concede-se a todo aquele que acredita e, por conseguinte, participa da justiça de Cristo, caracterizada na via da expansão da santidade messiânica de David. A justificação arroga-se uma outra definição para a santidade que concede graças em Cristo a todo aquele que acredita e conota à vida cristã uma conduta cultural.

³²³ Cf. Dupont, “ΤΑ ὍΣΙΑ ΔΑΥΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (Ac XIII 34 = Is LV 3)”, 107.

Conclusão

Chegado ao ponto final da nosso caminho de investigação, comove-nos a impressão de um texto substancialmente enriquecido pelos aspetos literários e teológicos de At 13, 15-41. Congemina-se a articulação do passado com o presente e o futuro, num contacto mediado e atual com os acontecimentos da história da salvação. Este ato desenvolve-se mediante o Espírito que faz da Igreja uma testemunha privilegiada das promessas de Israel, incarnadas em Cristo (At 1,8), que reitera o governo divino e, conseqüentemente, converte-se na legítima herdeira de Israel (At 13, 32-33), na condição de depósito da verdadeira exegese. Chamada à substancialização do ser Israel, estribado no arrependimento e perdão dos pecados, recorda-se a sua fundação no seio da história da redenção, ao qual se adscribe um ónus de contraste que intensifica a ignorância dos judeus (At 13, 27), diante do acontecimento decisivo da ressurreição de Jesus.

Na antecâmara deste estudo, partimos do convite do chefe da sinagoga à assembleia de dar uma palavra de exortação, para contextualizarmos o texto de At 13, 15-41. Focados no modo lucano de narrar a história da salvação, segundo a noção historiográfica da reconstituição dos factos e, portanto, da dimensão textual poética, aprendemos que Lucas nos escreve a história de uma perspectiva específica. Ou seja, num empenho familiar ao cronista, proporciona uma leitura crente da história que responde a uma necessidade teológica e parenética das comunidades da terceira geração cristã. Acercamo-nos de uma legitimação da Igreja a partir da origem, isto é, da escolha gratuita de Deus do povo de Israel (At 13, 17), que se converte no Deus de todos os povos.

Observamos a intervenção de Deus que inclui os eventos na perspectiva do Plano de Deus em função de, cimentados na memória do tempo, se fundamentar a identidade do cristianismo. Esta define-se, no discurso entre mãos, a partir da cultura judaica, que se concentra na ação do Deus dos patriarcas projetado para David-Jesus e se prolonga nas testemunhas de Cristo. Diante do padrão missionário paulino, intende-se mostrar que foram os judeus os primeiros a ter acesso à salvação oferecida por Cristo. Logo, o avanço da missão paulina corresponde ao cumprimento do Plano de Deus anunciado, a partir de Cristo exaltado, que se quer uma abertura à dimensão afetiva dos encontros. Neste envidar de esforços, assume-se Deus como o protagonista de uma história que rejeita a promessa em três etapas da história salvífica.

Rigorosamente, o texto emaranha-se num tríptico: AT – Evangelho – At, na medida que se espraia uma continuidade entre Israel e a missão cristã, que procede a uma retrospectiva da história da salvação. Todavia a missão cristã atualiza esta história: a presença de Israel em ordem à salvação estende-se a todos, mediante a graça concedida por Cristo. Discernimos, assim, a preponderância da ressurreição no plano soteriológico lucano, o qual contrasta com Paulo (1 Cor 1, 18-25), no seio do binómio cruz-ressurreição.

Efetivamente, na Palavra, Deus assume o governo da história. Se nos recordarmos da história das origens plasmada no livro do Génesis, Deus cria pela Palavra (Gn 1). Deste modo, Deus, na Sua Palavra, mediante o Espírito Santo, portador da Palavra, assume uma outra forma de protagonismo, que evoca a presença criativa e profética do Pai. A palavra de exortação, inicialmente convidados a ouvir, converte-se agora na Palavra de salvação, encarnada em Cristo, que conduz as profecias ao pleno cumprimento. Por isso, a Palavra tem uma liberdade irrestrita, que arroga um valor performativo, nas palavras do profeta Isaías (Is 55, 11), o qual permeia um esquema de contínua concretização das promessas de Deus no decurso da história, enquanto revelação dos propósitos de Deus na sua relação com a humanidade.

Questionamo-nos se a revelação destes propósitos ferem a transcendência de Deus ou, todavia, a liberdade humana? Ou se por sinal constituem um arcano ininteligível aos leitores, no modo de Deus operar na história? A necessidade da realização do anunciado de antemão aos profetas torna-se inteligível, se alinhado com o propósito divino, ou seja, com o seu Plano, transparente na preocupação lucana de testemunho do cumprimento da vontade de Deus na história, segundo uma linguagem muito sugestiva (At 13, 22.27.29.33.34-36).

Se vislumbrarmos o título proposto, uma palavra de exortação (At 13, 15), constatamos a presença de um texto edificante que recorda uma leitura continua da história de Israel, plasmada no processo da leitura da Torah e dos profetas, as quais configurariam uma redefinição da estrutura do serviço sinagoga e, segundo uma chave de continuidade, promoveram a literatura homiliasta com resquícios conservados no discurso programático de Paulo.

A efetivação do contexto histórico, a partir do assentamento judaico no cronómetro selêucida, concretamente no auspício das prerrogativas judaicas condescendeu a caracterização do ambiente favorável que permitiu a preservação da identidade judaica, base da identidade cristã, e o incremento das comunidades da diáspora

sob influxo do processo de helenização. A isenção dos judeus e as prerrogativas assignadas assumiram um papel crucial que condescendeu a observância da lei ancestral, por um lado, e a preservação da santidade de vida, particularmente do sábado, por outro, segundo uma perspectiva unitiva à comunidade de Jerusalém, concretamente na linha de complemento ao seu Templo.

A ostensiva abertura da situação socio-político-religiosa abre-nos à semântica do processo da paixão, na condição de um esforço de ortodoxia judaica, por um lado, e uma manifestação da ignorância das Escrituras, por outro, uma vez que Aquele que rejeitavam constituía-se a plena compreensão das Escrituras. Inquietamo-nos se, porventura, não está patente algum sinal de incoerência teológica. Todavia, os marcos gramaticais, segundo uma justa análise morfossintática, que mobilizam os marcadores narrativos, permite-nos antever um paralelismo antitético que confronta personagens com ações diametralmente opostas: a rejeição e morte do remanescente, a fidelidade às promessas assente na ressurreição, que formam duas faces da mesma realidade a cumprir, o Plano de Deus.

Segundo o princípio teológico adotado da parte de Paulo, a que soma a necessidade da história da redenção, requer-se que o ponto de partida da missão seja a sinagoga, espaço simbólico do culto judaico. Em si, formula um paradigma, na forma como se enxerta na macronarrativa, conforme o princípio do poeta Horácio, na combinação do prazer com a arte de ensinar. O intuito é simples: configurar uma faceta atraente à história narrada, a partir dos artifícios narrativos. Particularmente, estão explícitos na repetição dos cenários, inerente a uma preocupação teológica lucana.

O olhar fixado no processo de helenização condescendeu-nos a compreensão dos plausíveis influxos literários helénicos, concretamente da sua historiografia, segundo um processo gradativo na escolha das cenas, de carácter programático, que determina o rumo dos acontecimentos. Segundo o ponto de vista da Carta aos Romanos, Lucas infere que os judeus foram os primeiros a ter acesso à salvação oferecida em Cristo e a sua rejeição entreabre a problematização teológica e a dimensão afetiva do encontro, à luz da história da ressurreição de Cristo, prefigurada na história de salvação de Israel. Particularmente, a concatenação despertada no terceiro capítulo da nossa investigação suscita uma leitura teológica contínua da história, veiculada na dimensão intertextual, essencialmente fundada nas citações veterotestamentárias.

A retrospectiva da história da salvação, protagonizada por Paulo, assevera a presença de Israel em ordem à salvação. Contudo, em vista da participação dos frutos da ressurreição de Cristo, promove-se uma universalização soteriológica a todos os que, em

Cristo, acreditam. O acesso às testemunhas credibilizadas da parte de Deus, ou seja, desde os patriarcas até à relação tipológica David-Jesus, inclusive as testemunhas do evento crístico, consente a configuração da identidade cristã, à medida que se confessa o Querigma cristológico e se formulam as consequências soteriológicas (vv. 38-41).

Pese as nossas opções do foro teológico, consideramos importante a imersão na riqueza textual que nos torna impossível exaurir a sua pluralidade exegética e, assumimos, uma curiosa interpretação da referência à Lei, a partir da interpretação veiculada por Dupont, que mitiga a justificação, numa acessão forense, e lhe imprime um caráter sinodal, segundo a via da participação nos méritos da ressurreição de Cristo, que desvia a nossa atenção, de uma escatologia em potência, para o tempo presente, ou seja, o tempo da missão ou da Igreja, vinculado ao crescimento da Palavra, a qual classifica a Igreja como *creatura verbi*.

Por fim, a salvação habilitada no horizonte do texto equaciona-se na condição de um caminho revelado, encerrado na compreensão da realização do Plano do Pai, que avoca a necessidade da Paixão, essencialmente suportado na profecia veterotestamentária. Delineado num caminho de continuidade, ao invés de uma rutura anunciada, que projeta o seu cumprimento no Cristo ressuscitado e exaltado, condescende, assim, o envio do Espírito, operante na Palavra pregada. A perspetiva de um Deus providente, simultaneamente transcendente e imanente, na história da salvação é, oportunamente, lavrada no nosso texto, segundo o dístico promessa-cumprimento. A intervenção divina na história faz contrastar o possível de Deus aos olhos do impossível humano, concretamente no ato de levantar Cristo, sinal de fidelidade às promessas ancestrais, que possibilita o cumprimento do Plano revelado de antemão aos profetas.

Diante do texto, somos interpelados a acreditar e, por isso, a uma conversão contínua à Palavra, a fim de que, libertados da dureza que marca o coração hebraico, sejamos selados pela ação salvífica de Deus, mediante o sangue do cordeiro, não em virtude do julgamento que se aproxima, todavia da santidade que nos é oferecida para um culto santo e agradável ao nosso Deus.

Bibliografia

Fontes:

Bíblia Sagrada. 3ª ed. Fátima: Difusora Bíblica, 2001.

Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Kurt Aland, eds. *Novum Testamentum Graece*. 27ª edição. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Monografias:

Barrett, C. K. *Acts 1-14*. Vol. 1. Edimburgo: T&T Clark, 1994.

Bovon, François. *Luke, the Theologian*. Texas: Baylor University Press, 2005.

Bright, John. *La história de Israel*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2003.

Cadbury, Henry J. *The Style and Literary Method of Luke*. Londres: Cambridge Harvard University Press, 1920.

Conzelmann, Hans. *Acts of the Apostles*. Filadélfia: Fortress Press, 1963.

Conzelmann, Hans. *The Theology of St. Luke*. Philadelphia: Fortress Press, 1961.

Curtis, Adrian. dir. *Oxford Bible Atlas*. 4ª ed. New York: Oxford University Press, 2007.

Dibelius, Martin. *Studies in the Acts of the Apostles*. Mifflintown: Sigler Press, 1999.

Dionne, Christian. *L'Évangile aux Juifs et aux païens*. Paris: Cerf, 2011.

Dupont, Jacques. *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2015.

Esler, Philip F. *Community and Gospel in Luke-Acts*. Sydney: Cambridge University Press, 1989.

Fitzmyer, Joseph A. *Luke, The Theologian*. New York: Paulist Press, 1989.

Jervell, Jacob. *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament: History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*. Vol. 1. 2ª ed. New York: Walter de Gruyter, 1995.

Marguerat, Daniel. *Gli Atti degli Apostoli*. Vol. 2. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2015.

Marguerat, Daniel. *The first Christian Historian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Noth, Martin. *Historia de Israel*. Barcelona: Ediciones Garriga, 1966.

Perrot, Charles. *La lecture de la Bible dans la synagigue*. Hildesheim: Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1973.

Pervo, Richard I. *Acts*. Minneapolis, Fortress Press, 2009.

Roloff, Jürgen. *Gli Atti degli Apostoli*. Brescia: Paideia Editrice, 2002.

Schneider, Gerhard. *Gli Atti degli Apostoli*. Vol. 2. Brescia: Paideia Editrice, 1982.

Schürer, Emil. *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús*. Vol. 2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

Schweizer, Eduard. "The concept of the Davidic 'Son of God' in Acts and its Old Testament Background." In *Studies in Luke-Acts*. Ed. Leander E. Keck, 186-194. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Soards, Marion L. *The speeches in Acts: their content, context, and concerns*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.

Squires, John T. *The plan of God in Luke-Acts*. Sydney: Cambridge University Press, 1993.

Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1959.

Trebilco, Paul. *Jewish communities in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Vaz, Armindo dos Santos. *Palavra Viva, Escritura poderosa*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013.

Revistas Periódicas:

II, C. Clifton Black. "The rhetorical forme of the hellenistic Jewish and early Christian Sermon: a response to Lawrence Wills". *HTR* 81, nº 1 (1988): 1-18. <https://www.jstor.org/stable/1509582>.

Bowker, J. W. "Speeches in Acts: A Study in Proem and Yellammedenu form". *New Testament Studies* 14, nº 1 (outubro 1967): 96-111. DOI: 10.1017/S002868850001852X.

Cosgrove, Charles H. “The divine δεῖ in Luke-Acts”. *Novum Testamentum* 26, n. 2 (1984): 168-190. <http://www.jstor.org/stable/1560636>.

Duling, Dennis C. “The Promises to David and their Entrance into Christianity – Nailing down a Likely Hypothesis”. *New Testament Studies* 20, n. 1 (1973), 55-77. DOI: 10.1017/S0028688500023857.

Dupont, Jacques. “ΤΑ ὍΣΙΑ ΔΑΥΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (Ac XIII 34 = Is LV 3)”. *Revue Biblique* 68, n.1 (1961), 91-114. <https://www.jstor.org/stable/44091776>.

Groenewald, Alphonso. “Psalm 16 (LXX Ps 15) and Acts – Part II”. *OITE* 21, n.2 (2008): 345-357.

Steyn, G. J. “Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum.” Tese de doutoramento, Universidade Pretória, 1993, 158. [handle/2263/26766](https://hdl.handle.net/2263/26766).

Índice

Resumo	3
Abstract.....	3
Siglário	5
Introdução.....	8
1. Preliminares.....	14
1.1. Helenização na Ásia Menor.....	14
1.1.1. Administração cívica	17
1.1.2. A diáspora judaica	20
1.1.3. A comunidade judaica e os seus privilégios.....	23
1.2. A instituição sinagoga.....	33
1.2.1. O ofício sinagoga.....	35
1.2.2. A leitura da Torah.....	35
1.2.3. A leitura dos profetas.....	37
1.3. As coordenadas teológicas.....	40
2. O texto de At 13, 15-41	47
2.1. Texto de At 13, 15-41 no grego koiné.....	48
2.2. Tradução do texto	50
2.3. Delimitação textual.....	52
2.3.1. Estrutura do discurso	54
2.3.2. Análise morfossintática	61
2.3.3. Analepses ad intra e ad extra	76
3. Da incursão histórica à leitura teológica.....	80
3. 1. Uma perspectiva da história da salvação.....	83
3. 2. A história de Israel no contexto da economia salvífica.....	85
3. 3. A providência divina, da promessa ao cumprimento	95
3. 3. 1. A tradição da promessa davídica	96
3. 3. 2. A ressurreição de Jesus em função do cumprimento da promessa divina.....	99
Conclusão	108
Bibliografia.....	112
Índice	115