

Résurrection et Foi pascale

Le travail monographique publié dans le présent fascicule a pour thème la résurrection de Jésus dans la perspective de l'exégèse biblique.

L'analyse des textes qui se réfèrent expressément à l'événement pascal est précédée d'une brève esquisse des précédents culturels et religieux de l'Ancien Testament et du Judaïsme, lesquels préparent et expliquent le langage et le concept de résurrection dans le Nouveau Testament.

La partie centrale de l'étude est constituée par l'analyse des formules kérygmiques, catéchétiques et liturgiques transmises dans les épîtres du Nouveau Testament et dans les Actes des Apôtres. L'exposé suit le parcours historique des traditions, en commençant par les vestiges les plus anciens de la foi et de la liturgie, telles les formules de louange, les acclamations liturgiques et les confessions de foi. Dans ces énoncés l'acte pascal est signifié, le plus souvent, par le verbe *egeirein*, employé au passif et à l'actif, dans le sens qui lui advient de la croyance judaïque en la résurrection, œuvre de Dieu par excellence. Le terme *egeirein*, de même que son synonyme *anistanai*, traduit l'hébreu *qwm* et reflète la relecture judéo-chrétienne de 2 Sam 7, 11-14, qui mentionne l'intronisation royale du descendant de David. L'intransitif *anestè*, dans ses attestations pré-pauliniennes, se présente comme un terme moins théologique que la variante *ègerthè*. Celle-ci, préférée par les communautés hellénistiques, souligne que Dieu est l'auteur de l'événement pascal. De son côté, le vocable *anestè*, pris dans son sens originel, semble signifier que Jésus fut mis à mort en raison de son témoignage sur Dieu et qu'il "s'est dressé" afin de prêter un nouveau témoignage devant le peuple et devant les nations.

Complémentaires des formules de foi, nous avons aussi les fragments hymniques et les cantiques conservés dans les lettres néo-testamentaires, qui proclament la glorification de

Jésus. Ici, l'accent n'est pas mis directement sur la succession historique des événements pascals, selon une échelle diachronique, avec un *avant* et un *après*, mais plutôt sur le contraste entre la condition céleste du Christ et sa situation d'homme mortel, dans une perspective synchronique.

Les évangélistes relatent les faits du matin de Pâques comme une découverte du tombeau vide nous conduisant à la compréhension de la résurrection comme passage vers une existence nouvelle, messianique, grâce au pouvoir créateur de Dieu.

La catéchèse évangélique sur la résurrection comprend encore plusieurs récits relatifs aux apparitions de Jésus. Occupant une place centrale dans le kérygme et la catéchèse apostolique, les apparitions constituent la preuve de la résurrection; elles marquent les retrouvailles des disciples avec le Maître, l'expérience de la nouvelle condition du Seigneur glorifié, la confirmation de son activité salvifique. De caractère manifestement archaïque, le contenu apologétique des christophanies revêt peu à peu une dimension missionnaire.

MANUEL ISIDRO ALVES

RESSURREIÇÃO
E
FÉ PASCAL

INTRODUÇÃO

A exegese bíblica e a teologia sistemática mais recentes restituíram à ressurreição de Cristo o sentido primitivo de acontecimento salvífico por excelência, que deu origem ao Cristianismo. Não há qualquer texto do Novo Testamento que não pressuponha a fé pascal baseada na ressurreição e sempre referida à actividade terrena de Jesus. Por isso não admira que as confissões de fé se encontrem como que ancoradas sobre este acontecimento fundamental, durante séculos insuficientemente exposto nas igrejas ocidentais, mais preocupadas com reflexões metafísico-especulativas sobre a Incarnação e a morte satisfatória de Cristo do que com o significado soteriológico da ressurreição¹. A apologética neoescolástica dos séculos XIX e XX tratava da ressurreição apenas como prova da divindade de Cristo, não prestando especial atenção ao seu conteúdo soteriológico².

A nova orientação teológica surge por volta de 1920, como resultado da reflexão teológica que se seguiu à primeira guerra mundial. O teólogo protestante Karl Barth reconhece na ressurreição “o sentido e o nervo” de toda a pregação cristã, “aquilo que faz com que o cristianismo seja cristianismo”³. Mais tarde, Gerhard Koch escreve uma obra sistemática sobre a ressurreição, que considera a partir da presença e acção

¹ Um exemplo notável desta teologia encontra-se em S. Tomás de Aquino. Cf. H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Duesseldorf 1985, 21.

² P. DE HAES, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Roma 1953.

³ K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15*, Zuerich 1924, 62-65.

de Cristo entre nós⁴. No campo católico, sobressai o teólogo Karl Rahner, que faz da ressurreição “o tema central da fé”⁵. As três últimas décadas são palco de uma bibliografia imensa, tanto protestante como católica, cujos títulos se cifram na ordem dos milhares⁶.

O interesse do assunto não se circunscreve às escolas teológicas e camadas intelectuais. A própria actividade pastoral sente-se confrontada com a necessidade de uma reflexão profunda sobre a linguagem e o conteúdo do mistério central da fé. E é bem compreensível. Efectivamente, a sociedade em que vivemos deixou de ser o suporte da fé tradicional. Os cristãos não se contentam com viver de modo implícito o mistério pascal. Querem apoios para a fé, precisam de um conhecimento mais explícito deste mistério fundamental⁷.

Preocupações de uma e de outra ordem inscrevem-se na origem da investigação que conduziu à elaboração do presente trabalho⁸. O âmbito dele é delimitado pelos textos do Novo Testamento que se referem à ressurreição de Cristo. As questões iniciais não se situam a nível da teologia sistemática, que se interroga sobre a natureza e o sentido do mistério pascal. Partem antes da linguagem utilizada na pregação e na catequese apostólicas, nos símbolos de fé e nos relatos evangélicos, procurando comentar e interpretar as diversas passagens, de modo a delinear a estrutura de pensamento que lhes serve de suporte, a estabelecer fronteiras e abrir caminhos para a sistematização teológica.

Afigurou-se-nos útil preceder a análise de breve esboço sobre os precedentes culturais e religiosos do Antigo Testamento e do judaísmo, que preparam e explicam a linguagem e o conceito da ressurreição no Novo Testamento, designadamente a aclamação pascal: “Cristo ressuscitou!”.

⁴ G. KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tuebingen 1959.

⁵ K. RAHNER, “Auferstehung Jesu”, em *Sacramentum Mundi I*, Freiburg 1967, 403-405; 416-425.

⁶ Elenco sistemático e exaustivo dos títulos publicados até 1974: G. GIBERTI, “Bibliografia sulla Risurrezione di Gesù”, em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 645-745. Os trabalhos aparecidos entre 1974-1976 encontram-se coligidos por J. SCHMITT, art. “Résurrection”, em *DBS* 10, 578-582.

⁷ Cf. J. COMBLIN, *La résurrection de Jésus-Christ. Essai*, Paris 1958, 17-55.

⁸ Gostariamos de exprimir nesta oportunidade a gratidão de que somos devedores ao Prof. Doutor Júlio Fragata, S. J. († 1985) pelo incentivo que sempre nos deu em ordem à realização deste trabalho.

CAPÍTULO I

Antecedentes Bíblicos e Judaicos

Se recorrermos aos dados da fenomenologia das religiões, verificaremos que no Egípto, em Canaan e na Babilónia há mitos referentes a um “deus morto e ressuscitado”. Todavia, nestas civilizações faz-se a transposição não da experiência humana, mas de um fenómeno cósmico, do qual aquela depende. Recorde-se apenas o mito agrário de Osiris, que morre como o grão na terra, ou o de Tamuz, Marduk ou Baal, cuja actividade desaparece na estação estiva. Se neste quadro se fala da ressurreição do deus, esta entende-se no mesmo sentido em que falamos da ressurreição do grão lançado à terra, ou da ressurreição da natureza na Primavera. Em tais mitos não há qualquer semelhança com o conceito cristão de ressurreição, a não ser no uso das mesmas representações para traduzir de modo simbólico a ideia da morte como “descida aos infernos”, e do regresso à vida como uma “subida dos infernos”. É uma analogia que se situa ao nível da linguagem ou dos símbolos ¹.

1. Vida e morte em Israel

O tema da morte e do regresso à vida das mitologias orientais não encontra qualquer paralelo na religião de Israel, que professava a fê no

¹ Cf. P. GRELOT, “La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif”, em P. de Sury e outros (ed.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*. Paris 1969, 17-53. O autor discute as afinidades da escatologia judaica, especialmente a apocalíptica, com os mitos persas sobre o juízo final e a ressurreição dos mortos, admitindo que “a mitologia iraniana pode ter estimulado lateralmente o pensamento judaico e levá-lo a desenvolver algumas das suas virtualidades antigas em matéria de escatologia” (p.34).

“Deus vivo” (1 Sam 17,26.36; 1 Re 18,15; Jer 10,10; Sl 18,47; 42,3) e “fonte da vida” (Sl 36,10; Jer 2,13; 7,13). Para o povo bíblico, a vida é um dom e uma bênção de Deus (Jz 8,32; Dt 5,33; 16,20; Ez 3,18), enquanto a morte significa castigo e maldição (Gen 2,7; Job 34,14; Sl 104,29). Jahvé concede a força, a saúde e o bem-estar àquele que vive em comunhão com ele.

A esperança relativa à ressurreição e à vida do além dificilmente encontra suporte explícito no Antigo Testamento². No Pentateuco não se faz qualquer alusão a este tema, enquanto nos profetas aparece em contextos de curas físicas e de restauração nacional (1 Re 17,17-24; 2 Re 4, 31-37; 13,21; Os 6,1-3; Is 53,10-12; Ez 31,1-14). A tradição religiosa de Israel apenas tinha concebido longínquas aberturas e vagos princípios, que mais tarde haviam de servir para fundamentar a crença na ressurreição dos mortos. Entre estes marcos de referência, conta-se a sobrevivência dos mortos nas regiões subterrâneas (*Sheol*), a fé no poder criador de Deus e na sua justiça retributiva, a aspiração de uma felicidade definitiva com Deus. Este último ponto nota-se sobretudo nos Salmos (16.49.73.132), nos relatos da ascensão do patriarca Henoc (Gen 5,21 ss; Sir 44-49) e do profeta Elias (2 Re 21,11; Sir 8,9). Mas só mais tarde, no séc. II a.C., surge a crença na ressurreição, sob a influência helenística (cf. Dan 12,1; 2 Mac 7,1; Is 26,19). A fé neotestamentária na ressurreição dos mortos é o fruto sazonado de uma história vivida pelo povo de Deus, particularmente na época que antecede proximamente o Novo Testamento. A tradição bíblica meditou sobre os grandes acontecimentos da sua história e, apoiando-se na fé javista, chegou à formulação do conceito da ressurreição individual.

Efectivamente, em virtude da perspectiva comunitária e nacionalista dominante, Israel preocupava-se menos com a sobrevivência do indivíduo do que com a vida do povo enquanto tal. O israelita morre, mas

² Veja-se R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1956; id., “Résurrection dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme”, em *DBS* 10, 437-487, com bibliografia completa até 1976, nas col. 484-487; id., “Trois remarques sur la résurrection des morts dans l'Ancien Testament”, em *Mél. Bibl. et Or. H. Cazelles Alter Orient und A.T.* 212 (1981) 301-317; id., *La mort en face selon la Bible Hébraïque*, Genève 1988; A. M. DUBARLE, “A esperança de uma imortalidade no Antigo Testamento e no Judaísmo”, *Conc* 60 (1970) 30-42; J. REIST, “The Old Testament Basis for the Resurrection Faith”, *EvQ* 43 (1971) 6-24; A. DIEZ MACHO, *La Resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia*, Madrid 1977, 27-92; H. KESSLER, *o.c.*, 41-78; A. REBIC, “Foi en la résurrection dans l'Ancien Testament”, *Communio* (F) 15 (1990) 14-25.

o povo continua. Isto é o que importa, pois foi com o povo que Deus contraiu a aliança. A questão da ressurreição individual surge mais tarde, como tentativa de se fornecer uma solução para a dificuldade teológica da morte prematura dos justos que deram a vida por causa da fé. A justiça de Deus não pode deixar de restaurar uma vida ceifada antes do tempo (Sl 37.49.73; Jer 12.20; Job). Deste modo, a ressurreição torna-se inseparável da noção de retribuição (cf. Is 26; Dan 12; 2 Mac 7)³. Trata-se de uma das concepções mais fundamentais de toda a revelação bíblica: a retribuição individual do justo no julgamento escatológico (cf. Dan 7, 9-14). Naquele momento, os piedosos fiéis tomarão parte na recriação operada por Deus, serão constituídos numa vida nova.

2. Origem do conceito de ressurreição

Como se explica que Israel tenha precisado de um milénio para chegar à fé na vida do além, quando este era um dado adquirido nas civilizações dos povos vizinhos? Eis uma pergunta que não encontra resposta fácil. Diversas causas devem ter concorrido para esta situação. No entanto, a razão última e decisiva parece ter sido a própria fé em Jahvé, que excluía radicalmente uma vida para além das fronteiras da morte. Como afirma P. Grelot, “o tema da morte e do regresso à vida estava em contradição total com o conceito do Deus vivo”⁴. Jahvé é “o Senhor da vida e da morte” (Num 27,16), tem o poder para dar a vida e tomá-la de novo (Job 1,21; cf. 12,10), de fazer nascer um e morrer outro, de libertar de uma doença ou de uma situação de extrema penúria (1 Sam 2, 6-8 = Sl 113,7; Dt 32,39; 1 Re 17,20). Tudo está na mão e no poder de Deus. Só a própria morte e o mundo dos mortos se subtraem ao seu poder, pois Jahvé não é o Deus dos mortos, uma vez que estes se encontram fora

³ A crítica recente atribui grande importância a este tema. Em tempos, ouvimos da boca de um biblista judeu: “A ressurreição? Ah, é a justiça de Deus!”. Veja-se, a este propósito, M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palaestinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Ch.*, em *Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T.* 10, Tübingen 1973, 357-369; U. KELLERMANN, “Ueberwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben”, *ZTHK* 73 (1976) 259-282; P. LAPIDE, *Auferstehung. Ein juedisches Glauberlebnis*, Stuttgart 1980; J. P. GALVIN, “A Recent Jewish View of the Resurrection”, *ExpTim* 91 (1979/1980) 277-279; G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt 1986; R. MARTIN-ACHARD, *La mort en face*, 87-88.

⁴ *a.c.*, 25.

da história da salvação, onde Deus opera. A separação radical dos mortos em relação a Jahvé torna impossível uma doutrina sobre a ressurreição⁵.

Com efeito, a morte significa a perda da força vital (Gen 35,18; Sl 104,29; Qoh 12,1-8; 3,19-21), da comunhão com o Deus vivo. Observe-se, no entanto, que para o israelita o conceito de morte não se circunscreve apenas ao fim definitivo da vida terrena. Entre a vida e a morte a diferença não é, por vezes, senão relativa: a primeira é considerada como uma força, a segunda representa somente uma diminuição daquela, não se distinguindo radicalmente da fadiga, da doença ou do sono, casos em que a energia vital se encontra enfraquecida e pode ser recuperada. Em tais situações “ressuscitar” significa simplesmente “restaurar as forças humanas” (cf. 1 Re 17,17-24; 2 Re 4,31-37; 13,21).

Totalmente diversa é a condição do homem que a morte subtrai ao número dos vivos e o arremessa para o mundo subterrâneo, o *Sheol* (cf. Sl 16,10; 30,4,10). Trata-se de um lugar onde Jahvé não está presente, nem intervém, a não ser para exercer o julgamento (Am 9,2). Os mortos encontram-se aí no silêncio e no esquecimento (Sl 31,18; 88,13; 115,17), como que ignorados por Jahvé, a quem não podem celebrar nem invocar (Sl 6,6; 30,10; 88,6.11). O salmista denuncia esta ausência de Deus, de quem os mortos, mesmo os justos, se sentem separados para sempre. Os crentes tentam resolver esta aporia das tradições de Israel. A afirmação da ressurreição dos mortos será uma das respostas ao problema tão candente nos momentos de perseguição e morte dos justos por causa da fé em Jahvé.

A teologia da criação fornece o principal suporte para o desenvolvimento do conceito da ressurreição. Lentamente Israel começa a compreender que Deus, na sua soberania, na sua força criadora, na sua justiça e no seu amor, acabaria por triunfar sobre a morte. Assim foi chegando à convicção de que Deus havia de renovar o homem e o mundo inteiro: aquele que criou o homem a partir do nada também o pode subtrair à morte (cf. Ez 37; 2 Mac 7,23s).

Já alguns séculos antes do Exílio, havia em Israel a consciência de que o poder de Jahvé não conhece fronteiras, não é limitado pelo *Sheol*. Velhas tradições legendárias referem as ressurreições operadas por Elias e Eliseu (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,31-37; 13,21) para demonstrar o poder

⁵ Cf. F. FESTORAZZI, “Speranza e risurrezione nell’Antico Testamento”, em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 5-30.

do Deus de Israel sobre a vida e sobre a morte. Nestes casos — que não apresentam qualquer carácter definitivo nem escatológico — a ressurreição equivale a uma cura que atesta a realidade do poder de Jahvé, cantada em Dt 32,39: “Sou eu que faço morrer e que faço viver”. Isto significa que o Deus de Israel pode dispor da vida e da morte de cada ser, mas não implica de modo algum que ele tenha decidido arrancar irrevogavelmente os seus do *Sheol* ⁶.

Igualmente arcaicos são os relatos bíblicos sobre a ascensão aos céus de Henoc (Gen 5,24) e do profeta Elias (2 Re 2,11). Embora revistam carácter excepcional, estes casos denotam uma tentativa de superação da morte e do *Sheol*, a fim de usufruir para sempre a presença de Deus.

No séc. VIII a.C., surgem com os profetas elementos que se consideram o verdadeiro ponto de partida para a fé na ressurreição ⁷. Oseias anuncia que Deus nos dará de novo a vida, nos acordará da morte e continuaremos a viver na sua presença (Os 6, 1-3). Esta passagem ocupa um lugar importante no processo histórico conducente à fé na ressurreição individual. Apesar disso, os exegetas interrogam-se sobre o sentido da ressurreição aí mencionada, pois não tem alcance individual, mas nacional, e mais parece evocar a cura de Israel que o seu regresso à vida. De qualquer modo, o texto de Oseias será interpretado mais tarde no sentido da verdadeira ressurreição, como testemunham os LXX e os Targumim.

A imagem da ressurreição para significar a restauração do povo por Jahvé é de novo utilizada pelo profeta Ezequiel, que após a queda de Jerusalém, em 587, anuncia o regresso dos exilados do reino de Judá (Ez 37,1-14). Na visão dos ossos ressequidos, o profeta alude aos inúmeros mortos que ficaram sem sepultura naquela hora trágica para a cidade santa e seus habitantes. O regresso dos ossos à vida demonstra o extraordinário poder de Jahvé sobre os simples esqueletos, donde se conclui a sua capacidade para fazer sair os exilados do cativeiro, mesmo que isso pareça impossível ⁸. Inspirando-se no relato de Gen 2,7 sobre a criação do homem, o profeta atribui a ressurreição ao poder criador de Deus, inaugurando assim a argumentação que se desenvolverá a seguir:

⁶ Cf. A. SCHMITT, “Die Totenerweckung in I Koen XVII, 17-24. Eine form- und gattungskritische Untersuchung”, *VT* 27 (1977) 455-474.

⁷ Cf. R. MARTIN-ACHARD, *La mort en face*, 96; L. MONLOUBOU, *Les Prophètes de l'Ancien Testament*, Paris 1983, 50-53.

⁸ Cf. R. BARTELMUS, “Ez 37, 1-14, die Verbform *w:qatal* und die Anfaenge der Auferstehungshoffnung”, *ZAW* 97 (1985) 366-389.

o Deus que suscita a vida pode igualmente dar uma vida nova àqueles que morreram (cf. Mac 7; 1 Cor 15). Todavia, Ezequiel não se refere senão ao restabelecimento do povo eleito na terra de Israel. Na sua visão grandiosa não transparece ainda a crença na ressurreição individual.

Na época que se segue, ao aproximar-se o termo do domínio da Babilónia, o Deutero-Isaias anuncia a restauração do povo de Israel (Is 53,10-12). O texto apresenta dificuldades de interpretação, designadamente no que se refere à identificação do Servo, figura colectiva ou individual⁹. Em todo o caso, os autores concordam que a acentuação da passagem não recai sobre o problema da vida depois da morte, mas antes sobre o cumprimento do plano divino no destino único do Eleito de Deus. O objectivo do profeta não é, pois, o de anunciar a ressurreição do mártir de Jahvé, mas o de proclamar que o Servo, hoje rejeitado por todos, será finalmente vitorioso.

Em suma, a fé na ressurreição dos mortos dificilmente encontra qualquer testemunho nas tradições proféticas de Israel. Os textos mencionados referem-se à simples revivificação, a uma cura física, ou à restauração política e nacional de Israel; jamais se deduz com clareza a fé na vitória de Deus sobre a morte, nem o ressurgimento dos mortos em sentido próprio. Mesmo assim, eles constituem o embrião da fé nascente na ressurreição individual. Na época helenística, os fiéis começaram a acreditar que Deus poderia, depois da morte, conceder-lhes uma vida nova. O mérito deste desenvolvimento religioso cabe sobretudo à literatura apocalíptica do Antigo Testamento¹⁰.

Os escritores apocalípticos, transcendendo a realidade imediata, projectam no futuro um novo mundo, onde se há-de manifestar a justiça de Deus para com os justos. Tal é a oração de lamentação sobre o juízo final de Is 26,7-21, que pertence provavelmente ao período persa, onde se afirma o juízo escatológico iminente (vv. 11.21) e a ressurreição dos

⁹ Cf. H. J. HEMISSON, "Israel und der Gottesknecht bei Deuterocesaja", *ZThK* 79 (1982) 1-24; E. HAAG, "Die Botschaft vom Gottesknecht - ein Weg zur Ueberwindung der Gewalt", em N. Lohfink (ed.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT*, Freiburg 1983, 159-213; P. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur*, Paris 1981.

¹⁰ Cf. K. SCHUBERT, "Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis frührabbinischen Zeit", *BZ* 6 (1962) 177-214; L. R. BAILEY, *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphia 1979; G. F. HASEL, "Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic", *ZAW* 92 (1980) 267-284; L. J. GREENSPOON, "The Origin of the Idea of Resurrection", em B. Halpen - J. D. Levenson (ed.), *Traditions in Transformation*, Winona Lakey Indiana 1981, 247-321.

mortos (v.19). Em contraste com a sorte dos ímpios, os fiéis recebem a promessa de Jahvé: “Os teus mortos viverão de novo, os meus cadáveres ressuscitarão. Os habitantes da terra acordarão e cantarão!” (v.19). O autor menciona aqui a ressurreição, não como um desejo irrealizável, mas como uma certeza garantida pelo próprio Jahvé de salvar aqueles que lhe permaneceram fiéis até à morte. Observe-se, todavia, que os biblistas hesitam em determinar o conteúdo exacto da declaração profética: ressurreição individual ou restauração nacional? Além disso, a ressurreição aqui mencionada não diz respeito senão aos justos de Israel; não tem ainda alcance universalista. O profeta sugere uma vida renovada sobre a terra, juntamente com o povo de Israel, em dimensão corporal e física. Não se trata da entrada dos mortos num novo ciclo de existência terrena, destinada a perecer de novo. Na verdade, o profeta fala da “vida eterna”, supondo que o poder da morte foi definitivamente vencido. Os mortos entrarão num universo transfigurado, incorruptível, luminoso como o céu e as estrelas. Refere-se, pois, a uma vida que vem de Deus, mas que permanecerá humana, sem contudo estar sujeita à morte.

O primeiro texto do Antigo Testamento que, no consenso unânime de todos os biblistas, afirma claramente a ressurreição dos mortos é Dan 12,1-3¹¹. O autor, que escreve no séc. II a. C., dirige uma mensagem de esperança aos Israelitas que estão na disposição de morrer pela fé, durante uma perseguição religiosa. Transpondo as promessas do reino e da renovação terrestre feitas pelos profetas pós-exílicos, Daniel mostra a história em marcha para a derrota dos príncipes deste mundo e o advento de um reino divino, definitivo e transcendente (2,44s; 7,13s; 12 1-4). Neste momento realizar-se-á a ressurreição, em ordem à retribuição final. O texto, na sua forma actual, provém do tempo dos Macabeus e reflecte as lutas travadas pelos Hassidim contra as tentativas de helenização do culto e das tradições judaicas por parte dos reis Selêucidas. Perante o horror de tantas mortes, o profeta anuncia que os justos acordarão para a vida eterna, enquanto os ímpios suportarão o suplício eterno. O regresso à vida não se reveste, uma vez mais, de carácter universal, não diz respeito a toda a humanidade; segundo parece, aplica-se apenas aos justos de Israel, membros da comunidade javista. Além disso, a ressurreição dos mortos, que aqui se impõe como dado de fé, é uma noção comunitária. O que realmente conta para Daniel não é a vida em si

¹¹ Cf. B. J. ALFRINK, “L’idée de la résurrection d’après Daniel XII, 1-2”, *Bib* 40 (1959) 355-371.

mesma, mas a vida com o seu Deus e com os seus irmãos. A influência iraniana neste aspecto da revelação não ultrapassa o nível da formulação simbólica ¹².

Por último, no fim do séc. II a. C., ou mesmo já em meados do séc. I a. C., surge-nos um conjunto de informações relativas à ressurreição no II Livro dos Macabeus, escrito em grego para os judeus da diáspora. A maioria dos actores desta obra confessa abertamente a fé na ressurreição, que constitui o elemento central do cap. 7 (vv.9-14). O segundo dos sete irmãos fala expressamente da ressurreição, opondo à atitude presente do rei perseguidor o juízo futuro de Deus: “Tu exclus-nos desta vida presente, mas o rei do universo há-de ressuscitar-nos para uma vida eterna, a nós que morremos pelas suas leis” (v.9). O terceiro irmão manifesta a esperança de recuperar dos céus as mãos que ele está para perder no suplício iminente (v.11). O quarto mártir afirma que toda a esperança de uma vitória sobre a morte está excluída para o tirano, uma vez que ela é reservada aos justos que aceitam morrer por Deus (v.14). Por seu lado, a mãe faz referência à doutrina habitual da criação do mundo e do homem, dizendo: “Deus os (= o céu e a terra) fez do nada e a raça dos homens é feita da mesma maneira” (v.28). Deus, que criou o céu e a terra, também recriará a vida daqueles que o amam. Nestas passagens, a ressurreição apresenta-se como uma recompensa para os justos, exigida pela justiça divina. O autor reinterpreta Dan 12,2, dando um sentido novo à ressurreição: em vez de se realizar no fim dos tempos, ela acontece imediatamente após a morte ¹³.

Conclui-se, de quanto fica dito, que só na época macabaica se afirma com alguma clareza a fé na ressurreição dos mortos. Durante um milénio, Israel aprendeu a conhecer e a experimentar Jahvé como Deus e senhor da terra, a quem devia servir com fidelidade. Só mais tarde, ao ver-se confrontado com a experiência da perseguição, do sofrimento e do martírio, é que o povo fiel reflectiu sobre o poder, a misericórdia e a justiça de Deus, chegando à esperança da superação da morte. A fé dos judeus na ressurreição não provém de influências de outros povos ou culturas; é o produto de uma reflexão a partir dos dados bíblicos anteriores, designadamente o poder criador e vivificador de Jahvé (Ez 18,

¹² Cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran Ancien*, Paris 1962; M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963.

¹³ Cf. U. KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabaeer 7 und die Auferstehung der Maertyrer*, Stuttgart 1979.

23.32; Jon 4,11; Sab 1,13; 11,26), a sua justiça (Sl 11,7; 45,8), o seu domínio universal e a sua fidelidade às promessas da aliança. O povo descobriu nas intervenções do seu Deus a certeza de que este, na sua soberania, na sua justiça e no seu amor, haveria de triunfar sobre todas as forças do mal e associaria a si os seus fiéis servidores. Um conceito mais ou menos vago de ressurreição é atestado já bastante cedo na história de Israel; mas é necessário esperar até ao séc. IV, ou mesmo até ao séc. II antes da era cristã, para que a ressurreição dos mortos seja reconhecida como elemento da fé javista ¹⁴.

3. A ressurreição no judaísmo intertestamentário

No judaísmo mais próximo da era cristã encontra-se, por vezes, a esperança da ressurreição do corpo, entendida como regresso a uma terra renovada pela vinda do Messias. Na verdade, os livros desta época estabelecem uma ligação entre a era messiânica e a ressurreição dos mortos ¹⁵. Assim, em Sir 48,10-11, onde se alude ao regresso de Elias, que o autor parece considerar como Messias, proclama-se a felicidade daqueles que adormeceram no amor, pois eles terão parte na ressurreição final ¹⁶. A Elias compete preparar a vinda do Senhor, recriando sobre a terra a paz e a harmonia entre as gerações.

O livro de Henoc contém diversas passagens relativas à sorte do justo depois da morte ¹⁷. As perspectivas que aí se reproduzem oscilam entre o anúncio da ressurreição do corpo e da imortalidade da alma, entre a recompensa dos justos no fim dos tempos ou imediatamente logo após a morte ¹⁸. No *Livro dos Sonhos* (1 Hen 90,28-38), Henoc narra a história

¹⁴ Cf. M. CARREZ, "La résurrection dans la culture grecque et dans la culture juive", *LumVie* 107 (1972) 43-52.

¹⁵ Cf. G. ROCHAIS, *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, Cambridge 1981, 166-176; G. STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung*, Rom 1972; id., "Das Problem der Auferstehung im Alten Testament", *Kairos* NF 14 (1972) 273-290; P. GRELOT, "L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives", em *Memorial A. Gelin*, Le Puy 1961, 165-179.

¹⁶ Cf. F. SARACINO, "Risurrezione in Ben Sira?", *Henoch* 4 (1982) 185-203.

¹⁷ Cf. J. CANTINAT, *Réflexions sur la résurrection de Jésus*, Paris 1978, 23.

¹⁸ Uma flutuação de linguagem deste género encontra-se no livro da *Sabedoria*, escrito por volta do ano 50 a.C., que procura incutir no espírito dos justos perseguidos a esperança da imortalidade. Cf. J. CANTINAT, *o.c.*, 22.

da humanidade desde Adão até Abraão e, a seguir, desde Israel até ao juízo final e ao estabelecimento do reino messiânico. As formulações relativas à sorte final dos homens carecem de uniformidade e de clareza. Em certas passagens, o último juízo exerce-se sem que seja mencionada claramente a ressurreição prévia dos mortos. Noutras, supõe-se que aquele juízo será precedido da ressurreição dos mortos, que é simultaneamente anterior e concomitante com a manifestação do Messias, o protótipo dos ressuscitados. Um século mais tarde (séc. I a.C.), o *Livro das Parábolas* associa a ressurreição dos mortos ao Eleito (1 Hen 51,1-5; 61.5).

Também o *Testamento dos Doze Patriarcas* alude, com relativa frequência, à ressurreição dos mortos (Test Sim 6,7; Test Levi 17,2; 18,14; Test Judá 25,1s; Test Benj 10,6s; Test Zab 10,2s). Não obstante haver nestes textos inúmeras influências cristãs, verifica-se, já nos seus estratos primitivos, a sequência apontada anteriormente: vinda do Messias e ressurreição dos mortos. O mesmo se diga do *Targum de Isaías* (49, 8; 53,10)¹⁹. A doutrina da ressurreição exposta nos Targumim parece antiga, reflectindo a época intertestamentária, as obras apocalípticas, o rabinismo antigo e o debate político-doutrinal dos fariseus e saduceus. Os teólogos targumistas pretendem incutir nos Israelitas a esperança de verem um dia o reino do Messias, de alcançarem uma era de paz e de felicidade na sua companhia. Em Tg Is 49,8, o Servo recebe a missão de ressuscitar os justos, de restaurar a herança devastada, de libertar os Israelitas cativos nos países estrangeiros.

Nos textos de Qumran, dirige-se a atenção para a comunidade como lugar da salvação presente. Testemunhos precisos sobre a ressurreição são extremamente raros. Citam-se, em geral, os textos de 1 QH 6,29s; 1 QpHab 6; 10,4s²⁰. Os especialistas discutem, ainda hoje, a interpre-

¹⁹ Cf. G. STEMBERGER, "Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur", *Kairos* NF 15 (1973) 238-266; A. RODRIGUEZ CARMONA, *Targum y Resurrección*, Granada 1978; Id., "El vocabulario neotestamentario de resurrección a la luz del Targum y literatura intertestamentaria", *EstBib* 38 (1979/1980) 97-113; id., "Origen de la fórmulas neotestamentarias de resurrección con *anistanai* y *egeirein*", *EstEcl* 55 (1980) 27-58.

²⁰ Cf. P. GRELOT, "L'eschatologie des esséniens et le livre d'Hénoch", *RQum* I (1958) 113-131; id., *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, 187-199; K. SCHUBERT, "Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten und in der fruehrabbinischen Literatur", *Wiener Zeitung fuer die Kunde des Morgenlandes*, 1960, 154-167; J. PRYKE, "Eschatology in Dead Sea Scrolls", em M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity*, London 1969, 45-57.

tação das poucas passagens que parecem supor a fé numa vida para além da morte.

O que não oferece grandes dúvidas é o movimento farisaico no período que antecede proximamente o Novo Testamento. Em oposição aos saduceus, que não professavam a crença na ressurreição dos mortos, os fariseus e os escribas seus sequazes esperavam a ressurreição dos justos de Israel para morarem numa terra renovada. A exegese e as releituras rabínicas interpretam muitos textos do Antigo Testamento em referência à ressurreição num sentido que não é literal. Concebe-se a ressurreição como um dos elementos preliminares do juízo final, como meio de passagem para a vida e para a morte definitiva. A partir de então, tende a impor-se um tema novo: o da "transformação", que se realizará designadamente nos justificados (2 Bar 49,3; 51,1-10; 4 Esd 6,16). Aqueles que forem destinados a participar no mundo futuro revestirão uma veste nova (2 Bar 49,1; cf. 2 Cor 5,2s) e serão totalmente transformados em esplendor angelical (2 Bar 51,5.10; 1 Hen 51,4; cf. Mt 12,25).

A doutrina sobre a ressurreição dos mortos começa a manifestar-se com alguma clareza no séc. II antes da era cristã. Nesta época, apresenta-se como um dado por todos admitido a separação dos justos e dos ímpios após a morte. A ideia de uma retribuição também é universalmente aceite. Mas na exposição mais precisa desta doutrina encontram-se asserções híbridas, aparecendo simultaneamente a fé na imortalidade como um regresso à vida terrena e uma especulação sobre a imortalidade da alma. Daí se deduz que esta doutrina não pode ser considerada como central no pensamento religioso judaico do tempo de Cristo. Não sem razão afirma um conceituado autor contemporâneo: "A ressurreição permanece como objecto de hesitação, de especulação, de imagens apocalípticas. Seria exagerado defender que a fé na ressurreição se revestia de primeira importância para os Judeus do tempo de Jesus, como pretende Ch. Guignebert, ou que na mesma época a fé na ressurreição representa o sinal distintivo entre o crente e o incrédulo (G. F. Moore, S. Mowinckel, K. H. Rengstorf). Clareza e certeza neste campo não chegaram senão com a revelação cristã"²¹.

²¹ B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 15.

4. Os ensinamentos de Jesus sobre a ressurreição dos mortos

A fé pascal primitiva só pode ser correctamente compreendida à luz dos ensinamentos de Jesus sobre a ressurreição dos mortos ²². Jesus aceitou plenamente a crença dos fariseus, que ele exprimiu numa linguagem idêntica à da apocalíptica judaica, insistindo na transformação radical que marcará a vinda do “século futuro”. É o que se deduz da sua controvérsia com os saduceus (Mc 12,18-27) e do *logion* sobre o escândalo dos pequenos (Mc 9,43-48). Ele anunciou profeticamente e inaugurou, por palavras e obras, o Reino de Deus futuro. As parábolas do Reino, a expulsão dos demónios, as curas realizadas e a constituição de uma pequena comunidade de discípulos à sua volta anunciavam e prefiguravam já este Reino. Ora, segundo os dados apocalípticos da época, o Reino definitivo não se estabelecerá senão depois da ressurreição dos mortos, a vinda do Filho do homem e o julgamento final. E Jesus fala, segundo o cenário clássico do fim dos tempos, da vinda próxima do Filho do homem na glória, do grande julgamento, da sorte dos eleitos e dos réprobos (Mt 10,23; 13,41-43; 19,28; 24,30s; 25,31s).

O Reino de Deus constitui o tema central da actividade e da pregação de Jesus. A novidade do seu ensino está no facto de anunciar a vinda do Reino como iminente, a realizar-se já na sua pregação e na sua vida. O conteúdo desta mensagem encontra-se expresso na seguinte fórmula: “O Reino de Deus está próximo” (Mc 1,15; Lc 10,9/Mt 10,7). Nenhum judeu antigo teria ousado afirmar que o tempo da salvação já tinha chegado ²³. Jesus proclama a presença actuante de Deus na criação, não para o juízo severo (cf. Is 66,15ss), mas para vencer o poder do mal (Lc 11,20; Mc 3,27; 3,14s), restaurar a criação na ordem primitiva (Mc 2,27; 10,1-9; Mt 5,44s) e permanecer na proximidade do homem (Mt 6,25-34). Na sua própria pessoa realizam-se as promessas anunciadas para os últimos tempos (v.g. Is 29,18s; 35,5s; 61,1s), nas suas obras manifesta-se o Reino de Deus (Mt 11,5s; Lc 4,16-21). O Reino está, pois, ligado à pessoa e obra de Jesus.

A crítica moderna atribui a Jesus o anúncio de uma irrupção iminente do Reino de Deus, que poria fim ao mundo actual. As afirmações do Evangelho sobre a proximidade do Reino (Mc 1,14-15; 4,11; 9,1;

²² Cf. B. RIGAUX, *o.c.*, 23-52; P. GRELOT, *o.c.*, 40-53; G. ROCHAIS, *o.c.*, 185-191; H. KESSLER, *o.c.*, 79-108.

²³ D. FLUESSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1968, 87.

13,30) são interpretadas à luz do movimento apocalíptico do seu tempo, como referência à expectativa de Jesus ou da comunidade primitiva relativamente à parusia e a um fim próximo do mundo. Diferentes são, porém, os resultados da exegese contemporânea, segundo a qual o Reino de Deus próximo mais não é que a comunhão nova com Deus oferecida por Cristo. Este constitui o próprio conteúdo do Evangelho e como tal tornou-se objecto da pregação missionária da Igreja primitiva. Os cristãos fazem a experiência da manifestação do Reino “em poder”²⁴.

A superação da morte faz parte do Reino escatológico. Jesus espera-o como o convívio sagrado dos últimos tempos, onde não haverá fome nem sofrimento (Lc 6,20s; cf. Is 25,6s; 2,2ss). Alguns *logia* de Jesus contêm referências indirectas à ressurreição dos mortos, como sejam os que falam do juízo, da entrada no Reino, na vida ou na condenação (Lc 11, 31s; Mc 9,43-48; Mt 10,28).

A questão directa sobre a ressurreição dos mortos ocorre apenas na discussão de Jesus com os fariseus: Mc 12,18-27. Contra o conceito farisaico-rabínico de uma vida análoga à da existência terrena, Jesus proclama que os ressuscitados terão uma vida totalmente nova e diferente: “Serão como anjos no céu” (Mc 12,25). A ressurreição tem o seu fundamento na fé de Israel em Jahvé, no seu poder e fidelidade, em conformidade com a sua apresentação a Moisés como “um Deus dos vivos, não dos mortos” (Ex 3,6).

Diversamente de quanto acontece na apocalíptica judaica e no rabinismo, Jesus não descreve o mundo futuro. Para ele, o decisivo é que Deus se apresenta como Senhor da criação e da história. A vida nova começa já no presente e não apenas depois da morte. Deste modo, a esperança da ressurreição de Jesus enquadra-se totalmente na esfera da sua experiência actual, que engloba a realização do Reino de Deus na sua pessoa. Os quatro relatos de ressurreição exarados no Novo Testamento, a saber: o filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17), a filha de Jairo (Mc 5, 21-43; Mt 9,18-26; Lc 8,40-56), Lázaro (Jo 11,1-46) e a Tabita (Act 9, 36-43), inscrevem-se na pregação messiânica da vida de Jesus²⁵. Eles servem para desvelar o mistério da vida de Jesus e mostrar que na sua pessoa a era messiânica e o fim dos tempos entraram no mundo. No relato da ressurreição do filho da viúva de Naim, as testemunhas do milagre

²⁴ Cf. H. GIESEN, “Jésus et l'imminence du Règne de Dieu selon Marc”, em M. Benzerath e outros (ed.), *La Pâque du Christ, mystère de salut*, Paris 1982, 91-119.

²⁵ Esta é a tese bem documentada de G. ROCHAIS, *Les récits de Résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, Cambridge 1981.

louvam Deus por ter visitado o seu povo e reconhecem em Jesus um profeta semelhante a Elias (Lc 7,16). O texto da ressurreição da filha de Jairo apresenta-se como amplificação de um relato de cura baseada na meditação das Escrituras. A resposta de Jesus aos enviados do Baptista supõe que nele se cumpre o que estava anunciado sobre “aquele que havia de vir”: “os mortos ressuscitam” (Lc 7,19.22; Mt 11,3.5). Há aí, claramente, uma alusão à chegada da era messiânica. O relato da ressurreição de Lázaro tem uma finalidade essencialmente querigmática: mostra que em Jesus se cumpriram as profecias. A fé na ressurreição de Jesus é o fundamento desta interpretação e actualização da Escritura. Por fim, o relato da ressurreição da Tabita tem como objectivo mostrar que Pedro é o sucessor de Jesus. Portanto estes relatos têm como suporte a ressurreição de Jesus e a fé na sua messianidade, em conformidade com a teologia judaica antiga, que estabelecia um elo de ligação entre a vinda do Messias e a ressurreição dos mortos.

Resta-nos o sinal de Jonas e os anúncios da Paixão e Ressurreição. No primeiro caso, os escribas e os fariseus reclamam um sinal vindo do céu. Jesus declara: “Assim como Jonas se tornou um sinal para os Ninivitas, assim o Filho do homem o será para esta geração” (Lc 11,30). Mateus acrescenta a citação segundo a qual Jonas “esteve no ventre do cetáceo durante três dias e três noites” (Jon 2,1) e conclui: “Igualmente o Filho do homem estará no seio da terra durante três dias e três noites” (Mt 12,40). Esta passagem tem sido objecto das mais variadas interpretações²⁶. A *Quelle* não falava senão da exaltação de Jesus, sem fazer menção da ressurreição. Mas independentemente do sentido que o relato possa ter tido na vida de Jesus, o certo é que os evangelistas quiseram significar com ele uma profecia da ressurreição de Jesus, que também se encontra nos três anúncios da sua Morte e Ressurreição (Mc 8,31-32; 9,31-32; 10,32-34), que desempenham uma função estrutural no Evangelho de Marcos.

²⁶ Cf. A. VOEGTLE, “Der Spruch der Jonaszeichen”, em *Synoptische Studien. Fst. A. Wikenhauser*, Muenchen 1953, 230-277; T. MERTON, *Le signe de Jonas*, Paris 1955; R. A. EDWARDS, *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q.* London 1971; V. MORA, *Le signe de Jonas*, Paris 1983; A. BAYER, *Synoptic Predictions of the Vindication and the Resurrection of Jesus*, Aberdeen 1984.

CAPÍTULO II

O acontecimento pascal nos enunciados de fé

A ressurreição de Jesus ocupa lugar central e decisivo nos escritos do Novo Testamento. Os acontecimentos referentes à Páscoa e à fé na ressurreição constituem a elaboração mais extensa dos Evangelhos. Não é todavia aí que se conservam as tradições mais antigas. Os evangelhos reflectem, com efeito, um estágio de desenvolvimento posterior àquele que se encontra nas fórmulas querigmáticas, catequéticas e litúrgicas transmitidas nos escritos neotestamentários, designadamente no conjunto das epístolas e nos Actos dos Apóstolos. Na nossa exposição procuraremos seguir o percurso histórico possível das tradições, começando pelos vestígios de fé confessada pelas primeiras comunidades judeo-cristãs palestinenses, para analisarmos, em seguida, as fórmulas mais elaboradas das comunidades judeo-helenistas, até chegarmos às narrações evangélicas, que nos oferecem uma síntese de história (tradição) e teologia (redacção).

Os enunciados tradicionais da formulação litúrgica e do querigma consignados nas cartas de S. Paulo contam-se entre os temas privilegiados pela exegese do após-guerra. Um amplo debate doutrinal e literário dissecou o conteúdo, a temática, a forma e o desenvolvimento destes fragmentos, que ainda hoje se revestem de capital importância para a reconstituição do pensamento apostólico ¹. A nossa análise centrar-se-á, em primeiro lugar, nos vestígios mais antigos da fé e da liturgia, tais como

¹ Cf. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1943 (= *La foi et le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel 1963, 47-87); V. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*, Leyde 1963; W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Zuerich 1963; R. DEICHGRAEBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der fruhen Christenheit*, Goettingen 1967, 107-117.

as fórmulas de louvor, as aclamações litúrgicas e as confissões de fé; a seguir, no conteúdo dos hinos cristológicos.

O Apóstolo transmite-nos nas suas cartas um conjunto de fórmulas de fé do tipo “narrativo”, que, estrutural e intencionalmente, têm por objecto a confissão de um acontecimento passado: a ressurreição de Cristo. De entre elas, umas têm por sujeito Deus: são as *fórmulas teológicas*; outras, Jesus Cristo: são as *fórmulas cristológicas*. Digamos desde já que, a nosso ver, a ordem entre estas duas séries de enunciados é apenas lógica. Não nos parece que se verifique qualquer evolução de uma série para outra, nem que a primeira seja mais arcaica que a segunda. Antes, julgamos que ambas se desenvolveram correlativa e paralelamente, como teremos ocasião de verificar na análise dos textos ².

1. Fórmula teológica

A fórmula que chamamos “teológica”, em que Deus é o sujeito do verbo (*egeirein*) na voz activa, encontra-se antes de mais em 4 textos: 1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; 15,15; Rom 10,9. Trata-se de uma tradição fixa, quase estereotipada, registada desde a carta mais antiga do epistolário paulino até à carta aos Romanos, podendo sintetizar-se assim:

“Deus ressuscitou Jesus dos mortos” (*ho Theos ègeiren lèsoun ek nekron*)

Há, todavia, uma lista de ocorrências do verbo *egeirein* na forma participial da voz activa (2 Cor 4,14; Gal 1,1; Rom 4,24; 8,11; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Ped 1,21; Hebr 13,20), segundo as quais se celebra Deus pela evocação do acto salvífico definitivo como:

“Aquele que ressuscitou Jesus dos mortos” (*ho egeiras lèsoun ek nekron*)

² Fazendo recurso ao IV evangelho, alguns autores postulam uma evolução em três estádios: 1) Deus autor da ressurreição (Rom 8,11; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,10); 2) Cristo sujeito do verbo *egeirein*, na voz passiva (1 Cor 15,12.13.14.16.17.20); 3) Jesus como aquele que dá a vida e a retoma (Jo 2,19; 10,17). Assim L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1951, 62; X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, 40; J. CABA, *Resucitó Cristo, mi esperanza*, Madrid 1986, 96.

Esta predicação participial do Deus ressuscitador de Jesus apresenta estreitas semelhanças com a antiga *beraká* pascal judaica, ou bênção ao Deus da Páscoa, que está na origem da *beraká* pascal cristã (cf. 2 Cor 1,9; Rom 4,17). A fórmula judaica de louvor ao Deus criador, vivificador e ressuscitador deriva dos hinos veterotestamentários ao Deus da vida e da morte, a localizar com toda a probabilidade no culto (cf. Dt 32,39; 1 Sam 2,6). Todavia, é muito pouco provável que as passagens em questão representem “a expressão mais antiga da fé cristã”³. Na verdade, este enunciado não só não aparece nos escritos mais antigos do Novo Testamento como ainda se explica bem a partir da fórmula teológica em que se afirma a iniciativa divina. Chamaremos à primeira “afirmativa” e à segunda “participial”.

A – Fórmula teológica afirmativa

O conteúdo da fé primeira e fundamental, transmitido na pregação missionária e recitado na catequese baptismal, englobava o artigo do credo segundo o qual “Deus ressuscitou Jesus dos mortos” (1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; 15,15; Rom 10,9). Começaremos por analisar estes quatro textos, pois consideramos que a confissão de fé que eles conservam é antiga, como se deduz do seu uso no esquema de pregação missionária ao mundo greco-romano, citado pelo Apóstolo na primeira carta aos Tessalonicenses, escrita por volta do ano 51.

1. 1 Tes 1,9b-10

No próêmio da 1.^a carta aos Tessalonicenses (1,1-10), entre os motivos da acção de graças (*eucharistia*), o Apóstolo realça a sua pregação missionária, a conversão dos Tessalonicenses e o conteúdo essencial do Evangelho, que sintetiza e enuncia nos seguintes termos:

(Os fiéis da Macedónia e Acaia contam) “como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro e esperardes dos céus o seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos, Jesus que nos livra da ira futura” (1 Tes 1,9b-10).

³ S. VIDAL, *La resurrección de Jesus en las cartas de Pablo*, Salamanca 1982. 17-79.289s.

Aos cristãos convertidos do paganismo enunciam-se os artigos fundamentais da fé que lhes foi anunciada e à qual aderiram pelo baptismo: abandono da idolatria e consequente culto ao Deus único (-monoteísmo), ansiosa expectativa da manifestação do Ressuscitado, o Filho de Deus (-cristologia), que será libertador no juízo final (-escatologia).

É opinião comum na exegese actual que este texto reproduz uma tradição cristã anterior a Paulo ⁴, como acontece noutras passagens em que ocorrem fórmulas tradicionais para expressar o conteúdo do Evangelho (cf. 1 Cor 15,3b-5; Rom 1,3-4). Argumento a favor de tal suposição é a confluência no texto de expressões pouco habituais nos escritos paulinos ⁵. Acresce, ainda, a semelhança no esquema e na terminologia com a pregação missionária primitiva aos pagãos, na medida em que se pode reconstruir a partir de Act 14,15-17; 17,22-31; Hebr 6,1-2; 11,6 ⁶. O fragmento central (vv. 9b-10a) parece transmitir um esquema da pregação missionária tradicional aos pagãos, cujos elementos provêm quer dos motivos do diálogo das comunidades cristãs judeo-helenísticas com os Gregos (v.9b), quer do vocabulário da cristologia pré-paulina (v.10a) ⁷.

Este esquema, do mesmo modo que os motivos do monoteísmo e do juízo escatológico, encontra-se já no judaísmo helenista, onde se condiciona a libertação no juízo escatológico à conversão ao Deus único ⁸.

⁴ Cf. J. MUNCK, "1 Thess 1. 9-10 and the Missionary Preaching of Paul", *NTS* 9 (1962/63) 95-110; P.-É. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et eschatologie*, Bruges-Paris 1967, 48-50; P. STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium I: Vorgeschichte*, Goettingen 1968, 262s-266s; L. CERFAUX, *o.c.*, 136, n.34; F. LAUB, *Eschatologische Verkuendigung und Lebensgestaltung nach Paulus*, Regensburg 1973, 24-26; T. HOLTZ «'Euer Glaube an Gott'. Zu Form und Inhalt 1. Thess 1, 9f», em R. Schnackenburg-J. Ernst - J. Wanke (ed.), *Die Kirche des Anfangs. Fuer H. Schuermann*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 459-488; S. VIDAL, *o.c.*, 101s.

⁵ Não são paulinos: *epistrephein*, referido à conversão (cf. Act 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20); *Theos zôn kai alêthinos anamenein* (hapax leg. N.T.); *hyios*, no contexto escatológico; *ek tôn ouranôn* (pl.); *ek tôn nekrôn* (com artigo, é caso único em Paulo); *rhyomenos*, para referir a salvação escatológica; *hê orgê hê ergomenê* (hapax leg. N.T.).

⁶ No entanto, não se pode falar de esquema comum entre estes textos e 1 Tes 1,9b-10, tais as diferenças existentes. Cf. T. HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Neukirchen 1986, 55-56

⁷ Cf. P.-É. LANGEVIN, *o.c.*, 43-106.

⁸ OrSib III 545-561; OrSib fr. I e III; Ps.-Sófocles I e II; cf. Sab 16,5s; JosAs 54, 5-10. Cf. T. HOLTZ, *o.c.*, 57-58.

A missão cristã desenvolve cristologicamente tal esquema, mediante a integração do tema da parusia iminente de Jesus, o salvador escatológico (cf. Act 17,30-31; 3,19-21; 10,42; Rom 5,9-10; 1 Tes 5,9) ⁹. Isto não implica, porém, que o sumário conservado em 1 Tes 1,9b-10 constitua um enunciado tradicional citado literalmente. Com efeito, a fórmula teológica da ressurreição, introduzida com uma frase relativa (“a quem ele ressuscitou dentre os mortos” – v.10b), rompendo a conexão do v.10c com o v.10a (... *ton hyion autou ek tón ouranôn, ton rhyomenon* ...) dá-nos a ideia de ser uma interpretação ¹⁰.

A acentuação do sumário recai sobre a parusia de Jesus como libertador escatológico, ao passo que o tema da ressurreição está em função desta afirmação central. A origem de tal cristologia deve ser procurada na tradição palestinese, onde o conceito escatológico dos “últimos tempos” ocupa um lugar de relevo ¹¹. O título de “filho (de Deus)” e a expressão “dos céus” conduzem-nos à imagem do “filho do homem” de Dan 7,13 ¹². No mesmo sentido aponta o participio presente substantivado *ho rhyomenos*, “o libertador”, correspondente ao título hebraico *go'el*, “o salvador”, que na tradição judaica adquiriu um sentido messiânico. Esta tensão escatológica, aliada ao aspecto negativo da libertação (cf. Mt 3,7; Lc 3,7), remetem-nos para uma concepção cristológica

⁹ Cf. P. STUHLMACHER, *o.c.*, 261; S. VIDAL, *o.c.*, 105.

¹⁰ Cf. W. KRAMER, *o.c.*, 121; G. KEGEL, *Auferstehung Jesus – Auferstehung der Toten*. Guetersloh 1970, 34; C. BUSSMANN, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spaetjuedisch-hellenistischen Missionsliteratur*. Bern-Frankfurt 1971, 54; J. BECKER, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*. Stuttgart 1976, 33-44.

¹¹ Cf. D. M. STANLEY, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*. Roma 1962, 82; G. FRIEDRICH, “Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen. I Thess 1,9f”, *TZBas* 21 (1965) 502.516; P.-É. LANGEVIN, *o.c.*, 80s; J. BECKER, *o.c.*, 34; H. MERKLEIN, “Die Auferweckung Jesu und die Anfaenge der Christologie”, *ZNW* 72 (1981) 1-26, p.18-20; S. VIDAL, *o.c.*, 108s. A tentativa de explicar o enunciado como confissão de fé de uma liturgia baptismal (cf. G. FRIEDRICH, *o.c.*; G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*. Neukirchen-Vluyn 1981, 65.71) não chegou a reunir um consenso entre os exegetas. Cf. T. HOLTZ, *o.c.*, 56-57.

¹² Por vezes, objecta-se que o “Filho do Homem” de Dan 7,13 não assume a função de juiz e que este título não está testemunhado em nenhuma fórmula tradicional antiga. Observe-se, no entanto, que a tradição apocalíptica o descreve na qualidade de juiz supremo (cf. 1 Henoc 48,7; 69,27-29; 63,11) e que a ausência do título não exclui uma dependência conceptual, como parece ser o caso no presente texto. Dirigindo-se a neo-convertidos do paganismo, Paulo terá preferido a expressão “Filho de Deus”, como mais compreensível.

antiga de origem palestinese. A elaboração do esquema missionário pertence, porém, aos meios cristãos judeo-helenistas, provavelmente de Antioquia.

Neste contexto encontra-se inserida, com uma fórmula certamente tradicional, a afirmação relativa à acção de Deus em favor do Filho: “a quem ressuscitou dentre os mortos” (*hon ègeiren ek tôn nekrôn*). Este enunciado tem como paralelos literários mais próximos os textos de Act 3,15; 4,10 (cf. 13,30.37; 10,40), no esquema de contraste próprio de Lucas-Actos: Vós o matastes – Deus ressuscitou-o. A cláusula “dentre os mortos”, que precisa o sentido do verbo “ressuscitar”, não denota qualquer justificativo redaccional e por isso é considerada unanimemente como pré-paulina. Na verdade, ela não desenvolve o enunciado fundamental, nem sequer o determina. Apenas o explicita e sublinha, enquanto expressão imediata da fé judaica e judeo-cristã no Deus senhor da vida e da morte (cf. 2 Cor 1,9; Rom 4,17-21; Hebr 11,19), cuja vinda escatológica será marcada pelo chamamento dos mortos à vida (cf. Mc 12,26-27). Por ela se transmite um dos temas fundamentais da mensagem pascal primitiva: a descida de Cristo aos infernos e a sua subida salvadora ¹³.

O acto de Deus é expresso mediante o verbo *egeirein* no aoristo activo. O Novo Testamento conhece dois termos, praticamente sinónimos, para designar o acontecimento pascal: *egeirein* e *anistanai*. O primeiro, que etimologicamente significa “acordar, levantar-se, excitar, erigir uma estátua ou um edifício”, é utilizado 141 vezes no Novo Testamento, em sentido transitivo e intransitivo, tanto na voz activa como na voz passiva ¹⁴. No Novo Testamento, em geral, e nas cartas paulinas, em

¹³ Ao determinar o verbo *egeirein* com a preposição *ek*, seguido de *nekrôn*, a fórmula significa que a obra de Deus sobre Jesus consistiu em fazê-lo *subir* da esfera ou do reino da morte (cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Goettingen 1976, 209; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus*, Muenster 1966, 180-185; B. RIGAU, *o.c.*, 316s; J. SCHMITT, “Le ‘Milieu’ littéraire de la ‘Tradition’ citée dans I Cor., XV, 3b-5””, em E. Dahni s (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 169-184; id., *DBS* 10, 496s; H. MERKLEIN, *a.c.*, 2-4; S. VIDAL, *o.c.*, 38. O artigo da locução *ek tôn nekrôn* não pode ser considerado como tradicional. Cf. G. FRIEDRICH, *a.c.*, 505-506.

¹⁴ Cf. A. OEPKE, art. *egeirô*, em *TWNT*, 3, 332-337; P. HOFFMANN, *o.c.*, 180-186; G. KEGEL, *o.c.*, 13-16.25.28; J. KREMER, *o.c.*, 40-47; L. CERFAUX, *o.c.*, 314-316; J. F. A. SAWYER, “Hebrew Words for the Resurrection of the Dead”, *VT* 23 (1973) 218-234; A. H. C. VAN EIJK, “Resurrection-Language: Its Various Meanings in Early Christian Literature”, *StPatr* 12 (1975) 271-276; S. SABUGAL, “El vocabulario anastasiológico del Nuevo Testamento”, *RAg* 30 (1989) 385-401.

particular, tornou-se um termo técnico para significar a ressurreição de Jesus, sem necessidade de determinação suplementar ¹⁵. Menos frequente, mas não menos importante, é o verbo *anistanai*, que ocorre 107 vezes no Novo Testamento, na forma transitiva como na intransitiva ¹⁶. Originalmente, esta palavra exprime o acto pelo qual alguém ou alguma coisa se põe em pé, o levantar ou levantar-se. Segundo parece, os dois vocábulos traduzem no Novo Testamento o mesmo original semítico: o *qwm* hebraico ou aramaico (“levantar-se, estar de pé” – *gal*; “levantar, erigir” – *hiphil* e *haphel*) ¹⁷. Todavia, Paulo não emprega o verbo *anistanai* nas fórmulas homológicas ou de confissão de fé senão em 1 Tes 4,14. O termo corrente é o verbo *egeirein*, quer na voz passiva (1 Cor 15,4,12, etc.; 2 Cor 5,15; Rom 4,25; 6,4.9; 7,4; 8,34; 2 Tim 2,8), quer na activa (1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; 15,15; Gal 1,1; 2 Cor 4,14; Rom 4,24; 8,11; 10,9; Col 2,12). No emprego deste vocábulo, o sujeito da frase é sempre Deus, umas vezes mencionado explicitamente, outras subentendido. A ressurreição dos mortos é uma actividade reservada a Deus, senhor da vida e da morte. Assim se justifica que a iniciativa divina no acontecimento pascal seja sublinhada nas fórmulas tradicionais da fé ¹⁸.

Mediante a ressurreição, Deus constituiu Jesus como Filho, o salvador definitivo. O enquadramento da fórmula da ressurreição no esquema messiânico-escatológico de pregação obteve como resultado esta fundamentação do título de Filho de Deus. A confissão de fé conservada em Rom 1,3-4 afirma igualmente a constituição de Jesus como Filho de Deus pela ressurreição dos mortos (*ek anastaseôs nekrôn*). Porém, em 1 Tes 1, 10 acentua-se, como na cristologia palestinese do *maranatha* (1 Cor 16, 22; Didaché 10,6), e do “filho do homem”, a morada do Filho nos céus e a sua nova vinda à terra, como salvador escatológico.

A fórmula aramaica *maranatha* é um sedimento da comunidade primitiva e pode ser entendida seja como um imperativo – “O Senhor vem” –, seja como um perfeito – “O Senhor veio” ¹⁹. As interpretações teológicas do fragmento vão desde a menos provável referência à vinda de Cristo na carne, até à explicação cultual (-presença do Cristo pascal

¹⁵ Cf. L. CERFAUX, *o.c.*, 336, n.7.

¹⁶ Cf. A. OEPKE, art. *anistèmi*, em *TWNT* 1, 368-372; B. RIGAUX, *o.c.*, 314s.

¹⁷ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 524.

¹⁸ Cf. B. RIGAUX, *o.c.*, 317-319.

¹⁹ Cf. K.-G. KUHN, *TWNT* 9, 470-473; S. SCHULZ, “Maranatha und Kyrios Jesus”, *ZNW* 53 (1962) 125-144; B. RIGAUX, *o.c.*, 134, n. 26; J. SCHMITT, *DBS* 10, 515-517.

na assembleia orante) e ao sentido escatológico (-parusia). A tradição recebida pelo Apóstolo e consignada nesta passagem compreendeu a ressurreição de Jesus como uma subida aos céus – a sua exaltação e entronização – e como garantia de que ele virá de novo para libertar aqueles que entretanto permaneceram fiéis na esperança da sua manifestação. Mais ainda, o conceito da ressurreição como exaltação é muito provavelmente mais antigo do que a parusia e parece estar na origem das confissões cristológicas posteriores²⁰. A confirmar-se a suposição, o Apóstolo anuncia aos Tessalonicenses que Jesus, tendo subido aos céus pela força da ressurreição, há-de vir de novo, nos últimos tempos, como juiz escatológico, para salvar aqueles que, tendo acreditado, paciente e confiadamente aguardam a sua manifestação gloriosa. Se o Filho é o Ressuscitado, o Ressuscitado é Jesus e este Jesus é o Libertador escatológico, penhor de salvação no dia do Senhor.

2. 1 Cor 6,14

A segunda passagem onde se encontra o enunciado teológico na forma “afirmativa” é o texto de 1 Cor 6,14. Em 1 Cor 6,12-13, o Apóstolo, corrigindo a liberdade entusiástica dos Coríntios, que não estabeleciam qualquer diferença entre as necessidades alimentares e a vida sexual, enuncia um princípio ético geral: o cristão deve fazer apenas aquilo que está conforme com a sua vida nova transformada por Cristo. Enquanto os alimentos estão ligados ao mundo presente e desaparecerão com ele, a vida sexual compromete o corpo, ou seja a pessoa inteira, na sua ligação e comunhão com as outras pessoas e com o próprio Cristo. A explicação desta afirmação fundamental reside na actuação escatológica de Deus, assim expressa:

“O corpo não é para a fornicação, mas sim para o Senhor, e o Senhor é para o corpo. Deus, que ressuscitou o Senhor, também nos ressuscitará a nós pelo poder dele” (1 Cor 6,13b-14).

Os vv. 13b e 14 estão construídos em *paralelismo sintético*: a acção salvadora de Deus, descrita no v.14, explica e fundamenta a mútua relação entre o “corpo” (*sôma*), e o Senhor (*kyrios*), exposta no v.13b. Para o efeito, Paulo vale-se da fórmula teológica tradicional: “Deus res-

²⁰ Cf. K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder der Urchristentums*, Guetersloh 1973, 55-77: 36.40s; S. VIDAL, *o.c.*, 110s.

suscitou o Senhor” (*ho Theos ton kyrion egeiren*). O contexto dá à fórmula uma nova especificação, introduzindo “o Senhor” (*ton kyrion*) como objecto pessoal do verbo “ressuscitar” (*egeirein*).

Diversamente do “ventre” (*koilia*), o “corpo” destina-se à ressurreição. O vocábulo “corpo” está aqui por “nós” (*hèmeis*)²¹. Nos escritos paulinos, não significa aquela parte do homem que se opõe ao espírito, nem simplesmente a pessoa; designa antes o homem completo na sua existência real e na expressão externa de si mesmo, na solidariedade, relação e comunicação com o próximo e o mundo material²². O corpo está sujeito aos sofrimentos (2 Cor 4,10-5,10) e à corrupção (1 Cor 15,53s), mas tem capacidade para ser transformado num ser incorruptível, espiritual e glorioso (1 Cor 15,42-44.51-55). Na dimensão da sua corruptibilidade, o corpo significa separação de Deus, em oposição ao título “Senhor” (*kyrios*) que na teologia paulina designa a actividade de Cristo na vida do cristão²³. Este conceito encontra-se claramente expresso no contexto da relação do homem renovado pelo Espírito com o seu Deus, nos seguintes termos: “Enquanto habitamos neste corpo (*en tòi sômati*) peregrinamos longe do Senhor (*apo tou kyriou*) (...). Preferimos peregrinar longe do corpo (*ek tou sômatos*) e ir habitar junto do Senhor (*pros ton kyrion*)” (2 Cor 5,6.8).

Nas homologias antigas ou confissões públicas e comunitárias de louvor litúrgico aclamava-se: “Jesus é o Senhor” (*kyrios Iêsous* – 1 Cor 12,3; Fil 2,11; Rom 10,9). A fé reconhecia assim no título “Senhor” a condição nova que assumiu Jesus pela sua ressurreição. Na liturgia praticava-se um rito de prostração de joelhos com aclamação diante deste nome santo (cf. Fil 2,9). Também no baptismo se invocava Jesus como Senhor para que o neófito fosse baptizado em seu nome (1 Cor 6,11). O Ressuscitado estabelecia uma comunhão quer entre os

²¹ Esta é a interpretação de quase todos os exegetas. Veja-se P. SIBER, *Mit Christus leben*, Zuerich 1971, 78. Todavia, em virtude do carácter parentético do v.14, tal identificação é rejeitada por V. SCHNELLE, “1 Kor 6:14 – Eine nachpaulinische Glosse”, *VT* 25 (1983) 217-219. Julgamos que as dificuldades apresentadas por este autor se resolvem tendo em conta que se trata de uma fórmula tradicional, por sua natureza transmitida em linguagem que não é a da redacção paulina.

²² Cf. J. A. T. ROBINSON, *The Body*, London 1953, 21-22; M. I. ALVES, *Il cristiano in Cristo*, Braga 1980, 48-49. 217-218; V. GUENEL, “Tableau des emplois de sôma dans la 1re aux Corinthiens”, em J. Betoulières e outros (ed.), *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris 1983, 70-85.

²³ Cf. R. N. LONGENECKER, *The Christology of Early Jewish Christianity*, London 1970, 125-136; O. CULLMANN, *Christologie du N.T.*, Neuchâtel-Paris 1958, 169-212.

cristãos, “aqueles que em qualquer lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Cor 1,2), quer destes com o Senhor, mediante a esperança da salvação futura²⁴. A ressurreição de Jesus é fundamento da esperança na acção poderosa de Deus relativamente à salvação dos seus fiéis. A fórmula tradicional relativa ao evento pascal serve aqui para justificar aquela esperança, como acontece igualmente em 2 Cor 4,14 e Rom 8,11. Nestes textos a ressurreição futura dos cristãos não se fundamenta directamente na ressurreição de Jesus, mas na *acção de Deus*, que se manifestou como *salvador* e libertador ao ressuscitar Jesus dos mortos²⁵.

A acção salvadora é exercida, segundo o texto, “pelo seu poder” (*dia tês dynamêôs autou*). O pronome *autou* (“seu”) pode referir-se ao Pai (*per virtutem suam*) ou ao Senhor ressuscitado (*per virtutem ejus*). Não há dúvida, que segundo o contexto, este poder provém do Pai. Todavia, o que o Apóstolo pretende é afirmar a nossa relação não com Deus Pai, mas com Cristo, o Senhor, cuja acção instrumental na nossa ressurreição se justifica através de outros textos paralelos²⁶. Em Rom 1,4 estabelece-se uma conexão entre a acção de “poder” (*dynamis*) e a ressurreição de Jesus, que foi “constituído, segundo o Espírito Santo, Filho de Deus com poder (*en dynamei*) pela sua ressurreição dos mortos”. Segundo a opinião mais comum entre os exegetas modernos, o acento da frase recai sobre a expressão “pelo poder” (*en dynamei*), que se refere não ao poder do Pai resplandecente na ressurreição de Cristo; nem ao poder do Filho, ressuscitado pelo seu próprio poder – conforme a noção joanina da ressurreição (cf. Jo 10,18); mas ao poder que o Pai neste mistério comunica ao Filho e que o torna capaz de cumprir a sua missão de salvador e redentor, ou seja, de dar a vida ao mundo (cf. Rom 4,24; 1 Cor 15, 20.45)²⁷. A mesma relação intrínseca entre a ressurreição de Cristo e a

²⁵ Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 46-53s.71-79. Este autor encontra, e com razão, a origem desta esperança de salvação na *beraká* judaica, que Paulo cita em 2 Cor 1,9 e Rom 4,17, mediante a qual se canta a acção maravilhosamente salvadora do Deus da Páscoa. Estranhemos, todavia, a sua relutância, repetidas vezes acentuada, em aceitar a salvação futura dos cristãos como participação na ressurreição de Cristo, contra P. Hoffmann, P. Siber e outros (pp. 46.51.71.72). Na verdade, a relação do cristão com Cristo na teologia paulina é designada como uma “participação” (*koinônia*), ou comunhão, com o Ressuscitado (1 Cor 1,9; 10,16; cf. Act 2,42). Sobre este assunto poderá ver-se o nosso artigo: “Povo de Deus, corpo de Cristo”, *Communio* 5 (1987) 389-398.

²⁶ Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 67-69.

²⁷ Cf. S. LYONNET, “La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul”, *Greg* 39 (1958) 295-318 (= *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 16-35). Cf. *infra* p. 72.

nossa afirma-a o Apóstolo quando diz que pela justiça da fé conhecemos Cristo e “o poder (*dynamis*) da sua ressurreição” (Fil 3,10). Não se trata do poder pelo qual Cristo ressurgiu dos mortos, mas do poder que o Ressuscitado exerce sobre nós ²⁸. É certo que noutras passagens se menciona o poder manifestado pelo Pai ao ressuscitar Cristo (Ef 1,19; Rom 6,4; 2 Cor 13,4). Mas aqui refere-se ao poder comunicado a Cristo, como acontece, por exemplo, com o poder criador de Deus Pai, que é comunicado ao Filho (1 Cor 8,6; Col 1,15-17). De igual modo, diremos que a locução “pelo seu poder”, do nosso texto, se refere a Cristo ressuscitado, princípio de vida para aqueles que nele acreditam (1 Cor 1,45). De resto, já o título “Senhor” (*kyrios*), da fórmula tradicional, sugere a dignidade e o poder que o Pai comunica ao Filho, ressuscitando-o dos mortos ²⁹.

3. 1 Cor 15,15

A fórmula teológica “afirmativa” é de novo mencionada na mesma carta, no cap. 15. Na discussão com os Coríntios sobre a ressurreição dos mortos (1 Cor 15), Paulo argumenta apologeticamente a partir do Evangelho por si anunciado à jovem comunidade: “Cristo ressuscitou” (v.12). Seguindo uma argumentação de tipo lógico ³⁰, deduz as conseqüências que derivam da negação da ressurreição dos mortos: a falta de conteúdo do querigma apostólico e da fé dos Coríntios (vv.13-15). Desse modo, o Evangelho seria esvaziado da sua verdade e tornar-se-ia um falso testemunho dos Apóstolos sobre Deus, conforme se lê:

“Acontece mesmo que somos falsas testemunhas de Deus, pois atestámos contra Deus que ele ressuscitou Cristo, quando de facto não ressuscitou, se é que os mortos não ressuscitam” (1 Cor 15,15).

²⁸ Cf. J. A. FITZMYER, “To Know Him and the Power of His Resurrection (Phil 3.10)”, em A. Descamps – A. de Halleux (ed.), *Mélanges bibliques en hommage au R.P.B. Rigaux*, Gembloux 1970, 411-425.

²⁹ Cf. E. FUCHS, “Die Herrschaft Christi”, em H. D. Betz – L. Schottroff (ed.), *Neues Testament und Christliche Existenz. Fst. fuer H. Braun*, Tuebingen 1973, 183-193.

³⁰ Cf. T. G. BUCHER, “Die logische Argumentation in 1. Korinther 15,12-20”, *Bib 55* (1974) 465-486 = *TZBas* 36 (1980) 129-152; M. BACHMANN, “Zur Gedanken-fuehrung in 1. Kor. 15,12 ff.”, *TZBas* 34 (1978), 265-276.

O enunciado teológico “Deus ressuscitou Cristo” apresenta-se como objecto do “testemunho” apostólico, definindo o conteúdo da pregação e da fé. A relação desta fórmula com o acto de fé é sempre expressa, umas vezes explicitamente (1 Cor 15,15; Rom 4,24; 10,9), outras de modo implícito (1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14; Rom 8,11). Na passagem paralela de Rom 10,8-9, a fórmula constitui igualmente o objecto dos verbos “pregar” (*kèryssein*) e “acreditar” (*pisteuein*).

A designação “Cristo” (*Christos*) da fórmula deve considerar-se como arcaica, denotando uma origem pré-paulina³¹. Com efeito, embora Paulo costume usar indiferentemente este nome, refere-o todavia com maior frequência ao citar tradições recebidas, especialmente nas que acentuam o significado escatológico da morte, ressurreição ou parusia de Jesus. Sem dúvida, tanto o Apóstolo como os seus leitores conheciam o sentido messiânico do termo, que não punham em dúvida. Porém, o nome “Cristo” conservava uma dimensão teológica decisiva: não era um simples título messiânico judaico, nem apenas um apelido, mas a evocação da salvação escatológica que Jesus, através da sua morte e ressurreição, trouxe aos homens.

A argumentação em favor da ressurreição dos mortos decorre do testemunho contido no anúncio do Evangelho acerca do Deus ressuscitador. O Apóstolo recorda o conteúdo fundamental da sua pregação aos Coríntios com a fórmula tradicional: “Deus ressuscitou Cristo!” A afirmação supõe que Deus tem o poder de ressuscitar, ou até mesmo que ele é por essência Aquele que ressuscita. Só assim se explica a indissociabilidade entre a ressurreição de Cristo e a nossa, na medida em que aquela denota uma qualidade de Deus que, por sua vez, fundamenta a esperança na sua acção salvadora. Enquanto epifania definitiva do Deus salvador e ressuscitador, o acontecimento pascal é para os cristãos garantia de que também eles ressuscitarão, no último dia.

4. Rom 10,9

A quarta e última passagem em que aparece o enunciado teológico na forma “afirmativa” é o texto de Rom 10,9. Ao tratar do tema de Israel

³¹ Cf. M. HENGEL, “Erwaegung zum Sprachgebrauch von *Christos* bei Paulus und in der ‘vorpaulinischen’ Ueberlieferung”, em M. D. Hooker – S.G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism. Essays in Honour of C.K. Barrett*, London 1982, 135-158, com bibliografia na p. 149, n. 1; M. DE JONGE, “The Earliest Christian Use of *Christos*. Some Suggestions”, *NTS* 32 (1986) 321-343.

à luz da sua doutrina sobre a justificação (Rom 9-11), Paulo contrapõe antiteticamente à justiça da lei a justiça da fé, descrevendo esta última por meio do conteúdo básico cristológico transmitido na pregação do Evangelho (10,5-13). Este conteúdo encontra-se definido por dois motivos dialécticos: a ascensão ao céu e a descida ao *Hades* (vv.6-7)³². Segundo esta construção, “a palavra da fé”, mencionada no v.8, aparece como o lugar de contacto com Cristo exaltado e descido à região dos mortos, obtendo-nos a “justiça” e a “salvação”, mediante a confissão de fé (vv.9-13). A fórmula teológica tradicional encontra-se aqui copulada com a homologia ou aclamação “Jesus é o Senhor”:

“Se confessares com a tua boca que Jesus é o Senhor e se no teu coração acreditares que Deus o ressuscitou dos mortos serás salvo. Pois quem crê de coração obtém a justiça, e quem confessa com a boca, a salvação” (Rom 10,9-10).

O texto utiliza um método exegético bem conhecido do judaísmo contemporâneo, especialmente na seita de Qumran, segundo o qual as palavras da Escritura são interpretadas como anúncio escatológico dos acontecimentos salvíficos do tempo presente³³. Paulo personifica a justiça que vem da fé a falar já no Antigo Testamento sobre a própria Lei (Dt 9,4; 30,12-14)³⁴. Deste modo, estabelece um paralelismo entre a revelação da Lei e a de Cristo, pois o Deuterónimo resumia toda a Lei no preceito do amor (Dt 10,16; Jer 4,4; 9,25), equivalente ao dom da “lei escrita no coração” (Jer 31,31). A “justiça da fé” estava assim anunciada na “palavra da fé” que está no “coração” (Dt 30,14). Na antítese “subir” e “descer”, de Dt 30,12-13, relativa à inacessibilidade da sabedoria, que porém é revelada na Lei, o Apóstolo vê uma alusão à ressurreição de Cristo. De facto, foi nele, enquanto verdadeiro dom aos homens, que a justiça de Deus se realizou de forma nova e a salvação se tornou próxima.

A “palavra da fé” é um sinónimo do Evangelho, não enquanto trata da fé, mas como expressão da própria fé, que é acreditada (*fides quae creditur*). Nas epístolas paulinas, “anunciar o Evangelho” (1 Tes 2,9;

³² Cf. *infra*, pp. 100-102.

³³ Cf. U. WILCKENS, *Der Brief an die Roemer II*, Neukirchen 1980, 225.

³⁴ Esta é uma forma estilística da diatribe. Cf. H. THYEN, *Studien zur Suendenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und juedischen Voraussetzungen*, Goettingen 1970, 42.

Gal 2,2; Col 1,23) equivale a “anunciar Jesus Cristo” (1 Cor 1,23; 15,12; 2 Cor 4,5; 11,4; Fil 1,15). Em virtude desta identidade entre Cristo e o Evangelho, o conteúdo da “palavra de fé”, que os apóstolos anunciam, é Cristo ressuscitado. As duas tradições antigas aqui reunidas (-homologia e fórmula teológica) atestam-nos a pregação da fé pascal na linguagem mais arcaica das primeiras comunidades cristãs.

Na fórmula da ressurreição são visíveis as componentes tradicionais, que já encontramos nos textos analisados, e que podemos fixar na frase: “Deus ressuscitou Jesus dos mortos” (*ho Theos ègeiren Ièsoun ek nekron*). Mediante esta fórmula expressa-se o conteúdo da fé pregada e acreditada (cf. 1 Tes 4,14; Hebr 11,6; Tg 2,19; 1 Jo 5,1.5), que tem por objecto o mistério de Cristo, que Deus ressuscitou, tornando-o Senhor e salvador de todos os homens. Em oposição à lei judaica, a fé conduz à justiça e à salvação (v.10). A fórmula exprime deste modo o conteúdo fundamental da fé inicial, transmitido na pregação missionária e professado no baptismo³⁵. Trata-se certamente de um enunciado estereotipado pré-paulino, utilizado originalmente no querigma e mais tarde na homologia litúrgica, tal como a aclamação baptismal paralela: “Jesus é o Senhor” (v.9; cf. Fil 2,11; 1 Cor 12,13; Filem 5; Act 11,20; 16,31; 20,21)³⁶. Por força da ressurreição, a palavra proclamada, enquanto acolhida no coração e confessada com a boca, torna-se actuante e salvífica, e não só no futuro, mas já na condição presente do cristão.

B – Fórmula teológica participial

Nos textos analisados até aqui, o enunciado teológico assentava na forma verbal finita “ressuscitou” (*ègeiren*), tendo Deus como sujeito. Tudo indica tratar-se de uma fórmula arcaica utilizada na pregação missionária, mediante a qual se anunciava o conteúdo primeiro da fé: “Deus ressuscitou Jesus dos mortos!” Debrucemo-nos agora sobre um conjunto de textos com o verbo “ressuscitar” (*egeirein*) na forma participial, nos quais Deus recebe um novo atributo: “Aquele que ressuscitou Jesus dos mortos” (2 Cor 4,14; Gal 1,1; Rom 4,24; 8,11; Col 2,12; Ef 1,20). Pres-taremos particular atenção aos quatro primeiros textos, uma vez que os restantes dois fazem parte de cartas consideradas como deutero-paulinas.

³⁵ Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 90-92.

³⁶ Cf. K. WENGST, *o.c.*, 22; U. WILCKENS, *Roemer* II, 227.

1. 2 Cor 4,14

No centro da apologia do seu ministério apostólico, Paulo justifica a sua fraqueza como demonstração do poder do Deus ressuscitador:

“Sabemos que aquele que ressuscitou o Senhor Jesus, ressuscitar-nos-á também a nós com Jesus e colocar-nos-á ao lado dele, juntamente convosco” (2 Cor 4,14).

As condições em que se desenvolve o trabalho apostólico são descritas na II carta aos Coríntios mediante dois aspectos complementares: um doloroso (1,4-8; 2,3-7; 4,8-12), o outro glorioso (1,12; 2,14; 4,6). A acção divina manifesta-se mais através das deficiências do instrumento (1,9; 3,4-5), sendo os sofrimentos a condição e mesmo a causa da glória (1,5.7). Contra os seus opositores, que pretendiam possuir já no presente a glória completa, por eles associada ao próprio corpo, e acusavam Paulo de exercer um ministério sem qualquer aparência ou manifestação de glória, o Apóstolo argumenta que a salvação de Israel se atinge por meio dos sofrimentos. Na perícopa que precede o nosso texto, apresenta-se o apostolado como uma participação na morte e ressurreição de Cristo (4,7-10). O sentido da existência débil do Apóstolo é o de ser manifestação da “fraqueza” (*nekrôsis*) de Jesus, para que o seu “poder” (*zôè*) se revele nela (v.10). As tribulações devem assim ser compreendidas à luz de Cristo, que morreu e ressuscitou³⁷. Nos vv.13-14 alarga-se o horizonte para a glorificação, não só do Apóstolo, mas também de todos os cristãos. O objectivo do ministério apostólico é o de conduzir os fiéis até à glória, fazê-los participantes da ressurreição de Cristo (v.14). A pregação é como uma confissão de fé (v.13), que por sua vez fundamenta a esperança da comunidade cristã (v.14)³⁸.

O tema cristológico da morte-ressurreição é aqui interpretado a partir da dialéctica sofrimentos/fraqueza-glória/poder. Os sofrimentos do ministério apostólico são considerados como participação na morte de Cristo: “Trazemos no nosso corpo a agonia de Jesus” (v.10). Este conceito encontra-se expresso noutras passagens das cartas (Fil 3,10;

³⁷ Cf. J. LAMBRECHT, “The Nekrôsis of Jesus. Ministry and Suffering in 2 Cor 4, 7-15”, em A. Vanhoye (ed.), *L'apôtre Paul*, Leuven 1986, 120-143.

³⁸ Uma exposição sobre esta passagem encontra-se no nosso anterior estudo *Il cristiano in Cristo*, 195-201.

2 Cor 1,4-7; 13,4; Rom 8,17; Col 1,24). Numa confissão biográfica aos Filipenses, afirma o Apóstolo que tudo perdeu para ganhar Cristo e “conhecer os seus sofrimentos” (Fil 3,10). O poder (*dynamis*) da ressurreição é a sua acção salvífica (cf. 1 Cor 6,14; Col 2,12; Ef 1,19-20). A participação (*koinônia*) nos sofrimentos de Cristo significa a comunhão com a sua Cruz, realizada na existência concreta do cristão, que é constituída por fraquezas, sofrimentos, angústias e perigos de toda a ordem (cf. 1 Cor 15,30-32; 2 Cor 1,3-11; 4,7-12.16-17; 11,23s; Rom 8,35-36). Paulo vê nos seus sofrimentos pessoais uma forma de morte, que no entanto conduz à vida, pois a morte desabrocha em ressurreição, os sofrimentos transformam-se em glória. Participando na morte de Cristo, o cristão manifesta em si “a vida de Jesus” (2 Cor 4,10), ou seja “o poder de Deus” (2 Cor 4,7). Assim como este poder se manifesta na experiência da libertação da morte, na serenidade defronte às perseguições e, por fim, no sucesso do ministério do Apóstolo (2 Cor 4,8-9), também a vida de Jesus se manifesta “no nosso corpo”, isto é, na nossa existência terrena. A vida nova não constitui objecto apenas da esperança escatológica, mas reflecte-se desde já nos sofrimentos presentes. Do mesmo modo que a glória divina nos transforma progressivamente, desde agora, na imagem do Senhor glorioso (2 Cor 3,18), assim a vida de Jesus se manifesta já no nosso corpo mortal. Por outras palavras, o Ressuscitado transforma a nossa existência cristã já no presente ³⁹.

O fundamento desta doutrina reside num dado da fê anunciada pelo Apóstolo e acreditada pelos Coríntios: “Sabemos que aquele que

³⁹ Numa forma que nos parece demasiadamente rígida e esquemática, há quem interprete a oposição dialéctica entre os sofrimentos e a glória em relação, respectivamente, à condição presente da vida cristã e ao estado definitivo, na escatologia. Assim, por exemplo, S. VIDAL, *o.c.*, 243-259. Porém, a maior parte dos exegetas reconhece haver uma dimensão presente da ressurreição e glória, correspondente à morte contínua (2 Cor 4,16). Cf. G. DIDIER, *Désintéressement du chrétien*, Paris 1955, 90-107; D. M. STANLEY, *o.c.*, 134-138; E. KAMLAH, “Wie beurteilt Paulus sein Leiden? Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Denkstruktur”, *ZNW* 54 (1963) 217-232; C. M. PROUDFOOT, “Imitation or Realistic Participation? A study of Paul’s concept of ‘suffering’ with Christ”, *Interpr* 17 (1963) 140-160; A. SCHULZ, “Leidentheologie und Vorbildethik in den paulinischen Hauptbriefen”, em *Neutestamentlichen Aufsätze. Fst. J. Schmid*, Regensburg 1963, 265-269; R. C. TANNEHILL, *Dying and Rising with Christ*, Berlin 1967, 84-85; P. SIBER, *o.c.*, 67s.; N. BAUMERT, *Täglich Sterben und Auferstehen*, Muenchen 1973, 89s.; M. I. ALVES, “O Sentido do sofrimento na Sagrada Escritura”, *Communio* 5 (1988) 485-495; M. WOLTER, “Der Apostel und seine Gemeinden als Teilhaber am Leidensgeschick Jesu Christi”, *NTS* 36 (1990) 535-557.

ressuscitou o Senhor Jesus, ressuscitar-nos-á também a nós”⁴⁰. Na verdade, a fórmula tradicional é introduzida pela expressão “sabemos” (*eidotes*), com frequência utilizada a propósito de uma tradição objectiva transmitida na catequese, em que se anunciavam certezas baseadas na fé (cf. 2 Cor 1,7; 5,1.6.11; 1 Cor 8,1-4; Rom 8,22.28)⁴¹. Equivale assim ao “acreditamos” (*pisteuomen*) mencionado antes (v.13). A ressurreição de Cristo não constitui aqui senão indirectamente o objecto da fé. Não se afirma, mas supõe-se, na medida em que Deus recebe um novo título: “Aquele que ressuscitou o Senhor Jesus”. Esta fé fundamenta a certeza que temos de ressuscitar com Cristo e de nos apresentarmos em união com ele diante do trono de Deus (cf. 1 Cor 8,8; 2 Cor 5,10; 11,2; Rom 6,12-22; 12,1-2; Col 1,22.28; Ef 5,25-27), seja qual for o momento a considerar: intra-histórico ou escatológico⁴².

A nossa participação na ressurreição de Cristo é expressa mediante a locução “com Jesus” (*syn Iêsou*), que pertence a um vasto leque de fórmulas utilizadas pelo Apóstolo para designar a relação dos fiéis com Cristo em termos de comunhão⁴³. Subjacente está o conceito segundo o qual a nossa união com Cristo, iniciada no baptismo, estrutura toda a existência cristã, que deve percorrer as mesmas etapas da vida de Cristo: morte, ressurreição, glorificação e herança. Nesta, como noutras passa-

⁴⁰ Recentemente, J. MURPHY-O’CONNOR, “Faith and Resurrection in 2 Cor 4,13-14”, *RB* 95 (1988) 543-550, defendeu que a ressurreição mencionada por Paulo neste texto tem carácter existencial, e não sentido escatológico, que tradicionalmente lhe é atribuído. Contra tal interpretação, argumentou K. ROMANIUK, “Résurrection existentielle ou eschatologique en 2 Cor 4,13-14”, *BZ* 34 (1990) 248-252, a partir do paralelismo entre esta passagem e os enunciados pré-paulinos de 1 Cor 6,14 e Rom 8,11. Pela nossa parte, julgamos que 2 Cor 4,13-14 tem claramente uma coloração existencial; mas, segundo o Apóstolo, é exactamente esta a condição do cristão: participação na vida nova do Ressuscitado, antcipação da glória definitiva.

⁴¹ Damos referências bibliográficas em *Il cristiano in Cristo*, 21, n. 25.

⁴² Há quem interprete as formas verbais futuras *egerei* e *paratèsei* em referência à parusia. Assim, por exemplo, S. VIDAL, *o.c.*, 49. Todavia, retemos, com N. BAUMERT, *o.c.*, 89-93, que em virtude de dependerem de *eidotes*, estes futuros têm sentido modal, indicando a “necessidade” fundada na fidelidade de Deus: porque ressuscitou Jesus, *deve* igualmente dar a mesma vida àqueles que morrem em comunhão com ele. A fé não é uma simples força subjectiva, mas tem também um conteúdo objectivo, que se insere na história e é transmitido no querigma. A nossa ressurreição com Jesus não é propriamente um acontecimento apocalíptico entre outros; ela é o acto final de uma história da salvação, que tem como momento decisivo a ressurreição de Cristo.

⁴³ Expomos este tema, com bibliografia, em *Il cristiano in Cristo*, 76-79; Veja-se também S. VIDAL, *o.c.*, 51-54.

gens (1 Tes 4,14; 5,10; Fil 1,23; Rom 8,17; Col 3,4), a fórmula refere-se à glória dos fiéis no último dia. É o normal contexto da esperança paulina, que aspira à glória, ao reino, à vida sem fim, àquilo “que os olhos não viram e os ouvidos não ouviram” (1 Cor 2,9). Com a sua ressurreição, Cristo entrou na posse de todos os bens escatológicos. Por isso, toda a esperança se concentra nele; e a felicidade escatológica aparece como uma participação nos seus privilégios.

Na presente passagem, a fé na ressurreição de Cristo dá-nos a esperança da nossa ressurreição e glorificação com ele diante de Deus. Não se trata de uma esperança qualquer, ao lado de outras, mas da esperança por excelência, que deriva da ressurreição de Cristo e é o fundamento da pregação apostólica de Paulo ⁴⁴. Mais propriamente ainda, o objecto desta esperança é Jesus ressuscitado, o qual, na sua glória, realiza a aproximação do homem a Deus (cf. Col 1,22; Ef 2,13-17; 5,27). Por força da sua inserção baptismal em Cristo (cf. Rom 6,3s), o fiel participa desde já do acesso de Cristo ao Pai, que do título de Ressuscitador recebe glória (v.15).

2. Gal 1,1

O enunciado teológico participial encontra-se, em seguida, na introdução da carta aos Gálatas, onde Paulo aduz a fórmula tradicional para fundamentar a sua doutrina da libertação da lei, como poder escravizante, em oposição aos judaizantes da Galácia. A legitimidade do seu apostolado assenta na origem divina do Evangelho, que ele recebeu directamente de Cristo:

“Paulo, Apóstolo, não da parte dos homens, nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus-Pai, que o ressuscitou dentre os mortos” (Gal 1,1).

Esta é a única referência à ressurreição em toda a carta aos Gálatas. Reveste-se, todavia, de importância significativa, seja porque se encontra logo à cabeça do escrito, seja pelo contexto, que assinala a morte libertadora de Cristo, citando a “fórmula de entrega” tradicional: “entregou-se a si mesmo pelos nossos pecados” (v.4). De facto, trata-se

⁴⁴ Cf. P. FURNISH, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville-New York 1968, 171-178; P. SIBER, *o.c.*, 70-74.

de uma fórmula de carácter litúrgico, proveniente do IV cântico do servo de Jahvé (Is 52,13-53,12) através das tradições primitivas da história da paixão (cf. Mt 17,22; 26,2; 27,2.18.26 e par.). Nas cartas paulinas, a “fórmula de entrega” assume um sentido soteriológico, significando a morte sacrificial de Cristo (Gal 1,4; 2,20; Rom 8,32; Ef 5,2.25) ⁴⁵.

A origem do apostolado de Paulo está em Jesus Cristo, que o Pai revelou, ressuscitando-o dos mortos e constituindo-o seu filho, senhor da missão universal (Gal 1,16). Este é o verdadeiro conteúdo do Evangelho anunciado pelo Apóstolo, possivelmente compreendido de modo diverso pelos missionários seus opositores. É o poder do Ressuscitado que determina o chamamento e a missão de Paulo. Também se menciona a acção de Deus-Pai, mas não enquanto paralela à acção de Jesus. Antes, ela apresenta-se como o fundamento último do poder do Filho, que envia os seus eleitos (cf. 1 Cor 9,1; 15,8-9), porque o Pai o ressuscitou dos mortos. Na carta aos Romanos, igualmente, o apostolado tem a sua origem no Ressuscitado enquanto mediador (1,5-6). O envio formal dos apóstolos para evangelizar os pagãos é um acto do poder do Cristo glorioso. Mas Jesus não exerce este poder independentemente do Pai, uma vez que foi do Pai que ele o recebeu ⁴⁶. A fórmula tradicional reveste-se, deste modo, de alcance teológico novo, enquanto utilizada para fundamentar o poder e a acção mediadora do Ressuscitado.

3. Rom 4,24; 8,11

Em duas passagens da epístola aos Romanos, Deus recebe o título de Ressuscitador (4,24; 8,11) pelo *poder* que manifestou ao ressuscitar Jesus dos mortos. E não admira esta acentuação, uma vez que o tema da carta é precisamente que o “evangelho é a força de Deus para salvação de todo o crente” (1,16). Mais ainda, a fórmula de fê tradicional reproduzida no início da carta menciona o poder que o Pai conferiu ao Filho

⁴⁵ Cf. K. ROMANIUK, “L’origine des formules pauliniennes ‘Le Christ s’est livré pour nous’, ‘Le Christ nous a aimés, et s’est livré pour nous’”, *NT 5* (1962) 55-76; id., *L’amour du Père et du Fils dans la soteriologie de saint Paul*, Roma 1972, 74-95; W. POPKES, *Christus traditus*, Zuerich 1967; K. WENGST, *o.c.*, 55-77; W. KRAMER, *o.c.*, 112-120; N. PERRIN, “The Use of (*para*)*didonai* in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament”, em E. Lohse (ed.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Fst. J. Jeremias*, Goettingen 1970, 204-212; M. I. ALVES, *Il cristiano in Cristo*, 282s; S. VIDAL, *o.c.*, 194-199.

⁴⁶ Cf. R. BAULÈS, *L’évangile puissance de Dieu*, Paris 1968, 51ss.

ao ressuscitá-lo dos mortos (1,4). Efectivamente, a ideia de poder é fundamental na Sagrada Escritura para caracterizar o ser de Deus e a sua acção ⁴⁷. A ressurreição é o acto específico pelo qual Deus manifesta e confere a Jesus o seu poder (1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4; Ef 1,9), sinónimo da glória divina (Rom 6,4), de tal modo que ao Ressuscitado é atribuído o poder (1 Cor 15,43; Rom 1,4; Ef 1,20), ou seja, a glória do Pai (2 Tes 1,9; 2,14; 1 Cor 15,43; 2 Cor 3,18; 4,4.6; Fil 3,21; 1 Tim 3,16) ⁴⁸. Não se trata de um poder qualquer, em abstracto, mas daquele que se exerce directamente em nosso benefício, e de modo especial chamando os mortos à vida (2 Cor 1,9; Rom 4,17). A fé de Abraão tem como objecto Deus enquanto “vivificador dos mortos” (Rom 4,17), um Deus com poder para da morte fazer surgir a vida (Rom 4,21).

Subjacente a este atributo está a antiga predicação hínica veterotestamentária ao Senhor criador, proferida nas celebrações litúrgicas (cf. Dt 32,39; 1 Sam 2,6) ⁴⁹. O atributo equivale a um nome de Deus, que no anúncio ao mundo pagão era apresentado na sua actividade criadora, salvadora e vivificadora. A conversão à fé cristã realiza o ingresso na esfera do Deus autêntico, através de uma nova criação ou ressurreição do reino dos mortos. Esta concentração teológica e soteriológica pertence já ao conteúdo da fórmula tradicional primitiva, como se deduz a partir da importante passagem de Rom 4,24-25:

“Cremos naquele que ressuscitou dos mortos, Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue por nossas faltas e ressuscitado para a nossa justificação”.

Temos aqui, por duas vezes, o verbo “ressuscitar” (*egeirein*): uma, na voz activa (*ton egeiranta*); outra, na passiva (*ègerthè*). Este dúplice uso do verbo-chave para designar o acontecimento pascal corresponde à junção de duas fórmulas tradicionais independentes: a primeira, teo-

⁴⁷ Cf. P. BIARD, *La puissance de Dieu*, Paris 1960; R. BAULÈS, *o.c.*, 24s.

⁴⁸ A *doxa* corresponde ao hebraico *kabòd*, que é um termo técnico para designar a manifestação externa da presença de Jahvé, que se revela ao seu povo com poder e majestade (cf. Ex 24,17; 40,34-38). Os milagres do Êxodo foram atribuídos à “glória” de Jahvé (Ex 15,7; 16,7.10; Sl 114,9). Na realidade, a “glória” é unicamente a manifestação resplandecente do “poder” de Deus. Por isso, Paulo afirma que a “glória” do Pai brilha no rosto de Cristo ressuscitado (2 Cor 4,6; cf. 2 Tes 2,14) e lhe confere o “poder” (Rom 1,4) de “dar a vida” (1 Cor 15,45).

⁴⁹ Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 17-36.

lógica; a segunda, cristológica. Deste modo, o Apóstolo delimita, concretiza e sintetiza o tema da justificação pela fé, que constitui o argumento principal de toda a carta. Deixando, por ora, a fórmula cristológica, que será analisada mais tarde, vejamos mais de perto a fórmula teológica.

Introduz-se esta fórmula com a expressão “acreditar em” (*pisteuein epi + acusativo*), que no Novo Testamento é utilizada para designar a conversão à fé (Rom 4,5; Mt 27,42; Act 9,42; 11,17; 16,31; 22,19; Jo 3,15-16), como equivalente a “converter-se” (*epistrephain + acusativo*: Act 9,35; 11,21; 14,15; 15,19). Trata-se, com efeito, de especificar a fé pela qual se obtém a justificação. Para a conversão ao cristianismo requer-se uma fé semelhante à de Abraão, que acreditou no Deus “que faz viver os mortos e chama à existência as coisas que não existem” (Rom 4,17).

O participio substantivado, quer no presente (*tou zôiopoiountos* – v.17), quer no aoristo (*ton egeiranta* – v.24), exerce função predicativa, designando um atributo de Deus: em geral “aquele que faz viver os mortos”; em especial, “aquele que ressuscitou dos mortos Jesus”. Mais ainda, na confissão de Rom 4,24, bem como em 2 Cor 4,14 e Rom 8,11, o nome “Deus” é substituído pela própria fórmula participial, que deste modo se transforma num título pessoal: o nome que Deus adquiriu mediante a sua acção sobre Jesus no acontecimento pascal.

O objecto pessoal da ressurreição é aqui designado mediante a expressão “Jesus, nosso Senhor”. A locução “nosso Senhor” nas cartas de S. Paulo reveste-se de carácter redaccional, sendo uma aposição ao nome “Jesus” para assinalar a conclusão de uma fórmula tradicional (cf. Rom 1,4), de uma unidade literária (cf. Rom 5,21; 6,23; 7,25; 8,39; 1 Cor 1,9), ou de uma afirmação solene (cf. 1 Cor 9,1; 15,31; Fil 3,8)⁵⁰. É em virtude da sua ressurreição que Jesus recebe o título de “Senhor” (*kyrios*), como se proclama na antiga homologia pascal: “Jesus é o Senhor” (Rom 10,9). A ressurreição de Jesus é o conteúdo central da fé, a cuja recitação o neófito respondia com a aclamação *Kyrios Iêsous!*⁵¹ Por isso, o título cristão por excelência dado a Deus-Pai é traduzido com a expressão: “aquele que ressuscitou Jesus dos mortos”. Foi em virtude do seu poder sobre a vida e a morte que Deus libertou Jesus do reino dos

⁵⁰ Cf. W. KRAMER, *o.c.*, 21.215-219; K. WENGST, 30-31; S. VIDAL, *o.c.*, 37-38.

⁵¹ Cf. H. CONZELMANN, “Was glaubte die fruehe Christenheit?”, em *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, Muenchen 1974, 106-11 (112-114); W. KRAMER, *o.c.*, 16-22.61-68; K. WENGST, *o.c.*, 21-23.123; M. RESE, “Formeln und Lieder im NT”, *VF* 15 (1970) 87-93.

mortos e, nessa qualidade de Deus poderoso, é apresentado à consideração dos homens para que acreditem nele e assim obtenham a justificação.

A fórmula participial é de novo utilizada no cap. 8 da carta aos Romanos. Ao descrever a existência cristã, o Apóstolo refere a luta entre a carne e o Espírito, como efeito escatológico da presença de Cristo e do seu Espírito, nos seguintes termos:

“Se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós” (Rom 8,11).

Esta passagem constitui o último elemento de uma estrutura literária, elaborada em paralelismo quiástico, mediante a qual se expõe a existência cristã, ou seja a vida dos baptizados que vivem “segundo o Espírito” (v.9). A estrutura está determinada por quatro frases condicionais segundo o esquema ABB’A’, sendo AA’ sobre o “Espírito de Deus” (vv.9b. 11) e BB’ sobre o “Espírito de Cristo”, ou o próprio “Cristo” (vv.9c.10). A partir do conceito tradicional da presença de Deus na comunidade escatológica através do seu Espírito ⁵², o Apóstolo sublinha a actividade no interior dos fiéis realizada por Cristo, que pela ressurreição dos mortos se tornou “Espírito vivificante” (1 Cor 15,45). Deste modo, Jesus passou do estado carnal a uma condição espiritual, que lhe permite dar a vida a todos os homens, precisamente comunicando-lhes o Espírito Santo ⁵³.

A fórmula teológica participial é mencionada duas vezes: “aquele que ressuscitou Jesus dos mortos” / “aquele que ressuscitou Cristo dos mortos”. Na segunda ocorrência o nome “Cristo” não tem artigo, parecendo significar “aquele que pela ressurreição se tornou Cristo”, como em Act 2,36, onde se supõe a mesma distinção entre “Jesus” e “Cristo”.

Na referida estrutura quiástica, a condição inicial – se o Espírito de Deus habita em vós” (A) – é explanada e concretizada mediante a condição final – “se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós” (A’). Neste paralelismo, Deus é definido como “aquele que ressuscitou Cristo dentre os mortos”. A frase não tem um

⁵² Cf. M. I. ALVES, “Porei em vós um Espírito Novo”, *Communio* 3 (1986) 5-21.

⁵³ Cf. S. LYONNET, *o.c.*, 29.

carácter profético, mas antes acentua a *realidade* da nossa ressurreição futura a partir da *realidade* da ressurreição de Jesus acontecida no passado⁵⁴. O Espírito que “habita” no cristão é o mesmo que actuou na ressurreição de Jesus. Por outras palavras, a presença de Deus na comunidade escatológica identifica-se com a sua acção no acontecimento pascal, em que se fundamenta a esperança cristã da salvação. Com a acentuação da actividade do Espírito, o Apóstolo subentende a força criadora de Deus, que chama à vida o universo e conduz a história da salvação. A actividade do Espírito Santo fundamenta-se na ressurreição de Cristo, que o torna “Espírito vivificante” (1 Cor 15,45), capaz de comunicar a vida a quantos acreditam nele. Do sepulcro ressurge uma nova criação, uma nova humanidade, cuja cabeça é Cristo; um homem novo, cujo corpo é a nova comunidade de salvação, a Jerusalém nova. O Espírito Santo é a força pela qual Cristo dá a vida sobrenatural aos fiéis, não apenas como força que age moralmente, mas também e sobretudo como força santificadora⁵⁵.

C – Origem e sentido da fórmula teológica

Com base na antiga fórmula litúrgica judaica de louvor ao Deus criador e senhor, que dá a vida e a morte (Dt 32,39; 1 Sam 2,6)⁵⁶, as comunidades cristãs primitivas, integrando na referida fórmula o nome “Jesus”, confessavam e anunciavam a fé no Deus poderoso que ressuscitou Jesus dos mortos. As epístolas paulinas reflectem fielmente esta etapa da vida da Igreja, conservando a fórmula original quase inalterada em diversos textos, quer na forma afirmativa, quer na forma participial. Algumas vezes alude-se explicitamente à fé professada (Rom 4,24; 10,9; cf. 1 Cor 15,15; 2 Cor 4,14; Ef 1,20; Col 2,12; 1 Ped 1,21), que nos conduz à pregação missionária e à catequese baptismal (cf. 1 Tes 1,10; Rom 10,9; 1 Cor 15,15).

Qual das duas formas será a mais antiga: a fórmula “afirmativa” ou a “participial”? Neste ponto não há unanimidade entre os comentadores. Alguns defendem a anterioridade da forma “participial”, argumentando que é a mais próxima da antiga *beraká* ou bênção ao Deus da

⁵⁴ Cf. U. WILCKENS, *Roemer II*, 134.

⁵⁵ Cf. M. I. ALVES, “Porei em vós um Espírito novo”, 21.

⁵⁶ Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 17-36.

Páscoa⁵⁷. Outros julgam que a forma “afirmativa” se deve considerar como origem e fonte da “participial”⁵⁸. Há ainda quem considere as duas como variantes da mesma fórmula⁵⁹. Pela nossa parte, conforme se deduz da precedente análise, julgamos que a forma “participial”, que logicamente supõe a afirmação segundo a qual Deus ressuscitou Jesus dos mortos, não é anterior à forma “afirmativa”, embora se inscreva entre as fórmulas de fé mais antigas. Na verdade, ela não se encontra ainda na primeira parte do epistolário paulino (1-2 Tes; 1 Cor) e aparece uma única vez – a primeira – na II carta aos Coríntios (4,14). As ocorrências representativas surgem com Gálatas-Romanos (Gal 1,1; Rom 4,24,8,11) e estendem-se pelos escritos deutero-paulinos (Ef 1,20; Col 2,12; Hebr 13,10; 1 Ped 1,21). Em contrapartida, a forma “afirmativa” é já testemunhada na I carta aos Tessalonicenses (1,10) e na I aos Coríntios (6,14; 15,15), não se prolongando para além da carta aos Romanos (10,9). Este é um indício suficientemente forte em favor da antiguidade da forma “afirmativa”.

Mas mais concludente é a carga teológica e soteriológica da forma “participial”, que obviamente sugere a reflexão da fé e nos leva a pensar na elaboração de novas fórmulas para a pregação missionária e para a catequese baptismal. De qualquer modo, nem por isso deixa de ser uma forma arcaica de expressar a fé. De facto, a pessoa concreta à qual se dirige a acção ressuscitadora de Deus é designada simplesmente com o nome “Jesus” (2 Cor 4,14; Rom 8,11), como na homologia tradicional (1 Cor 12,3; Rom 10,9), na forma “afirmativa” (1 Tes 1,10) e em passagens onde se acentua a debilidade humana de Jesus (2 Cor 4,5.10.11; 11,4; Gal 6,17)⁶⁰. Menciona-se apenas o Jesus histórico, concreto, proclamador do reino e de uma imagem nova de Deus, sem qualquer título honorífico. Foi este Jesus que Deus ressuscitou, confirmando assim a autoridade da sua pregação e actuação.

A compreensão mais directa e primitiva do acontecimento pascal está na afirmação da ressurreição de Jesus de Nazaré por parte de Deus, que assim legitimou o ministério do profeta escatológico, rejeitado e condenado pelo seu povo⁶¹. A fórmula teológica cristã oferece-nos uma

⁵⁷ Assim J. BECKER, *o.c.*, 14-15; S. VIDAL, *o.c.*, 117-118.

⁵⁸ Cf. W. KRAMER, *o.c.*, 18; G. KEGEL, *o.c.*, 22-25.

⁵⁹ Assim K. WENGST, *o.c.*, 32-33.43-44.

⁶⁰ Cf. W. KRAMER, *o.c.*, 199-202.

⁶¹ Autores recentes elaboraram uma tese segundo a qual a concepção cristã da ressurreição de Jesus se explica a partir de uma tradição judaica especial sobre o destino do

definição autêntica de Deus, não em abstracto, mas manifestando-se na pessoa histórica concreta sobre a qual recaiu a sua acção epifânica no dia de Páscoa. A partir deste acontecimento referencial, o Deus dos cristãos recebe um nome novo: “O ressuscitador de Jesus”. Com este nome a comunidade cristã expressava o conteúdo novo da sua fé.

2. Fórmula cristológica

No parágrafo precedente tratámos da fórmula tradicional que celebra o poder e a epifania de Deus no acontecimento pascal. As passagens comentadas afirmam ou supõem o facto da ressurreição de Jesus, mas não fazem qualquer referência à sua paixão e morte. E é natural que assim seja, pois o que os textos acentuam é a acção de Deus sobre Jesus e não a acção dos homens. Mas há um tipo de formulações antigas construídas com base na antítese “morte-ressurreição”. Denominamos este tipo genericamente como *fórmula cristológica*, por ter Cristo como sujeito.

A antítese relativa a Jesus “morto e ressuscitado” é atestada, por sua vez, sob duas formas: uma, breve, que não abrange senão os verbos da paixão e da ressurreição (1 Tes 4,14; Rom 8,34; 14,9; cf. Act 17,3; Apoc 2,8); outra, mais extensa, que tende a precisar o conteúdo salvífico da cruz e da ressurreição (Rom 4,25; cf. 1 Tes 5,10; 1 Ped 3,18). Chamaremos à primeira “fórmula cristológica simples” e à segunda “fórmula soteriológica”.

A – Fórmula cristológica simples

A antítese “morte-ressurreição”, sem qualquer interpretação soteriológica, é atestada no escrito mais antigo do Novo Testamento, na seguinte frase:

“Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também os que morreram em Jesus, Deus há-de levá-los em sua companhia” (1 Tes 4,14).

profeta escatológico, morto e ressuscitado. Assim R. PESCH, “Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion”, *TQ* 153 (1973) 201-228, 270-283; K. BERGER, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhoehung des Menschensohnes*, Goettingen 1976.

O Apóstolo pretende “remediar as deficiências de fé” dos Tessalonicenses (cf. 3,10), dando-lhes instruções concretas sobre um problema especial, a saber, o destino dos mortos (4,13-18). Alguns membros da jovem comunidade cristã viviam angustiados e tristes devido à incerteza sobre a sorte dos que morreram antes da parusia de Cristo. Paulo exorta-os, fundamentando-se na fé sobre a ressurreição de Cristo (v.14) e num dito tradicional apocalíptico sobre a precedência dos mortos em relação aos vivos na vinda do Senhor (vv. 15-17). A argumentação não é particularmente consequente, na relação da apódose (v.14b) com a prótase (v.14a)⁶². A quebra de ritmo e de lógica na construção da frase supõe condicionamentos literários, que poderão ter sido impostos por uma fórmula pré-paulina, sugerida pela linguagem arcaica utilizada: a antítese “morte-ressurreição” – sem qualquer interpretação soteriológica –, a singular ocorrência do verbo *anistèmi* – que em Paulo não se refere senão aqui à ressurreição de Jesus – e o próprio nome “Jesus”, que não se impõe pelo contexto⁶³. Todavia alguns autores hesitam em considerar a fórmula como tradicional⁶⁴; mas reconhecem, no mínimo, que a estrutura da frase foi modelada por Paulo com referência a uma fórmula tradicional⁶⁵.

A fórmula é introduzida com o verbo *pisteuein*, como noutros casos similares (1 Cor 15,2; 2 Cor 4,13; Rom 10,9), que fazem parte do que-rigma tradicional. O *nomen subjecti* do enunciado, *Iêsous*, sem qualquer oposição, justifica-se apenas pela sua presença na fórmula tradicional, não pelo contexto, onde se lêem os sinónimos “Senhor” (vv 15.16.17) e “Cristo” (v.16)⁶⁶. Não menos tradicional é a antítese constituída por dois membros opostos: “morreu e ressuscitou” (*apethanen kai anestè*). O tema da “morte e ressurreição”, com boa atestação no N.T., é trans-

⁶² Cf. T. HOLTZ, *o.c.*, 189, n. 235: “De uma persuasão subjectiva deduz-se uma certeza objectiva” (Dobschuetz). A prótase exerce a função de uma frase causal.

⁶³ H.-F. RICHTER, *Auferstehung und Wirklichkeit*, Berlin-Augsburg 1969; S. VIDAL, 127-143.

⁶⁴ W. KRAMER, *o.c.*, 25; K. WENGST, *o.c.*, 45-46; T. HOLTZ, *o.c.*, 190.

⁶⁵ Assim P. SIBER, *o.c.*, 23-26; W. HARNISCH, *Eschatologische Existenz*, Goettingen 1973, 32-33; G. LUEDEMANN, *o.c.*, 234-235; T. HOLTZ, *o.c.*, 190; Cf. N. HYDAHL, “Auferstehung Christi – Auferstehung der Toten (1 Thess 4,13-18)”, em S. Pedersen (ed.), *Die paulinische Literatur und Theologie*, Arhus-Goettingen 1980, 119-135.

⁶⁶ Segundo D. M. STANLEY, *o.c.*, 86, o nome “Jesus” sugere a origem palestinese da fórmula. Ao contrário, W. HARNISCH, *o.c.*, 37-38, vê aí um motivo polémico. Por seu lado, T. HAUZT, *o.c.*, 190-194, retém como incerta a proveniência do nome “Jesus” de uma fórmula antiga, não vendo qualquer significado na mudança de sujeito da apódose em relação à prótase.

mitido quer numa estrutura simples, apenas com os verbos da paixão e ressurreição opostos mediante a partícula *kai* tomada no sentido adversativo (1 Tes 4,14; 2 Cor 5,15; Rom 6,9; 7,4; 8,34; cf. Act 4,10; 5,30; Mc 6,16 par.), quer numa forma determinada pelo conteúdo salvífico da cruz e da ressurreição, designadamente valorizando já a cláusula do sofrimento redentor (Rom 4,25; cf. 1 Cor 15,3b-4; Mc 8,31 par; Lc 24, 7.46). O estudo comparado destes diversos fragmentos leva-nos a afirmar a anterioridade da fórmula breve em relação à fórmula longa⁶⁷. A menção sucinta da morte e ressurreição não se enquadra no género dos enunciados destinados a recapitular a história da salvação, mas obedece a um objectivo doutrinal, e mais precisamente messiânico, ao serviço de uma cristologia em formação e desenvolvimento⁶⁸.

A fórmula constituída pelos dois membros antitéticos não resulta da confluência de enunciados primitivamente independentes, nem deve ser considerada como criação da primitiva comunidade cristã. Na verdade, ela reproduz o tema veterotestamentário do Deus que “faz morrer e viver, que faz descer ao *Sheol* e daí subir” (1 Sam 2,6; Dt 32,39; Sl 30,4; Tob 13,2; Sab 16,13). Aplicando a Jesus a teologia da eleição e da protecção do justo perseguido, mas elevado e reabilitado, o judeo-cristianismo compreendeu a paixão de Cristo como uma “humilhação” e a sua ressurreição como uma “elevação” (cf. 1 Sam 2,7-8; Sl 113, 7-8; Lc 1,52)⁶⁹. O acontecimento pascal começou deste modo a ser expresso mediante o passivo divino ou teológico de um verbo da ressurreição (*egeirein* ou *anistènai*) determinado pelas preposições *ek* ou *apo* (cf. Mt 14,2; 27,64; 28,7), seguidas do plural *nekrôn*, significando que a obra de Deus sobre Jesus se traduziu numa “subida” a partir da esfera ou do reino da “Morte”. O tema da “elevação”, atestado explicitamente no verbo *hypsousthai* (“ser elevado”) na forma do passivo divino (Fil 2,9; Jo 8,28), no fragmento antigo de Rom 1,3-4 e nas fórmulas cultuais (1 Cor 12,3; 16,22), nasceu como objecto de oração (cf. 1 Ped 3,22), tendo-se transformado em motivo da reflexão apostólica. Na mesma perspectiva deve interpretar-se o enunciado antitético, onde a morte de

⁶⁷ Cf. J. SCHMITT, “Le ‘Milieu’ littéraire de la ‘Tradition’ citée dans I Cor., XV, 3b-5”, 169-184.

⁶⁸ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10,499.

⁶⁹ Cf. G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge – London 1972, 48-111; J. ROLOFF, “Anfaenge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10,45 und Lk 22, 27)”, *NTS* 19 (1972/73) 38-64.

Cristo não reveste aspecto de fraqueza, mas é considerada como ação salvadora de Deus, que “entregou” o seu Justo (1 Cor 11,23; Rom 4,25) a fim de o exaltar ⁷⁰.

O primeiro elemento do enunciado é constituído pelo verbo *apethanen*, termo técnico da tradicional “fórmula de morte”: “Cristo morreu por nós” (*Christos hyper hêmôn apethanen*), com toda a probabilidade transmitida na catequese de forma estereotipada (cf. 1 Tes 5,10; 1 Cor 8,11; 2 Cor 5,14-15; Gal 2,21; Rom 5,6-8; 14,15), que acusa a influência de Is 53,1-12 ⁷¹. Esta fórmula corresponde ao tema da “entrega” (*paredothè*) e, como ele, interpreta a morte de Cristo em sentido soteriológico (*hyper hêmôn*). Todavia, nada nos leva a concluir que o enunciado dos membros antitéticos seja posterior ao enunciado do membro único, ou que o tema da “entrega” (*paredothè*) seja secundário em relação ao tema da “morte” (*apethanen*) ⁷². Os meios judeo-cristãos palestinos deverão ter expresso a fé inicial em razoável variedade de fórmulas.

O segundo elemento é formado pelo intransitivo *anestè*, que, referido à ressurreição de Jesus, é um *hápax* no epistolário paulino. Alguns autores defendem que este verbo pertence à terminologia original da fórmula tradicional ⁷³. Outros, pelo contrário, argumentando a partir do contexto (v. 16a), que pode ter determinado a escolha deste termo, têm dificuldade em retê-lo como testemunho da linguagem tradicional primitiva ⁷⁴. De qualquer modo, o uso cristológico do verbo *anastênai* faz parte da linguagem tradicional dos sumários da paixão (Mc 8,31; 9,31; 10,34; Lc 18,33; 24,7). O vocábulo em apreço não é aqui utilizado para assinalar, em contraposição com o verbo *egeirein*, que Jesus se ressuscitou a si mesmo, no sentido joanino (cf. Jo 10,17), como interpretam alguns

⁷⁰ Cf. W. POPKES, *Christus traditus*, Zuerich 1967, 153-295; J. SCHMITT, “Le ‘Milieu’ littéraire de la ‘Tradition’ citée dans I Cor., XV, 3b-5’”, 172-177; id., *DBS* 10, 495-501.

⁷¹ Cf. K. WENGST, *o.c.*, 78-86; S. VIDAL, *o.c.*, 261-288.

⁷² Cf. J. SCHMITT, “Le ‘Milieu’ littéraire de la ‘Tradition’ citée dans I Cor., XV, 3b-5’”, 175.

⁷³ Assim W. HARNISCH, *o.c.*, 32; S. VIDAL, *o.c.*, 137.

⁷⁴ Cf. P. SIBER, *o.c.*, 25; G. LUEDEMANN, *Paulus, der Heidenapostel*, I: *Studien zur Chronologie*, Goettingen 1980, 235. O mesmo parecer é expresso por B. Rigaux e J. Schmitt no diálogo entre os dois, na sequência da comunicação ao congresso romano de 1970 apresentada por J. SCHMITT, “Le ‘Milieu’ littéraire de la ‘Tradition’ citée dans I Cor., XV, 3b-5’”, 181-182.

comentadores⁷⁵. Efectivamente, para Paulo, como para qualquer judeu, a ressurreição é obra de Deus-Pai. Assim o entendeu ele ao mencionar o nome de “Deus” na apódose (v.14b) e ao utilizar de novo este termo no v.16, a propósito da ressurreição dos mortos.

No sentido transitivo, o verbo *anastênai* ocorre na apresentação da mensagem pascal dos Actos (2,42.32; 3,26; 13,32.34; 17,31), a partir da releitura judeo-cristã da profecia de Natã (2 Sam 7,11-14), testemunhada em Rom 1,4, onde de Jesus se afirma que foi “estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos” (*ex anastaseôs nekron*). O anúncio profético, segundo o qual Deus havia de “suscitar” (*qwm – anistasthai*) um descendente da linhagem de David, foi interpretado pela exegese judeo-cristã em referência ao acontecimento pascal. Pela sua ressurreição (*ex anastaseôs*), Jesus recebeu a filiação divina prometida ao rei-messias⁷⁶. No Novo Testamento o *anastênai* cristológico aparece com frequência ligado ao título de “filho do homem” (Mc 8,31; 9,9-10.31; 10,34; Lc 18,33; 24,7), que lhe transmite a sua coloração escatológica (cf. Act 10,41-42).

Somos portanto levados a concluir que o segundo membro de enunciado antitético de 1 Tes 4,14 significou, desde a sua formação inicial, a exaltação de Jesus como salvador escatológico, em conformidade com a releitura judeo-cristã de 2 Sam 7,12-14. O Apóstolo atesta a fórmula tradicional no contexto da esperança da salvação futura, como já acontecia nas fórmulas teológicas anteriormente analisadas (1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 1,9; 4,14; Rom 8,11). A ressurreição de Jesus demonstra o poder salvador de Deus e como tal fundamenta a esperança cristã.

O enunciado antitético, na sua forma breve, semelhante ao anterior, é atestado na carta aos Romanos, numa exortação à unidade dos fiéis, que se fundamenta na relação com o Senhor e no juízo escatológico:

“Ninguém de nós vive e ninguém de nós morre para si mesmo, porque se vivemos é para o Senhor que vivemos, e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos quer morramos, pertencemos ao Senhor. Com efeito, Cristo morreu e voltou à vida para ser o Senhor dos mortos e dos vivos” (Rom 14,7-9).

⁷⁵ Cf. G. KEGEL, *o.c.*, 30; K. WENGST, *o.c.*, 46.

⁷⁶ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 502-524; C. MACHOLZ, “Das ‘Passivum divinum’, seine Anfaenge im Alten Testament und der ‘Hofstil’”, *ZNW* 81 (1990) 247-253.

A imagem da servidão social, já anteriormente utilizada para descrever a existência cristã em união com Cristo ressuscitado (Rom 6, 15-18), leva o Apóstolo a evocar aqui de novo o fundamento da relação do cristão com o Senhor glorioso: “Cristo morreu e voltou à vida” (*Christos apethanen kai ezèsen*). Na base da argumentação está o conceito do Senhor escatológico, juiz universal dos mortos e vivos. O sujeito recebe a designação de “Cristo”, que parece pertencer ao enunciado tradicional. A função messiânica de Jesus remonta à comunidade de expressão aramaica; porém, a denominação pessoal do Ressuscitado com o nome “Cristo”, em posição enfática, fica a dever-se às igrejas vindas do judaísmo helenístico ⁷⁷.

O segundo elemento da antítese, constituído pelo verbo *zèn*, justifica-se a partir do contexto, onde este termo ocorre com profusão (– 6 vezes nos vv. 7-9). Efectivamente, o motivo da vida nova faz parte da parenese paulina (cf. 1 Tes 5,10; 2 Cor 5,15; 6,9; Gal 2,19) e apostólica (1 Ped 2,24; 1 Jo 4,9), pelo que se justifica a sua atestação em diversos enunciados querigmáticos (2 Cor 8,4; Apoc 2,8) e catequéticos (Mc 16,11; Lc 24,5.23; Act 1,3), de elaboração mais recente.

Apesar desta alteração de carácter redaccional, a passagem conserva a estrutura e o sentido da fórmula antitética tradicional, segundo a qual Jesus, pela ressurreição dos mortos, é constituído o Senhor escatológico.

Também a forma participial confirma as conclusões a que chegámos pela análise precedente. Com dois participios opostos antiteticamente, o Apóstolo apelida Jesus como “aquele que morreu e ressuscitou” (*ho apothanôn kai ho egertheis*), sem qualquer especificação de natureza soteriológica (2 Cor 5,15; Rom 8,34; cf. 1 Tes 5,10; Rom 6,9; 7,4). Sem dúvida, o dúplice participio estereotipado está para a fórmula breve assim como o participio teológico está para a afirmação simples do facto pascal. Cristo é designado como agente da obra salvífica ⁷⁸. A redacção paulina interpreta a fórmula cristológica à luz dos motivos tradicionais da exaltação e intercessão (2 Cor 5,16-17; Rom 8,31-39; cf. Heb 7,25; 9,24; Sl 110,4), projectando assim o conteúdo do enunciado no horizonte escatológico: pelo acontecimento pascal, Jesus foi exaltado como salvador definitivo.

⁷⁷ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10,495; M. HENGEL, *a.c.*, 146-147.

⁷⁸ Cf. J. SCHMITT, “Le ‘Milieu’ littéraire de la ‘Tradition’ cité dans I Cor., XV, 3b-5’”, 147.

B – Fórmula soteriológica

A oposição antitética que acabámos de analisar encontra-se desenvolvida num enunciado mais extenso, em que se concretiza e explicita a dimensão salvífica não só da morte mas também da ressurreição de Cristo. No fim do cap. 4 da carta aos Romanos, querendo mostrar que a justificação de Abraão por meio da fé no poder de um Deus fiel às suas promessas era o tipo da nossa justificação, o Apóstolo apresenta a seguinte fundamentação da fé cristã:

“Cremos naquele que ressuscitou dos mortos, Jesus nosso Senhor, o qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para a nossa justificação” (Rom 4,24-25).

As fórmulas atestadas nesta passagem constituem uma unidade, mas representam duas tradições independentes: uma teológica participial, a outra soteriológica⁷⁹. Na segunda indica-se o significado da ressurreição de Jesus e a sua relação com a nossa justificação mediante o acto de fé. Por outras palavras, afirma-se que pela fé nos tornamos participantes da vida de Cristo ressuscitado, adquirindo assim a justiça. Este texto constitui o exemplo mais representativo daqueles que atribuem à ressurreição de Cristo um valor soteriológico⁸⁰.

O primeiro membro da antítese é constituído pela expressão “foi entregue pelas nossas faltas” (*paredothè dia ta paraptômata hêmôn*). O verbo “entregar” (*paradidonai*) tem um carácter litúrgico, que lhe advém das tradições primitivas sobre a história da paixão (cf. Mt 17,22; 26,2; 27,2.18.26 e par.)⁸¹. Apesar das dificuldades que há em se determinar a história da tradição deste motivo cristológico, julgamos poder afirmar que os discípulos entenderam a “entrega” de Jesus à luz dos relatos bíblicos sobre o “justo sofredor” (cf. Job 9,23-24; 16,11; Sl 37,32-33; 71,4; 82,4; 97,10) e do IV cântico do servo de Jahvé (Is 52,13-53,12). Mais tarde, surge a interpretação soteriológica, conforme a atestação da

⁷⁹ Sobre a fórmula teológica, cf. *supra*, pp. 37-40.

⁸⁰ Cf. S. LYONNET, *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 16-35.

⁸¹ Cf. K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, Roma 1961, 74-95; “L'origine des formules pauliniennes ‘Le Christ s'est livré pour nous’, ‘Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous’”, *NT 5* (1962) 55-76; M. I. ALVES, *o.c.*, 282-283; W. POPKES, *o.c.*, 193s. 258-266; N. PERRIN, 204-212; S. VIDAL, *o.c.*, 189-199.

morte de Jesus “pela multidão” (Mc 10,45) e o testemunho de Rom 4,25, elaborada com base na “fórmula de entrega” (cf. Gal 1,4; 2,20; Rom 8, 32; Ef 5,2.25)⁸². Que o enunciado de Rom 4,25 constitua uma releitura do Deutero-Isaiás, ressalta desde logo à vista, não só em virtude do verbo utilizado – *paradidonai* –, mas também a partir do justificativo que completa o seu significado: “pelas nossas faltas”. Uma formulação semelhante encontra-se em Is 53,5: “pelas nossas iniquidades, pelos nossos pecados”. Já nas parênteses mais antigas os verbos da paixão – *paredothè, apethanen, estaurôthè, epathen* – começam a receber a determinação causal mediante as preposições *hyper, peri e dia* com acusativo (cf. 1 Tes 5,10; 1 Cor 1,13; 2 Cor 5,15; Gal 1,4; 2,20; Rom 5,6.8; 8,32; 14,15; etc.). Ora tanto o verbo *paradidonai* como a preposição que o especifica pertencem à linguagem sacrificial e como tais foram utilizados pelo profeta para significar a morte do servo de Jahvé em expiação pelos pecados dos ímpios. Os exegetas judeo-cristãos fizeram uma releitura do IV cântico do servo, aplicando-o a Jesus, qual vítima que se oferece ao Pai no sacrifício da cruz, obtendo para os pecadores o perdão e o regresso a Deus.

O segundo membro do enunciado está elaborado em paralelismo com o primeiro:

*ho paredothè dia ta paraptômata hêmôn
kai ègerthè dia tèn dikaiôsin hêmôn*

Observe-se a isometria das sentenças, o uso dos passivos teológicos e respectiva colocação no início das frases, o carácter tradicional das formas e do vocabulário. Todos estes traços sugerem um original semítico de pendor cultural, quer se trate de uma homologese⁸³, quer de uma liturgia baptismal⁸⁴. Esta formulação remete-nos de novo para

⁸² A “fórmula de entrega” tradicional tem umas vezes Deus por sujeito (Rom 3, 32), dependendo do relato sobre o sacrifício de Abraão (Gen 22,16), outras tem um sentido reflexivo, com Cristo como sujeito (Gal 1,4; 2,20; Ef 5,2.25). Em geral, admite-se que a fórmula de “auto-entrega” é a mais recente. Cf. W. POPKES, *o.c.*, 251-253; N. PERRIN, *o.c.*, 212; K. WENGST, *o.c.*, 61.

⁸³ Cf. H. SCHLIER, *Der Roemerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 136ss.

⁸⁴ Cf. E. KAESEMANN, *An die Roemer*, Tuebingen 1973, 120ss; G. STRECKER, “Befreiung und Rechtfertigung”, em *Rechtfertigung*, Fst. E. Kaesemann, Tuebingen 1976, 479-508. Por seu turno, U. WILCKENS, *Roemer* 1, 279-280, duvida que se trate de uma fórmula pré-paulina, sobretudo no que diz respeito ao significado soteriológico da ressurreição.

Is 53,11, onde se põe em contraste “pecado” (*hamartia*) e “justificação” (*dikaioun*). Com efeito, o substantivo *dikaiôsis* não tem aqui o sentido paulino de justificação adquirida, como em Rom 5,18, mas designa o acto pelo qual se obtém a justiça divina. Ao citar este enunciado tradicional, o Apóstolo não pretende contrapor as duas grandes etapas do acontecimento salvífico, como se Cristo nos obtivesse a remissão dos pecados só com a sua morte, e a justificação só com a ressurreição. Na verdade, para Paulo, como de resto também para João, morte e ressurreição constituem dois aspectos de um único mistério. Para ambos os teólogos do Novo Testamento, o regresso do homem a Deus não se operou à maneira de um processo de ordem biológica, mas por um acto de liberdade: a obediência e o amor de Cristo em relação ao mandato do Pai (cf. Jo 13,1; 18,1ss; Rom 5,19; 8,32; Fil 2,8). A morte de Cristo é redentora enquanto expressão suprema do amor e da obediência⁸⁵. Neste aspecto, morte e ressurreição, longe de se oporem, encontram-se indissociavelmente unidas, como dois aspectos de um só e único mistério. A ressurreição está já incluída na morte como condição da sua eficácia salvadora. É em virtude da situação de ressuscitado que Cristo nos comunica efectivamente o Espírito pelo qual, na morte, ele triunfou sobre o pecado e se encontra agora na glória. A ressurreição de Jesus abre-nos a possibilidade de participarmos efectivamente em todo o seu mistério⁸⁶.

C – O enunciado catequético de 1 Cor 15,3b-5

A antiga *paradosis* citada no início do cap. 15 da I carta aos Coríntios (vv. 3b-5) constitui o testemunho mais completo acerca do primitivo querigma sobre a ressurreição de Cristo. O texto reveste-se de grande interesse, quer pelo carácter arcaico das suas expressões, quer porque se apresenta como uma síntese do evangelho paulino. Por outro lado, este fragmento condensa os enunciados anteriores e, simultaneamente, fundamenta as reflexões posteriores do querigma, tais como as que se encontram exaradas nos Actos dos Apóstolos e nos Evangelhos⁸⁷. Mediante a citação do enunciado tradicional, pretende o Apóstolo fornecer uma base

⁸⁵ Cf. S. LYONNET, “Dieu n’a pas épargné son propre Fils, mais l’a livré (Rom 8, 32)”, em *Études sur l’épître aux Romains*, Roma 1989, 255-259.

⁸⁶ R. BAULÈS, *L’évangile puissance de Dieu*, Paris 1968, 160s.

⁸⁷ A bibliografia sobre este texto é muito extensa. Até finais de 1973, veja-se o elenco fornecido por G. GHIBERTI, em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, 660-664. Acrescem

sólida de argumentação em defesa da ressurreição dos mortos, a fim de tranquilizar as inquietudes que tinham surgido na jovem comunidade de Corinto. Atinge este propósito recordando a sua pregação fundamental (vv. 1-2.11) e a consequente resposta da fé, que conduz à salvação. O Apóstolo, introduzindo o seu testemunho com a fórmula técnica de “transmissão”⁸⁸, liga a sua pregação do Evangelho à tradição cristã anterior, que era transmitida numa fórmula fixa (cf. 1 Cor 11,2). O fragmento reproduzido constitui uma unidade literária, cuidadosamente composta num paralelismo simétrico, ao mesmo tempo antitético e sintético:

“Transmito-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi:

Cristo

(A) morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras,

(B) foi sepultado,

(A’) ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras

(B’) apareceu a Cefas, e depois aos Doze”.

A estrutura subjacente apresenta-se numa forma antitética determinada pelos verbos *apethanen* e *etaphè – egègertai* e *ôphthè*, dispostos em dois pares (AB/A’B’), e recaindo a acentuação sobre o primeiro de cada par: *apethanen* e *egègertai*. Também os pares estão construídos em paralelismo *sintético*: a morte comprova-se pela sepultura, enquanto a ressurreição é atestada pelas aparições. A isometria dos membros confirma este paralelismo: frase tripartida em AA’, e frase de um só membro em BB’⁸⁹. Os termos fundamentais do enunciado (*apethanen* e *egèger-*

outros títulos registados por S. VIDAL, *o.c.*, 155, n.1; J. SCHMITT, *DBS* 10, 578-582; A. SISTI, “La risurrezione di Cristo nella catechesi apostolica (1 Cor 15,1-11)”, *ED* 28 (1975) 187-230; J. KLOPPENBORG, “An Analysis of the Pre-Pauline Formula 1 Cor 15: 3b-5 in Light of Some Recent Literature”, *CBQ* 40 (1978) 351-367.

⁸⁸ O binónimo “transmitir-receber” (*paradidonai-paralambanein*) corresponde aos termos *masar-qibbel*, pelos quais os rabinos indicavam a transmissão fiel da *Torá* e respectiva exegese por meio da tradição oral. Cf. F. BUECHSEL, *paradidomi*, em *TWNT* 2, 173-174; G. DELLING, *paralambanô*, em *TWNT* 4,13; R. DEICHGRAEBER, *Gottes hymnus und Christushymnus in der fruhen Christenheit*, Goettingen 1967, 109-110.

⁸⁹ O membro relativo às aparições (B’), com a menção dos beneficiários das mesmas, apesar de ser mais extenso que o seu paralelo (B), deve ser considerado como original, pois que a assimetria no final do enunciado denota que se trata de material tradicional. Por isso julgamos que não se deve eliminar da fórmula primitiva a referência “a Cefas e depois aos Doze”, como propõe E. BAMMEL, “Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor 15, 1-11”, *TZBas* 11 (1955) 401-419.

tai) são utilizados nos escritos paulinos para designar a actividade pneumática de Cristo.

A morte e a ressurreição fundamentam-se em provas históricas e teológicas. As primeiras são expressas mediante os verbos *etaphè* e *ôphthè*. A sepultura estabelece a verdade da morte, as aparições conduzem ao conhecimento da ressurreição. Além disso, mencionam-se as razões teológicas: tanto a morte como a ressurreição aconteceram “segundo as Escrituras”⁹⁰. O enunciado adopta a expressão “enumerativa”, utilizando a parataxe como forma de coordenar os elementos recapitulativos da história da salvação. A reiteração da copulativa *kai* acentua a unicidade do sujeito – Cristo –, afirmando, conseqüentemente, a identidade do Ressuscitado com o Crucificado (– que é um dado fundamental da fé pascal)⁹¹.

1. História da tradição

O enunciado é certamente tradicional na expressão e na forma. A terminologia não é paulina, como se deduz da presença das seguintes locuções: “pecados” (plural), “segundo as Escrituras” (*hápax*), “res-

⁹⁰ Cf. F. MUSSNER, “Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1 Kor 15,3-5”, em *Die Kirche des Anfangs, Fst. H. Schuermann*, Freiburg-i-B. 1978, 405-415.

⁹¹ Cf. F. MUSSNER, *a.c.*, 408-411. A hipótese de se tratar de um compêndio paulino de fórmulas tradicionais originalmente independentes, outrora proposta por U. WILCKENS (“Der Ursprung des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Cor 15,1-11”, em W. Joest – W. Pannenberg (ed.), *Dogma und Denkstrukturen. Fst. E. Schlink*, Goettingen 1963, 56-95) viu-se rejeitada na exegese posterior (W. KRAMER, *o.c.*, 15; K. WENGST, *o.c.*, 93), tendo o próprio Wilckens, mais tarde, modificado a sua primeira interpretação (–compare-se a 1^a. com a 3^a edição do seu livro: *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Neukirchen/Vluyn 1961.1974, 228. Segundo W. KRAMER (*o.c.*, 32-38), a composição tem por base duas fórmulas: “Deus ressuscitou Jesus” e “Cristo morreu por nós”. Como conseqüência, entende a antítese “morreu-ressuscitou” (1 Tes 4,14) como uma abreviação secundária do enunciado composto. Mas esta tese tem contra ela o facto de a simples antítese (1 Tes 4,14; Rom 8,34), com um elevado número de variantes (Rom 14,9; Lc 24,46; Act 17,3; Apoc 2,8; etc) e com desenvolvimentos (Gal 2, 19-20; Rom 8,17; 2 Tim 2,11) ser solidamente atestada no N. T. Por isso é considerada como unidade tradicional básica de 1 Cor 15,3b-5. Cf. J. SCHMITT, *a.c.*, 172-176; J. KLOPPENBORG, *a.c.*, 357-365. Esta estrutura antitética de base foi presumivelmente expandida com novos elementos no decorrer da sua transmissão.

suscitou” (perfeito passivo), “ao terceiro dia” (*hápax*), “apareceu” (*hápax*), “os Doze” (*hápax*)⁹².

Podemos até ir mais longe e fazer a destrição de estratos na tradição anterior a Paulo. Começemos pela enumeração dos dados que não encontram atestação correspondente nos fragmentos similares: menção da “sepultura” (v.4a), cláusula da ressurreição “ao terceiro dia” (v.4b), testemunho colectivo de “Os doze” corroborando a atestação individual de “Cefas” (v.5; cf. Lc 24,34; 1 Cor 15,7) e, finalmente, o tema das “Escrituras” (vv. 3b.4b; cf. Act 2,23.24b-32). De entre estes elementos, dois deles não encontram como suporte senão um certo fundo tradicional, difícil de determinar: a locução já estereotipada “segundo as Escrituras” (vv. 3b.4b) e a cláusula da ressurreição “ao terceiro dia” (v.4b). Em contrapartida, para a referência à “sepultura” (v.4a) e a lista universalista das testemunhas (v.5) podemos aduzir apoios suficientemente sólidos na tradição.

A sepultura faz parte dos enunciados ternários dos principais factos evangélicos, designadamente a morte, a sepultura e a ressurreição de Jesus (cf. Rom 6,7-11; Col 2,11-15). Este esquema, utilizado na catequese baptismal das igrejas judeo-cristãs, constitui a forma embrionária de um género literário cuja expressão plena se encontra nos enunciados recapitulativos ou credos da literatura sub-apostólica e nos símbolos ulteriores⁹³. O elemento de tendência universalista, representado por Pedro e pelos discípulos, repousa sobre dados relativamente firmes e sólidos da tradição pré-sinóptica (Mc 16,7; Lc 24,34; cf. Jo 21,1-14). Daqui se conclui que a fórmula consignada em 1 Cor 15,3b-5 não representa o momento inicial do querigma apostólico, apesar do carácter arcaico dos dados que a integram⁹⁴.

Em segundo lugar, há dois elementos que fazem parte de outros fragmentos antigos sobre a ressurreição: a cláusula da cruz redentora

⁹² Cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Goettingen 1967, 96; J. KLOPPENBORG, *a.c.*, 352-357.

⁹³ Cf. H. SCHLIER, “Die Anfänge des christologischen Credo”, em B. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg i. Br. 1970, 16ss; J. SCHMITT, *DBS* 10,503.

⁹⁴ Esta conclusão é hoje aceite pela generalidade dos críticos. P. SEIDENSTICKER, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1967, 24-25; id., “Das antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte”, *TGl* 57 (1967) 286-232, afirma tratar-se de uma fórmula de fé da tradição helenística do judeo-cristianismo palestinese, recebida por Paulo em Antioquia, a qual representa uma segunda fase do desenvolvimento histórico da pregação.

(v.3b) e o perfeito passivo *egègertai* (vv.4b-12.13.14.16.17.20). A acentuação soteriológica da paixão de Cristo apresenta-se como dado tradicional firme das sínteses parenéticas mais antigas formadas a partir da releitura judeo-cristã de Is 53,1-2 (cf. 1 Tes 5,10; 1 Cor 1,13; 2 Cor 2,20; 5,15; Gal 1,4; Rom 5,6.8; 8,32)⁹⁵. Por seu lado, a forma verbal *egègertai*, que designa a acção presente do Ressuscitado, remete para outros testemunhos antigos da fé nascente (2 Tim 2,8; cf. Mc 16,14; 6,14) e denota a influência de um original semita. Portanto todos os artigos enumerativos na fórmula recebida pelo Apóstolo fazem parte do património tradicional da fé transmitida, mas representam estratos diversificados de um querigma que tende progressivamente a desenvolver-se e a fixar-se. O enunciado pré-paulino permanece tributário da antiga antítese *ape-thanen – egègertai*, que ele corrige, atenua e expande, integrando-a na forma literária de enumeração dos actos salvíficos⁹⁶.

Cabe-nos agora perguntar qual a origem do enunciado. Em que comunidade se formou e qual a sua expressão original: o aramaico, ou a língua helenística? A questão assim colocada obteve respostas diferentes por parte de dois conceituados exegetas: J. Jeremias, favorável a um original aramaico⁹⁷ e H. Conzelmann, que defendeu tratar-se de um fragmento elaborado directamente em grego⁹⁸. O nome “Cefas” – sem dúvida um aramaísmo da comunidade judeo-cristã palestinese (cf. 1 Cor 1,12, Gal 1,18; Jo 1,42) – e os numerosos semitismos que se contam no fragmento, conduzem-nos às igrejas que liam a Bíblia hebraica, o Targum aramaico, ou a própria versão semitizante dos LXX. Todavia, deparamos também com a presença de quatro vocábulos, que de modo algum pressupõem um original semítico: a denominação “Cristo” sem artigo, a preposição *hyper* com genitivo (v. 3b; cf. Rom 4,25), a locução “segundo as Escrituras” (vv 3b.4b) e a designação “Os doze” (v. 5b)⁹⁹. A linguagem do texto pode caracterizar-se como “um grego

⁹⁵ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10,501.

⁹⁶ Cf. J. SCHMITT, *a.c.*, 178-180.

⁹⁷ J. JEREMIAS, *o.c.*, 96s. Em favor desta tese pronunciaram-se F. HAHN, *o.c.*, 176; E. BAMEL, *a.c.*, 418; R. DEICHGRAEBER, *o.c.*, 108, n. 2.

⁹⁸ H. CONZELMANN, “Zur Analyse der Bekenntnisformel I Kor. 15,3-5”, *EvT* 25 (1965), 1-11 (= *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1974, 131-141). O mesmo autor faz uma apreciação mais diferenciada dos dados, após o reconhecimento do carácter bicultural da comunidade de Jerusalém, em *Der Brief an die Korinther*, Goettingen 1969, 289s; Em favor da tese de Conzelmann pronunciaram-se: P. STUHLMACHER, *o.c.*, 271-273; W. KRAMER, *o.c.*, 36-37.

⁹⁹ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10,508-510.

muito semitizante”¹⁰⁰, ou, mais genericamente, “um grego complexo”¹⁰¹, que remonta ao judeo-cristianismo bilingue de Jerusalém. Pelo menos, recebeu um contributo original dos meios judeo-helenistas em que se formou definitivamente¹⁰², quer tenha sido em Jerusalém, quer em Damasco ou Antioquia.

2. *Análise das unidades*

O enunciado começa com o nome “Cristo”, sujeito das quatro unidades que o compõem: morte, sepultura, ressurreição e aparições. Ao ser formulado sem artigo, este termo pode ser interpretado como designação messiânica ou como denominação pessoal do Ressuscitado¹⁰³. Enquanto colocado em primeira posição no enunciado, o vocábulo sugere uma origem judeo-helenística, segundo a qual o título messiânico primitivo se converteu em nome próprio. O Ressuscitado é o Messias anunciado, em quem se cumprem as profecias relativas aos acontecimentos salvíficos, que em seguida se enumeram.

a) “Morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras”

Nas primeiras palavras reconhecemos de imediato a tradicional fórmula da morte: “Cristo morreu por nós” (*Christos hyper hêmôn apethanen*), conforme vimos acima¹⁰⁴. A investigação mais recente atribui tal fórmula às comunidades cristãs judeo-helenistas, que interpretaram a paixão e morte de Jesus no sentido soteriológico da expiação dos pecados, numa releitura de Is 53¹⁰⁵. Com toda a probabilidade, era uma frase

¹⁰⁰ Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, 96.

¹⁰¹ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10,510.

¹⁰² Cf. J. KLOPPENBORG, *a.c.*, 352-357.

¹⁰³ Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, 95-99; “Nochmals: Artikelloses Christos in I Kor 15,3”, *ZNW* 60 (1969) 214-219; J. KREMER, *o.c.*, 31s; E. GUETTIGEMANN, “Christos in I Kor 15,3b”, *EvT* 29 (1969) 222-223 = *Studia linguistica neotestamentica*, Muenchen 1971, 1-24; J. SCHMITT, *DBS* 10,495; M. HENGEL, *a.c.*, 135-158; M. DE JONGE, *a.c.*, 321-343 (cf. *supra*, p. 30).

¹⁰⁴ Cf. *supra*, pp. 46.49-51.

¹⁰⁵ Cf. K. WENGST, *o.c.*, 78-86; W. KRAMER, *o.c.*, 22-24; J.-M. VAN CANGH, “‘Mort pour nos péchés selon les Écritures’ (1 Cor 15,3b). Une référence à Isaie 53?”, *RTL* 1 (1970) 191-199; H. ZIMMERMANN, *Jesus Christus. Geschichte und Verkuendigung*, Stuttgart 1973, 56s. 192s; P. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1975, 16; F. FROITZHEIM, *Christologie und Eschatologie bei Paulus*,

utilizada como elemento fixo na catequese. A expressão original “por nós” encontra-se aqui substituída por uma formulação mais desenvolvida: “pelos nossos pecados”. Admite-se que a segunda constitua evolução da primeira, considerada como mais antiga (cf. Gal 1,4; 1 Ped 3,18; 1 Jo 2,2; 4,10) ¹⁰⁶. Dados os diversos significados da preposição *hyper* (– sentido de *peri, dia e anti*), o texto parece indicar não apenas a causa da morte, mas mais propriamente a sua finalidade (– causa final), enquanto Cristo morreu em nosso favor ou, no sentido vicário, em vez de nós, porque era necessário que os nossos pecados fossem destruídos ¹⁰⁷. A fórmula permite esclarecer o sentido redentor e salvífico da morte de Cristo, eliminando o escândalo de um Messias sofredor ¹⁰⁸.

Por certo que não é esta a imagem do salvador esperado pelas correntes religiosas de espiritualidade nos alvares do cristianismo. Mas para a formação deste conceito terá contribuído a interpretação de Is 53 pelos targumistas ¹⁰⁹. Com efeito, ao parafrasear aquela passagem, o Targum tende a eliminar os aspectos de humilhação do servo que não se compaginanam com o Messias aguardado, sublinhando a sua grandeza e glória. Os exegetas judeo-cristãos, procedendo a uma releitura daquele texto à luz da morte e ressurreição de Cristo, não só não rejeitaram a imagem do Messias sofredor, como ainda a viram testemunhada na Escritura e realizada em Jesus Cristo ¹¹⁰. É o que significa a reflexão teológica da fórmula “segundo as Escrituras” (*kata tas graphas*). Os acontecimentos

Wuerzburg 1979, 31-33; S. VIDAL, *o.c.*, 261-288; F. PASTOR RAMOS, “‘Murió por nuestros pecados’ (1 Cor 15,3; Gal 1,4); observaciones sobre el origen de esta formula en Is 53”, *EE* 61 (1986) 386-393.

¹⁰⁶ Cf. K. WENGST, *o.c.*, 90-91; S. VIDAL, *o.c.*, 196.

¹⁰⁷ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *o.c.*, § 231,1; M. ZERWICK, *Graecitas biblica*, Roma 1960, n. 91-96; J. KREMER, *o.c.*, 33-35.

¹⁰⁸ A fórmula *hyper tôn hamartión hêmôn* de per si não diz se a morte de Jesus aconteceu “por causa dos nossos pecados” (– isto é, os nossos pecados seriam a causa da sua morte), ou “pelos nossos pecados” (– isto é, para os sanar), ou ainda no sentido de uma expiação, como em Rom 3,25; 2 Cor 5,21. O sentido segundo o qual Jesus morreu não só “por causa dos nossos pecados”, mas também “pelos nossos pecados”, é claro em Gal 1,4, onde é citada a “fórmula de entrega”: “entregou-se pelos nossos pecados”. Não só a cláusula *hyper hêmôn* mas o próprio verbo (*para*) *didesthai*, tomado em absoluto, acusa a influência de Is 53,1-12 (cf. 1 Cor 11,23; Rom 4,25). Cf. J. SCHMITT, *a.c.*, 177; W. POPKES, *o.c.*, 216-239; N. PERRIN, *a.c.*, 204-212. Veja-se *supra*, pp. 49-50.

¹⁰⁹ Cf. K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg 1968, 250-252.

¹¹⁰ Cf. K. LEHMANN, *o.c.*, 255.

relativos a Jesus entram no desígnio de Deus, anunciado desde os tempos antigos nos livros sagrados.

Bem cedo se afirmou a tendência para interpretar a vida de Jesus à luz das profecias do Antigo Testamento, que nele se realizam ou se cumprem (cf. Act 3,8s; 4,11; 8,12-35; 13,27-29; Lc 24,25-27). Assim se entendia que a sua morte integrava o plano de salvação, agora definitivamente realizado. Porém, o inciso “segundo as Escrituras” pode referir-se à cláusula “pelos nossos pecados”, ou à afirmação verbal “morreu”¹¹¹. A locução apresenta-se já como estereotipada (vv. 3b.4b), mas dela não nos restam outros vestígios antigos. Por outro lado, nenhum texto do Antigo Testamento pode ser aduzido para confirmar com rigor as afirmações aqui referenciadas. É certo que há antecedentes temáticos e pontuais na releitura que as primeiras comunidades judeo-cristãs fizeram dos livros sagrados (cf. Rom 1,3b-4a; 4,25). Mas a falta de paralelos precisos leva-nos a alargar o sentido da expressão ao plano global de salvação testemunhado nas Escrituras, designadamente na leitura targúmica de Is 53,5b (cf. Gal 1,4; Rom 4,25)¹¹². Se não logo desde o seu início, pelo menos a partir da interpretação soteriológica da morte de Cristo à luz da figura do servo de Jahvé, a locução “segundo as Escrituras” não podia deixar de se referir também à cláusula “pelos nossos pecados”, significando que a Escritura ilumina o valor salvífico daquela morte, que é uma morte pelos nossos pecados¹¹³.

b) “Foi sepultado”

O segundo membro do enunciado é constituído pela referência à sepultura, que completa e sublinha o dado sobre a morte. O Apóstolo menciona a sepultura de Cristo noutras duas sínteses dos acontecimentos da salvação (Rom 6,4; Col 2,12), em consonância com as narrações dos

¹¹¹ Cf. K. LEHMANN, *o.c.*, 244-249; J. KREMER, *o.c.*, 35-36.

¹¹² Cf. K. LEHMANN, *o.c.*, 248-258; J. SCHMITT, *DBS* 10,506.

¹¹³ Cf. M. I. ALVES, “A morte de Cristo à luz da figura do servo de Jahvé”, *Didaskalia* 14 (1984) 157-168. Não nos restam dúvidas que o recurso às Escrituras aparece no Novo Testamento em conexão com a morte de Cristo, sobretudo na tradição da paixão (cf. Mc 8,31; 9,12; 14,21.49 e par; Lc 17,25; 18,31, 24,7.25s.44-46). Os primeiros discípulos começaram por interpretar os acontecimentos da paixão e morte de Jesus à luz das profecias e da figura do justo sofredor do Antigo Testamento. Mas nem por isso a dimensão soteriológica deixa de ser antiga, como se deduz da referência à cruz redentora nas fórmulas antitéticas mais utilizadas (1 Cor 15,3; Rom 4,25) e nas sínteses parenéticas mais antigas (1 Tes 5,10; 1 Cor 1,13; Gal 1,4; 2,20; 2 Cor 5,15; Rom 5,6.8; 8,32). Pare-

Evangelhos (Mc 15,46 e par.) e dos Actos (13,29). Esta preocupação explica-se à luz da história de Israel, que alude à sepultura de personagens ilustres, tais como Gedeão (Jz 8,32), David (1 Re 2,10; Act 2,29), Salomão (1 Re 11,43) e Josias (2 Cr 35,24). O mesmo sentido deverá estar subjacente à fórmula “morreu e foi sepultado” (Gen 25,8-9; 35,8; 2 Cr 24,15-16; Jz 8,32; Dt 10,8; Lc 16,22; Act 2,19). Segundo o pensamento judaico, a sepultura era ordinariamente entendida como a sanção da morte: não propriamente como meio de sublinhar a realidade, mas o seu aspecto definitivo. Tudo isto já seria o suficiente para os cristãos se interessarem pela sepultura de Cristo, que partilhou a sorte não só de qualquer mortal, mas também a dos profetas e dos grandes vultos de Israel (cf. Mt 14,12; Lc 11,47) ¹¹⁴.

A numeração dos acontecimentos salvíficos, característica dos enunciados recapitulativos acima mencionados ¹¹⁵, conduz-nos à tradição evangélica da paixão, na qual se descreve a sepultura de Jesus ¹¹⁶. Mas nem por isso a expressão *kai hoti etaphè* inclui, explícita ou implicitamente, qualquer alusão ao túmulo vazio, como pretendem não poucos autores ¹¹⁷. Com efeito, a menção da sepultura liga-se estruturalmente à morte, não à ressurreição. Acresce que a tradição do túmulo vazio, como veremos adiante ¹¹⁸, foi transmitida independentemente da tradição sobre a morte e a sepultura. O que não há dúvida é que o presente inciso já prepara o tema fundamental do enunciado: a ressurreição. É esta que ilumina e dá sentido à morte de Cristo pelos nossos pecados e à sua sepultura.

ce-nos, por isso, que não se deverá limitar a menção das Escrituras ao acontecimento da morte, como, entre outros, pretendem F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Goettingen 1974, 200-203; S. VIDAL, *o.c.*, 163s.

¹¹⁴ Alguns comentadores defendem que a menção da sepultura não significa senão a realidade da morte (cf. F. HAHN, *o.c.*, 204; J. BLANK, *Paulus und Jesus*, Muenchen 1968, 142.147s), ou se explica a partir da fórmula bíblica “morreu e foi sepultado” (H. ZIMMERMANN, *o.c.*, 200).

¹¹⁵ Cf. *supra*, p. 54.

¹¹⁶ Cf. U. WILCKENS, *o.c.*, 194-200.

¹¹⁷ Assim, por exemplo: J. KREMER, “Zur Diskussion ueber ‘das leere Grab’”, em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 137-168; K. LEHMANN, *o.c.*, 78-82; G. O’COLLINS, *The Resurrection of Jesus Christ*, Pensylvania 1973; E.-L. BODE, *The First Easter Morning*, Rome 1970, 126.

¹¹⁸ Cf. *infra*, p. 119-120.

¹¹⁹ É esta a interpretação de L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1958, 62, n. 2. Com hesitação, X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, 32-33.

c) “Ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras”

O enunciado atinge, mediante este artigo de fé, o centro fulcral dos acontecimentos salvíficos que o integram. A ressurreição de Cristo vem aqui assinalada com a forma verbal *egègertai*, a qual, gramaticalmente, poderia ser concebida como um médio-passivo, designando a ressurreição como acto de Cristo, no sentido joanino (cf. Mc 4,27; 6,14.16; 12,25.26; Lc 7,14) ¹¹⁹. Todavia, é mais provável que deva entender-se como um passivo divino, significando o acto de Deus que ressuscita Jesus. Assim parece tê-lo interpretado o Apóstolo que, na sequência da sua exposição, repete seis vezes esta forma verbal (vv. 12.13.14.16.17.20) e no mesmo contexto refere o testemunho dos cristãos segundo o qual “Deus ressuscitou Cristo” (v. 15) ¹²⁰. De resto, o verbo *egeiresthai* nas fórmulas antigas caracteriza-se pelo sentido do passivo teológico (cf. 2 Cor 5,15; Rom 4,25; 6,4,9; 7,4; 8,34; 2 Tim 2,8). Repare-se na escolha sugestiva do tempo verbal, o perfeito, em vez do aoristo dos restantes verbos paralelos (“morreu”, “foi sepultado”, “apareceu”). Na verdade, enquanto o aoristo acentua o carácter pontual e factual de um acontecimento, o perfeito considera a acção que, realizada no passado, perdura nos seus efeitos ¹²¹. Para a primitiva Igreja e para Paulo, Cristo não é simplesmente aquele que Deus ressuscitou dos mortos no dia de Páscoa, mas é alguém que vive ainda hoje como ressuscitado (cf. Act 25,19) ¹²².

A afirmação central do enunciado encontra-se determinada pela expressão “ao terceiro dia” (*tèi hèmèrai tèi tritèi*), que nas cartas não se encontra senão nesta passagem, mas no resto do Novo Testamento é atestada com frequência, embora com formulações distintas ¹²³. Como

¹²⁰ Retêm o sentido passivo: J. JEREMIAS, *o.c.*, 96; B. RIGAU, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 123; J. KREMER, *o.c.*, 42-44; J. SCHMITT, *DBS* 10,524.

¹²¹ Cf. M. ZERWICK, *o.c.*, 241; F. HAHN, *o.c.*, 204; J. KREMER, *o.c.*, 44.

¹²² É uma acentuação frequente na exegese actual. Paradigmático é o velho comentário de A. ROBERTSON-A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1914: “He remains alive as the Risen One”. Cf. F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, Muenchen 1969, 62; J. KREMER, *o.c.*, 44; id., “Das Zeugnis fuer die Auferstehung Christi in 1 Kor 15,3-8”, *BiKi* 22 (1967) 1-7; E. L. BODE, *o.c.*, 90; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 33; J. CABA, *o.c.*, 97.

¹²³ As variantes paralelas desta locução pertencem às tradições relativas aos anúncios da paixão ou do *logion* sobre o templo de Jerusalém. Enquanto a construção “três dias depois” (*meta treis hèmèras*) aparece em Mc 8,31; 9,31; 10,34; Mt 27,63, a sua homóloga “ao terceiro dia” (*tèi tritèi hèmèrai*), figura em Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lc 9,22; 18,33 (*tèi hèmèrai tèi tritèi*, como em 1 Cor 15,4); 24,7.46; Act 10,40 (cf. ainda

apreciar o sentido deste inciso? Interpretá-lo no sentido de uma informação temporal, que insere a ressurreição de Cristo na história, a par dos factos paralelos datáveis, tais como a morte, a sepultura e as aparições? Não será antes a expressão conhecida no Antigo Testamento (cf. Os 6,2) e sobretudo na literatura rabínica para sublinhar o carácter imediato da intervenção salvífica de Deus? A resposta a estas perguntas levar-nos-ia demasiadamente longe, dada a complexidade do tema, que ainda hoje faz parte do debate exegético¹²⁴. Por isso limitar-nos-emos a apontar sinteticamente o estado actual da questão, com especial relevo para a interpretação que retemos como mais provável.

As explicações que se encontram na história da exegese relativamente ao motivo do “terceiro dia” são múltiplas e variadas, entre as quais salientamos: 1) a crença popular segundo a qual a alma de um morto permanece junto ao cadáver durante três dias; 2) a descoberta do túmulo vazio ou as primeiras aparições; 3) uma reflexão sobre as Escrituras (Os 6,2); 4) o motivo teológico judaico, que considera o “terceiro dia” como o momento da actuação salvadora de Deus¹²⁵. De entre estas hipóteses, umas situam-se numa perspectiva histórica, enquanto outras se podem considerar como interpretações teológicas.

A primeira baseia-se na antropologia cultural judaica, que considera a permanência até aos três dias ainda como provisória, transitória, ao passo que a partir do quarto dia se transforma em contínua, definitiva. Neste sentido, falar da ressurreição “ao terceiro dia” significa que Jesus esteve sepultado apenas por um curto espaço de tempo, isto é, transitariamente, de passagem. Mas qual a origem deste conhecimento por parte dos discípulos? Entre outras respostas, conta-se a daqueles que explicam a expressão “ao terceiro dia” em sentido puramente cronológico a partir da descoberta do túmulo vazio, ou da primeira aparição do Ressuscitado¹²⁶.

Mt 27,64: “até ao terceiro dia” – *eôs tês tritês hêmeras*). A análise da história das tradições conduz-nos à conclusão que a fórmula “três dias depois”, usada por Marcos e reelaborada por Mateus e Lucas, é a mais antiga (cf. P. BENOIT – M. É. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles*, II, Paris 1972, 246).

¹²⁴ Cf. bibliografia em K. LEHMANN, *o.c.*, 360-363; B. RIGAUX, *o.c.*, 143; G. GHIBERTI, “Bibliografia sulla risurrezione di Gesù”, 664-665; B. DE MARGERIE, “Le troisième jour, selon les Écritures, il est ressuscité”, *RScRel* 60 (1986) 158-188.

¹²⁵ Cf. F. HAHN, *o.c.*, 110-123; S. VIDAL, *o.c.*, 167.

¹²⁶ Cf. F. HAHN, *o.c.*, 205-206; J. BLANC, *o.c.*, 153-156; J. KREMER, *o.c.*, 51-52; B. RIGAUX, *o.c.*, 124-126; H. ZIMMERMANN, *o.c.*, 202-203; E.-L. BODE, *o.c.*, 117-118; S. VIDAL, *o.c.*, 169-170; J. CABA, *o.c.*, 99-100.

Estas interpretações “históricas” enfrentam, todavia, dificuldades exegéticas. A locução bíblica “três dias” não tem, em geral, o valor de uma indicação numérica precisa. Particularmente em contextos religiosos e teológicos, designa um tempo breve de sofrimento ou angústia, que é interrompido pela intervenção salvífica de Deus ¹²⁷. Neste sentido, aduzem-se dois textos bíblicos principais, que podem estar na origem da locução: Jon 2,1 e Os 6,2 ¹²⁸. O primeiro é citado em Mt 12,40: “Como Jonas esteve três dias e três noites no ventre do cetáceo, assim também o filho do homem estará três dias e três noites no interior da terra”. Só que este texto, não se encontrando nas tradições mais antigas (cf. Mc 8,11s e par.), dificilmente serve de suporte para explicar a origem daquele tema. O segundo testemunho aproxima-se formalmente muito do enunciado em análise: “Dois dias depois dar-nos-á saúde, ao terceiro dia (*en tèi hèmèrai tèi tritèi*) levantar-nos-á (*anastesometha*) e viveremos (*zèsometha*) na sua presença” (Os 6,2). A saúde, a vida e a ressurreição acontecerão “ao terceiro dia”. Esta passagem parece ter reflexos no vocabulário mais arcaico das tradições sobre a ressurreição, de modo especial nos verbos *anistanai* e *zèn*, usados, respectivamente, em 1 Tes 4,14 e Rom 14,9. Porém, aquele texto jamais é citado expressamente no Novo Testamento e por isso não se vê como possa explicar sozinho a origem de tema tão importante para as primitivas comunidades cristãs.

O sentido da fórmula não deverá, por conseguinte, ser determinado a partir de um texto único do Antigo Testamento, e menos ainda a partir de suposições mais ou menos aleatórias; deverá antes procurar-se no motivo dos “três dias”, tal como nos é transmitido no Novo Testamento e na tradição bíblica e judaica, onde não há distinção quanto ao significado das expressões “depois de três dias” e “ao terceiro dia” ¹²⁹. Em diversos ditos evangélicos menciona-se um tempo limitado dos sofrimentos de Jesus, aos quais três dias depois põe termo a intervenção de Deus: a consumação (Lc 13,32-33), a partida para junto do Pai (Jo 7,13), a ressurreição (Mc 8,31 e par.), a *parusia* (Jo 16,16.17.19) e a edificação do templo escatológico (Mc 14,58 e par.). Nestes ditos a cláusula “três dias” constitui o dado central e, com muita probabilidade, pertence à tradição inicial, senão mesmo à tradição pré-pascal, onde terá sido aplicada

¹²⁷ Cf. K. LEHMANN, *o.c.*, 180s.

¹²⁸ Sobre os numerosos acontecimentos bíblicos, realizados ao “terceiro dia”, cf. E.-L. BODE, *o.c.*, 119s; K. LEHMANN, *o.c.*, 180s.

¹²⁹ Cf. F. HAHN, *o.c.*, 49.205; H. K. MCARTHUR, “On the Third Day”, *NTS* 18 (1971/1972) 81-86; S. VIDAL, *o.c.*, 167.

à vinda de Deus, do reino, ou do Filho¹³⁰. Este motivo, por sua vez, encontra paralelo na exegese rabínica de alguns textos bíblicos, designadamente de Ex 19,16; Os 6,2; Jon 2,1.

Assim, partindo das afirmações bíblicas do tema dos “três dias”, que são agrupadas e comentadas, o *targum* sublinha o conteúdo soteriológico comum. Tais passagens são interpretadas pelos rabinos em referência a um tempo novo, em que se realiza a superação do mal, a manifestação iminente do poder e da misericórdia divina, a justiça vitoriosa e salvífica de Deus, como fruto da sua acção maravilhosa¹³¹. A tradição exarada no *targum* e no *midrash* relativa a este motivo apresenta-se como suficientemente antiga para poder exercer influência decisiva no tema neotestamentário¹³². Os exegetas judeo-cristãos terão compreendido a manifestação de Jesus ao mundo como a mais alta expressão da salvação de Deus, ansiosamente esperada. A sua ressurreição gloriosa resume e culmina todos os gestos salvíficos realizados por Jahvé “ao terceiro dia”. A partir desta convicção, tornou-se fácil o recurso a Os 6,2, a única passagem do Antigo Testamento em que se menciona a ressurreição ao terceiro dia. A expressão do enunciado de 1 Cor 15,4 não se destina, pois, a precisar uma data, mas a sugerir que a ressurreição de Jesus é um acontecimento de capital importância, isto é, o acontecimento escatológico por excelência, em que se realiza o acto salvador de Deus em Jesus Cristo.

A ressurreição é também determinada pela cláusula “segundo as Escrituras” (*kata tas graphas*), como no inciso paralelo relativo à morte. O testemunho das Escrituras pode ter como objecto o conteúdo expresso pelo verbo (“ressuscitou”) ou o dado “ao terceiro dia”. Em favor da primeira hipótese militam as inúmeras passagens querigmáticas dos Actos em que se atesta a ressurreição de Cristo apelando para as Escrituras (2,23-35) e para a realização das promessas (13,33-37), mediante citações dos Salmos (2,7; 16,10). O conceito de que o justo não será abandonado por Deus constitui um dos grandes temas do Antigo Testamento

¹³⁰ Cf. B. LINDARS, *New Testament Apologetic*, London 1961, 59ss; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Guetersloh 1971, 271ss; id., “Die Drei-Tage-Worte der Evangelien”, em G. Jeremias — H.-W. Kuhn — H. Stegemann (ed.), *Tradition und Glaube*, Goettingen 1971, 221-229; J. SCHMITT, *DBS* 10,507.

¹³¹ Cf. K. LEHMANN, *o.c.*, 263; H. K. MCARTHUR, *a.c.*, 84-85; J. SCHMITT, *DBS* 10,507; A. VOEGTLE — R. PESCH, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Duesseldorf 1975, 112-117.

¹³² Cf. R. Le DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome 1963, 163, n.80.

(cf. Sl 16,10; 49,16; 73,24) e pode mesmo ser considerado o objecto fundamental da promessa da salvação. Os primeiros cristãos viram no acontecimento pascal a realização desta promessa (cf. Lc 24,7.25-27.46). A dificuldade reside em concretizar textos do Antigo Testamento – se é que existem – que tenham dado origem ao velho enunciado de I Cor 15,4. A sua dependência em relação a Jon 2,1 é, de per si, insuficiente, em razão do carácter tardio da tradição que apela para tal passagem (Mt 12,40; cf. Mc 8,12; Lc 11,30). Também a profecia de Oseias sobre a “ressurreição” do povo “ao terceiro dia” (6,2) oferece a dificuldade já apontada de nunca ser explicitamente citada no Novo Testamento. A nosso ver, a solução deve ser encontrada como no inciso paralelo (v.3): quer referindo a locução aos dois elementos que a precedem (– “ressuscitou”/ / “ao terceiro dia”), quer renunciando a determinar qualquer passagem concreta do Antigo Testamento.

Efectivamente, no Antigo Testamento há um vasto leque de motivos que explicam suficientemente uma referência global às Escrituras para fundamentar o anúncio do acontecimento pascal ao terceiro dia. Os judeus confessavam uma confiança inabalável na justiça salvífica de Deus e na sua fidelidade às promessas. Era convicção profunda dos piedosos israelitas que Deus não abandona o justo que nele confia. Os salmos, bem como a exegese rabínica sobre o motivo dos “três dias”, oferecem-nos numerosos testemunhos desta espiritualidade¹³³. A ressurreição de Cristo revela precisamente que Deus, porque fiel em absoluto à sua promessa (cf. Act 13,32s), não só não abandonou Cristo no sepulcro, como ainda, ao ressuscitá-lo, realizou toda a esperança de salvação. Ao reiterar a locução “segundo as Escrituras”, o enunciado dirige-se aos judeus, argumentando a partir da conformidade do que-rigma com as Escrituras.

d) “Apareceu a Cefas, e depois aos doze”

Na estrutura literária do enunciado, este inciso exerce uma função comprovativa relativamente ao anterior: Cristo ressuscitou ao terceiro dia, conforme o testemunho das aparições, que assenta em dois nomes sagrados: “Cefas” e “Os doze”.

A antiga tradição conserva a transliteração grega do nome comum aramaico *Kepha* (“pedra, rocha”), para designar a função de Simão como fundamento da fé pascal. É este, aliás, o nome que, de preferência,

¹³³ Cf. *supra*, pp. 8.13-15.

Paulo lhe reserva nas suas cartas (cf. 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; Gal 1,18; 2,9.11.14). A tradição evangélica faz remontar a origem deste nome à história pré-pascal (cf. Mc 3,16; Lc 6,14; Mt 16,18; Jo 1,42); porém, a exegese recente propende antes a situá-la na época pós-pascal, a partir de uma tipologização suscitada pela constante fidelidade de Pedro e pela sua qualidade de primeira testemunha da ressurreição¹³⁴. Bem cedo, como nos atesta Gal 2,7-8, se traduziu por “Pedro” para as comunidades de expressão grega.

A designação “Os doze” (*hoi dôdeka*) é utilizada simbolicamente como nome sagrado do Israel escatológico (cf. Mt 19,28; Lc 22,30)¹³⁵. O vocábulo é um *hápax* nos enunciados querigmáticos e no próprio epistolário paulino. A tradição evangélica atribui a constituição do colégio de “Os doze”, que inclui Judas Iscariotes, ao ministério público de Jesus (cf. Mc 14,10.20.43 e par.). A ausência de Judas no período pós-pascal não obstou a que o grupo continuasse a ser apelidado com o título de “Os doze”, para significar os fundamentos do “Israel de Deus” (Gal 6,16), a nova comunidade da salvação.

A experiência das testemunhas do acontecimento pascal é indicada pelo aoristo *ôphthè*. Esta forma verbal, em si mesma, pode ser considerada como passiva ou médio-passiva. Na primeira hipótese, afirmar-se-ia que Cristo “foi visto”, acentuando-se a atitude dos discípulos ao verem Cristo. Mas nesse caso requerer-se-ia um agente da passiva, no genitivo, introduzido pela preposição *hypo*. No sentido da voz média, sublinha-se a actividade e iniciativa de Cristo, que se mostra, aparece aos discípulos. Em razão do dativos *Kephai... tois dôdeka*, devemos dar ao termo *ôphthè* este segundo sentido, como acontece frequentemente na linguagem dos LXX, designadamente nas teofanias, onde se emprega como expressão formal estereotipada (cf. Gen 12,7; 17,1; 18,1; 26,2; 2.24: etc)¹³⁶.

Repare-se, entretanto, que a teofania no Antigo Testamento acontece não ao nível da visão, mas da palavra, na qual Deus está presente. No contexto das teofanias exclui-se qualquer veleidade de o homem ver Deus (cf. Ex 33,18-23), quando ele se manifesta para lhe comunicar a sua

¹³⁴ Cf. J. BLANK, “A tipologia e o ministério de Pedro no Novo Testamento”, *Conc* (P) 83 (1973) 291-302; R. PESCH, “Lugar e sentido de Pedro na Igreja do Novo Testamento”, *Conc* (P) 64 (1971) 425-434.

¹³⁵ Cf. A. VOEGTLE – R. PESCH, *o.c.*, 44-45.

¹³⁶ Cf. A. PELLETIER, “Les apparitions du Ressuscité en termes de la Septante”, *Bib* 51 (1970) 76-79.

palavra. Ao homem, por sua vez, compete ouvir, reconhecer e observar internamente a mensagem que lhe é dirigida ¹³⁷. Diversa é a situação no Novo Testamento, onde os verbos que designam o “ver” são mais frequentes que os verbos do “ouvir”, pois os homens podem contemplar no Filho de Deus o reino dos céus. Aí são expressas, mediante o mesmo termo técnico das teofanias, as manifestações do sobrenatural: “o Deus da glória” (Act 7,2), os símbolos e sinais da sua presença (Apoc 11,19; 12,1.3), “o anjo do Senhor” (Act 7,30.35; cf. Ex 3,2), um anjo (Lc 1,11; 22,43), as línguas de fogo (Act 2,3), Moisés e Elias na transfiguração (Mc 9,4 e par.), uma visão (Act 16,9). Em referência às cristofanias pascais, o termo *ôphthê* ocorre em Lc 24,34; 1 Tim 3,16; Act 7,26; 9,17; 13,31; 26,16). No nosso texto aparece quatro vezes, mas não volta a encontrar-se nas cartas autênticas de Paulo. Trata-se, possivelmente, de formulação já recebida pelo Apóstolo das comunidades judeo-cristãs helenísticas, que interpretaram as aparições do Ressuscitado, segundo o modelo das teofanias do Antigo Testamento, como autênticas cristofanias ¹³⁸. Ora na versão dos LXX a fórmula teofânica, até à época davidico-salomónica, acentuava não a dimensão profética ou apocalíptica da visão ¹³⁹, mas a manifestação da presença de Deus ¹⁴⁰. Mais tarde, em conexão com acontecimentos interpretados apocalípticamente, passou a designar a presença salvadora de Deus nos últimos tempos. Portanto o enunciado de 1 Cor 15,5, ao representar as aparições de Jesus na linguagem teofânica dos LXX, interpreta a Páscoa como sendo a intervenção definitiva do Deus salvador em favor dos eleitos, manifestada na sua acção sobre Jesus Cristo.

A lista das testemunhas representativas da experiência pascal, conservada neste vestígio primitivo, não obstante a referência implícita à ressurreição, como noutros casos (cf. Lc 24,34; Act 10,39s; 13,28.30s), foi primitivamente transmitida como unidade isolada e independente de qualquer contexto literário, com um objectivo comunitário e eclesiológico. “Cefas” e “Os doze”, outrora testemunhas de Jesus, durante o seu

¹³⁷ Cf. J. BARR, “Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament”, *ITSup* 7 (1960) 31-38; J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen 1965, 100-101; M. I. ALVES, *o.c.*, 300-303.

¹³⁸ Cf. A. VOEGTLE - R. PESCH, *o.c.*, 44-45; H. KESSLER, *o.c.*, 150.

¹³⁹ Cf. H. F. FUHS, *Sehen und Schauen. Die Wurzel h-zh im Alten Orient und im A.T. Ein Beitrag zum profetischen Offenbarungsempfang*, Wuerzburg 1978, 256.

¹⁴⁰ Cf. H. W. BARTSCH, “Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens”, *NTS* 26 (1980) 180-196; M. I. ALVES, *o.c.*, 300-313; H. KESSLER, *o.c.*, 150.

ministério público, “viram” de novo o Senhor ressuscitado e, nesta qualidade, são os garantes da assembleia messiânica, que é a Igreja de Deus. Posteriormente, esta lista passou a ser utilizada na pregação missionária e particularmente no querigma da ressurreição.

Com a mesma antiguidade, mas independente, é a lista mencionada no v. 7: “Apareceu a Tiago e a todos os Apóstolos”. As frases são paralelas, com uma estrutura elementar ancorada na forma verbal *ôphthê*. À prioridade reconhecida no testemunho particular de Cefas (v. 5a), corresponde o relevo dado à experiência pascal de Tiago (v. 7a), o “irmão do Senhor”, em conformidade com o *Evangelho segundo os Hebreus*¹⁴¹; à experiência aparentemente comum de “Os doze” (v. 5b), faz réplica o testemunho colectivo dos “Apóstolos”, isto é, dos pregadores enviados pelas comunidades.

A crítica histórica recente interpreta esta dualidade de listas como reflexos de tensões na comunidade de Jerusalém: à tendência universalista de Pedro e dos discípulos opor-se-ia o particularismo de Tiago e dos irmãos de Jesus (cf. Gal 1,18-19; Act 12,17)¹⁴². Mais ainda, as duas listas paralelas, sob o ponto de vista da história da tradição, apresentam-se já como termo de um desenvolvimento anterior, a partir dos enunciados fundamentais: “apareceu a Cefas” (*ôphthê Kêphai*), “apareceu a Tiago” (*ôphthê Iakôboi*). Aqui, porém, já entramos no campo das conjecturas, uma vez que esta reconstrução histórica se baseia apenas em indícios deduzidos a partir dos Evangelhos canónicos (Mc 16,7; Lc 24,34; cf. Jo 21,1-14; Lc 24,12; Jo 20,2-10) e do *Evangelho dos Hebreus*¹⁴³.

A ser admitida a referida reconstrução da história da tradição, as “aparições” assinaladas no enunciado antigo (v.5) e na réplica da tradição particularista paralela (v. 7) devem ser interpretadas não apenas em sentido cristológico, como confirmações da ressurreição, mas também numa dimensão eclesiológica, enquanto “fórmulas de legitimação” da autoridade dos seus beneficiários¹⁴⁴. Com efeito, a locução *ôphthê*

¹⁴¹ Cf. W. SCHNEEMELCHER, *Ntl. Apokryphen*, I, Tuebingen 1959, 108.

¹⁴² Cf. E. BAMEL, “Herkunft und Funktion der Traditions-elemente in I. Kor 15,1-11”, *TZBas* 11 (1955) 401-419; J. JEREMIAS, “Die aelteste Schicht der Osterueberlieferung”, em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 185-206; J. SCHMITT, *DBS* 10, 498-499.

¹⁴³ Cf. W. SCHNEEMELCHER, *o.c.*, 104s.108; J. SCHMITT, *DBS* 10, 499.

¹⁴⁴ Cf. U. WILCKENS, *a.c.*, 63-81; C. BUSSMANN, *o.c.*, 92-105; R. PESCH, “Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu”, 209-218; K. BERGER, *o.c.*, 213-231. Outros autores pronunciam-se contra esta interpretação. Assim S. VIDAL, *o.c.*, 177-179; H. KESSLER, *o.c.*, 148-153.

encontra-se nas teofanias do Antigo Testamento que assinalam a legitimação da autoridade dos representantes do povo em acontecimentos decisivos da história de Israel (cf. Gen 12,7; 18,1; 26,4; 35,1; Ex 3,2; 1 Re 3,5; 9,2; 1 Cr 1,7; 3,1; 7,12). Somos de parecer que o enunciado designa não só a realidade da ressurreição, mas também a autoridade das testemunhas ¹⁴⁵.

3. Conclusão

A fórmula pré-paulina exarada em 1 Cor 15,3b-5 está dominada pela antítese “morreu-ressuscitou”, atestada quer nos vestígios mais arcaicos do querigma da ressurreição, quer naqueles que não mencionam senão o acontecimento pascal (1 Tes 4,14; Rom 14,9; Act 17,3; Apoc 2, 8), quer nos que denotam já uma reflexão apostólica (Rom 4,25; 1 Tes 5, 10; 1 Ped 3,18). Os elementos que integram estes vestígios constituem a base do enunciado querigmático de 1 Cor 15,3b-5 que, embora provenha directamente das comunidades cristãs judeo-helenistas, no essencial remonta ao judeo-cristianismo de Jerusalém. No entanto, e apesar do elevado grau de antiguidade e do carácter aparentemente tradicional dos elementos, a fórmula não representa o momento inicial do querigma apostólico. Por outro lado, não é o resultado de uma estratificação de fragmentos soltos, mas apresenta-se como uma peça original, bem estruturada, literária e teologicamente, a partir de uma tradição querigmática já desenvolvida, que tende a fixar-se.

A questão do género literário, levantada pela escola “das formas”, encontra ainda hoje uma grande variedade de respostas: “enunciado querigmático” (M. Dibelius, B. Gerhardsson), “fórmula de fê” (A. Seeberg, W. Kramer), ou “credo” (H. Conzelmann). Tendo em conta a fórmula introdutória – que utiliza a linguagem técnica da transmissão das tradições –, a forma e o carácter de sumário – próprios para o ensino –, enfim, todo o conjunto querigmático e comunitário, missionário e soteri-

¹⁴⁵ Alguns autores, partindo da linha de argumentação no cap. 15, interpretam as aparições exclusivamente como provas da realidade da ressurreição de Jesus. É o caso de H.-H. SCHADE, *Apokalyptische Christologie bei Paulus*, Goettingen 1961, 199ss; H. KESSLER, *o.c.*, 148s. Observe-se, no entanto, que é precisamente na autoridade de “Cefas” e “Os doze”/“Tiago” e “os Apóstolos”, que se fundamenta o testemunho acerca da ressurreição de Jesus. Nada nos leva a opor “forma de legitimação” e “prova da realidade da ressurreição” (Kessler).

ológico, retemos como mais apropriada a denominação de “enunciado catequético”¹⁴⁶. Certamente serviu de base para a pregação missionária de Paulo, designadamente na evangelização da cidade cosmopolita de Corinto, entre os anos 50-52.

3. **Constituído Filho de Deus com poder** (Rom 1,3-4)

As duas últimas passagens analisadas (Rom 4,25; 1 Cor 15,3b-5) conduzem-nos a uma etapa relativamente arcaica da formação da soteriologia apostólica do querigma pascal. As comunidades judeo-cristãs procuravam expressar o conteúdo religioso e cristológico da ressurreição de Cristo através de uma releitura dos livros sagrados, à luz do acontecimento pascal. Mas podemos precisar ainda melhor este processo de reflexão pela observação atenta de um fragmento pré-paulino de primordial significado, que nos foi conservado na *praescriptio* da carta aos Romanos, sobre o Evangelho de Deus, o qual

“diz respeito a seu filho, nascido da estirpe de David segundo a carne, constituído filho de Deus com poder pela ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade” (Rom 1,3-4).

O Apóstolo expõe o conteúdo da Boa Nova, da missão apostólica dirigida “a todos os povos”, apelando para o motivo da ressurreição, como seu fundamento último. Uma estrutura de pensamento paralela já se encontra no exórdio da carta aos Gálatas, onde Paulo justifica a origem do seu ministério, afirmando ser “apóstolo, não da parte dos homens, nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus-Pai, que o ressuscitou dentre os mortos” (Gal 1,1)¹⁴⁷. Em ambas as passagens a ressurreição é evocada como justificação do Evangelho anunciado pelo Apóstolo.

Desde os inícios do nosso século que a crítica literária reconhece nesta unidade um substrato tradicional pré-paulino. Hoje admite-se unanimemente que o enunciado antigo recebeu adições no decurso da sua

¹⁴⁶ Cf. K. LEHMANN, *o.c.*, 155ss; S. VIDAL, *o.c.*, 185; J. SCHMITT, *DBS* 10, 511-512.

¹⁴⁷ Cf. *supra*, pp. 36-37.

transmissão oral, até ao momento da sua fixação por escrito¹⁴⁸. A forma original, segundo a exegese mais recente, afirmava predicativamente de Cristo:

“nascido da estirpe de David,
constituído filho de Deus pela ressurreição dos mortos”.

Assim reconstituído, o enunciado distingue-se pelo tom anafórico e pelo conteúdo gradual e simétrico: dois participios substantivados (*ho genomenos/ho horistheis*), determinados por uma cláusula circunstancial, introduzida por *ek* (*ek spermatos David/ex anastaseôs nekrôn*). A pregação participial faz parte da linguagem formal dos textos religiosos da antiguidade¹⁴⁹. O mesmo se diga do paralelismo entre o v.3 e o v.4 e da colocação do verbo no princípio da frase, que são reflexos do estilo poético judaico. As adições posteriores não alteraram o teor original desta estrutura clássica: nem a antítese *kata sarka – kata pneuma hagiôsynês*, nem a cláusula redaccional *en dynamei*.

A antítese “segundo a carne” – “segundo o espírito de santidade” é considerada por certos exegetas como adição redaccional de Paulo ao enunciado tradicional¹⁵⁰; outros afirmam que esta oposição se não adequa à formulação tipicamente paulina “carne-espírito”, mas corres-

¹⁴⁸ Cf. A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit. Mit einer Einfuehrung von F. Hahn*, Muenchen 1966 (= Leipzig 1903), 61-62; 75-76; H. SCHLIER, *Der Roemerbrief*, Freiburg i. Br. 1977, 23-27. A bibliografia sobre Rom 1,3-4 é muito vasta. Remetemos para G. RUGGIERI, *Il Figlio di Dio Davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1,3-4*, Roma 1968; J. D. G. DUNN, “Jesus-Flesh and Spirit: An Exposition of Romans 1: 3-4”, *JTS* 24 (1973) 40-68; X. PIKAZA, “Constituïdo Hijo de Dios en la resurrección (Rom 1,3-4)”, *CuBi* 32 (1975) 197-206; H. MERKLEIN, *a.c.*, 13, n.48; M. THEOBALD, “‘Dem Juden zuerst und auch dem Heiden’. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Roem 1,3f”, em P.G. Mueller – W. Stenger (ed.), *Kontinuitaet und Einheit. Fuer F. Mussner*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 376-392; J. M. DIAZ RODELAS, “Rom 1,3-4: contenido y función de una afirmación cristológica”, *CuBi* 8 (1983) 50-81.

¹⁴⁹ Cf. G. DELLING, “Gepraegte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkuendigung”, em F. Hahn – T. Holtz – N. Walter (ed.), *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsaezte 1950-1968*, Goettingen 1970, 401-416; F. CRUESEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen/Vluyn 1969, 83-154.

¹⁵⁰ Cf. E. LINNEMANN, “Tradition und Interpretation in Roem 1,3f”, *EvTh* 31 (1971) 264-275; K. WENGST, *o.c.*, 112s; P. VIELHAUER, *o.c.*, 30s; J. BECKER, *o.c.*, 20-24; S. VIDAL, *o.c.*, 211-217.

ponde às categorias espaciais judeo-helenísticas, testemunhadas nos livros do Novo Testamento, que dividem o cosmos em duas esferas: uma superior e outra inferior (cf. 1 Tim 3,16; 1 Ped 3,18; 4,6)¹⁵¹; outros, por fim, distinguem dois estádios na história da tradição: o primeiro, sem a antítese, com origem no judeo-cristianismo palestinese; o segundo, com a adição da antítese, próprio do judeo-cristianismo helenista¹⁵². Destas hipóteses de solução, a primeira enfrenta a dificuldade de explicar a expressão “segundo o espírito de santidade”, que não se enquadra na linguagem paulina habitual, onde a locução *kata pneuma* jamais aparece complementada com qualquer elemento especificativo. É certo que não se conhecem senão dois textos extra-bíblicos que utilizam a expressão *pneuma hagiòsynès*: o Testamento de Levi (18,1s) e o amuleto mágico de Acre, no qual o “espírito de santidade” corresponde à “glória” (*doxa*) de Deus¹⁵³. Mas é exactamente esta correlação que constitui a chave de interpretação da teologia judeo-helenística, que distingue os atributos fundamentais de Deus (“santidade” e “glória”) dos restantes aspectos comuns que representam a sua essência (“grandeza”, “soberania”, “força”, “poder”). O “espírito de santidade” designa, naquela teologia, a esfera própria de Deus, a sua transcendência¹⁵⁴. O mesmo sentido deverá ter a expressão no nosso texto e por isso julgamos que se deva postular para a antítese uma origem de matriz judeo-helenística. A ser assim, pela locução “segundo a carne” devemos entender a precaridade

¹⁵¹ Esta é a interpretação de E. SCHWEIZER, “Roem 1,3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus”, em *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zuerich – Stuttgart 1963, 180-189; E. Schweizer afirma que, sob o influxo do helenismo, a oposição veterotestamentária “carne-espírito” foi radicalizada num sentido espacial e cosmológico, tendo-se chegado, finalmente, à evolução do esquema horizontal tipicamente judaico (éon presente – éon futuro) para o esquema vertical helenístico (mundo superior – mundo inferior). Este ensaio exerceu grande influência sobre a exegese posterior. Cf. F. HAHN, *o.c.*, 252; W. KRAMER, *o.c.*, 105s; J. BLANK, *o.c.*, 250s.

¹⁵² Esta é a tese defendida por H. SCHLIER, “Zu Roem, 1,3f”, em H. Baltensweiler B. Reicke (ed.), *Neues Testament und Geschichte*, Zuerich – Tuebingen 1972, 207-218; id., *Der Roemerbrief*, 25-27. A crítica recente tem-se mostrado favorável a esta tese. Cf. E. KAESEMANN, *Die Roemer*, Tuebingen 1973, 8s; H.-J. VAN DER MINDE, *Schrift und Tradition bei Paulus*, Muenchen – Paderborn – Wien 1976, 40s; J. SCHMITT, *DBS* 10, 502.

¹⁵³ Cf. E. SCHWEIZER, *o.c.*, 180; E. PETERSON, “Das Amulet von Acre”, em *Fruehkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rom – Freiburg – Wien 1959, 346-354.

¹⁵⁴ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 502.

da natureza humana, em contraste com a condição nova do Ressuscitado, que se encontra na esfera de Deus.

A cláusula “com poder” (*en dynamei*), que alguns autores consideram pré-paulina ¹⁵⁵, é muito provavelmente uma adição redaccional ¹⁵⁶. Não resta dúvida que a expressão (*en dynamei*) acarreta uma sobrecarga para a estrutura simples do enunciado tradicional. Por outro lado, tanto na forma como no conteúdo, este dado encontra bons paralelos nas cartas de Paulo (cf. 1 Tes 1,5; 2 Tes 1,11; 1 Cor 2,5; 6,14; 15,43; 2 Cor 6,7; Rom 15,13). A dificuldade está no sentido preciso a atribuir à locução: ligá-la directamente ao título “Filho de Deus”, designando o poder com que o Filho foi constituído mediante a sua ressurreição, ou antes ligá-la ao particípio “constituído”, exprimindo nesse caso o poder que o Pai manifestou ao ressuscitar o Filho. Na segunda interpretação, o Apóstolo afirma que Cristo, pela ressurreição dos mortos, foi simplesmente constituído ou declarado filho de Deus ¹⁵⁷. Este título será então sinónimo de “Senhor” (*kyrios*), que noutros textos designa Cristo enquanto ressuscitado (Fil 2,6-11; Ef 1,18-21; Act 2,32-35; 13,23-34), numa releitura cristológica do Sl 2,7 ¹⁵⁸. Trata-se da filiação de Jesus, não em virtude da sua procedência eterna do Pai, mas enquanto pela encarnação se tornou para nós Filho de Deus.

Todavia, como já tivemos ocasião de explanar ¹⁵⁹, com esta expressão o Apóstolo não entende designar apenas o poder que o Pai manifestou no acontecimento pascal. Nela inclui também o poder que Cristo recebeu do Pai, não para sair vitorioso da morte, mas para nos dar uma vida nova, dado que pela ressurreição se tornou “espírito vivificante” (1 Cor 15,45). Deduzimos esta interpretação não só do lugar que a expressão ocupa na frase – em que parece determinar o título “seu filho”, que a precede imediatamente –, mas a partir de todas as passagens paralelas, nas quais o conceito do poder adquirido por Cristo na sua ressurreição ocupa um lugar central (cf. 1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4; Rom 6,4; Fil 3,10; Ef 1,19).

¹⁵⁵ Cf. F. HAHN, *o.c.*, 252; J. BLANK, *o.c.*, 250s; E. LINNEMANN, *a.c.*; E. KAESMANN, *o.c.*, 10.

¹⁵⁶ Cf. E. SCHWEIZER, *a.c.*, 180; W. KRAMER, *o.c.*, 107; H. SCHLIER, *a.c.*, 209-211; id., *Der Roemerbrief*, 24s; K. WENGST, 113s; P. VIELHAUER, *o.c.*, 31; J. BECKER, *o.c.*, 23; J. SCHMITT, *DBS* 10,502.

¹⁵⁷ Cf. M.-E. BOISMARD, “Constitué fils de Dieu (Rom 1.4)”, *RB* 60 (1953) 1-17.

¹⁵⁸ Cf. P. BEASLEY-MURRAY, “Romans 1: 3f: an Early Confession of Faith in the Lordship of Jesus”, *TyndB* 31 (1980) 147-154.

¹⁵⁹ Cf. *supra*, pp. 28-29.

Os mencionados desenvolvimentos do enunciado primitivo destinam-se a corrigir a cristologia arcaica do judeo-cristianismo palestinese¹⁶⁰. Com efeito, a gênese daquela fórmula encontra-se na releitura judeo-cristã da profecia de Natã sobre o descendente de David:

“Quando os teus dias estiverem completos e vieres a dormir com teus pais, suscitarei (*anastèsô*) a tua linhagem (*to sperma sou*) após ti, gerada das tuas entranhas (*ek tès koilias sou*), e estabelecerei para sempre o seu trono. Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho” (2 Sam 7,12-14).

A fórmula de Rom 1,3-4 reflecte a exegese que a tradição rabínica fez desta passagem através dos tempos¹⁶¹. A semelhante utilização da tradição no enunciado tradicional talvez já faça referência o Apóstolo no v.2, ao falar do evangelho de Deus “prometido por meio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras”.

Após o exílio, os textos representativos da tradição das promessas a David acentuam cada vez mais a dimensão escatológica, centrada na esperança de uma figura concreta (cf. Jer 33,14-16; Zac 3,8; 6,12; 9,9; 1 Cr 17,11). A exegese judeo-cristã entendeu a profecia de Natã como referência ao acontecimento pascal: o verbo *anistasthai* (“suscitar”) anuncia a “ressurreição” de Cristo que “pela (*ex*) ressurreição dos mortos” recebeu a filiação divina prometida ao rei-messias. A razão desta interpretação reside no uso frequente que na tradição regal-messianica se faz do verbo *anistasthai*, que tanto significa “surgir”, “fazer surgir”, como “ressuscitar” (2 Sam 7,12; 1 Cr 17,11; Is 11,10; Jer 23,5; 37,9 LXX; cf. 4Q Fl 1, 10-13; Sal Salom 17,21.42; TgIs 11,10; TgJer 30,9)¹⁶². Segundo aquela tradição, o descendente de David havia de exercer um domínio universal sobre todos os povos (cf. Sl 2.18.72.110; Gen 49,10; Is 11,10; 55,3-5). A dimensão universalista do messianismo bíblico e judaico favoreceu, sem dúvida, a formulação do domínio universal de Jesus, exaltado como “Filho de Deus” na sua ressurreição dos mortos. As adições posteriores marcam a progressão do messianismo terreno

¹⁶⁰ Cf. F. MANNS, “Une formule de foi judéo-chrétienne: Romains 1,3-4”, *SBFA* 12 (1977) 43-51.

¹⁶¹ Cf. D. C. DULING, “The Promises to David and their Entrance into Christianity - Nailing down a Likely Hypothesis”, *NTS* 20 (1973/74) 55-77; C. BURGER, *Jesus als Davidsohn*. Goettingen 1970.

¹⁶² Cf. D. C. DULING, *o.c.*, 75-77.

do “filho de David” para o messianismo transcendental do “Filho de Deus”¹⁶³.

Pode concluir-se, deste modo, que um dos enunciados mais arcaicos das primitivas comunidades cristãs seja a ressurreição de Jesus apresentada, à luz das tradições messiânicas do Antigo Testamento e do judaísmo sobre o descendente de David, como o acontecimento central da fé cristológica, o acontecimento pelo qual Jesus é constituído Senhor universal – o Senhor confessado na fé e proclamado na missão.

4. A mensagem tradicional dos Actos

O argumento central dos discursos missionários de Pedro e Paulo, distribuídos pelos capítulos 2-13 dos Actos dos Apóstolos, no total de cerca de 150 versículos, é constituído pela ressurreição de Cristo (2, 24-36; 3,15b-26; 4,10-12; 5,30-32; 10,40-43; 13,30-39). Na década de 50, estabeleceu-se entre os exegetas um consenso segundo o qual aqueles discursos transmitiam o querigma apostólico primitivo¹⁶⁴. A partir de 1961, com a análise da história das tradições realizada por U. Wilckens, a crítica seguiu por novos caminhos, tendo chegado a novas conclusões, que tendem a confirmar-se sempre mais: Lucas não transmite o querigma primitivo, mas elabora em discurso as tradições recebidas, segundo a sua própria perspectiva teológica¹⁶⁵. Os comentários e as monografias mais

¹⁶³ Cf. J. BLANK, *o.c.*, 250-255; J. SCHMITT, *DBS* 10,502; S. VIDAL, *o.c.* 231-236.

¹⁶⁴ Os principais representantes deste consenso são M. Dibelius e E. Haenchen, na Alemanha, e C. H. Dodd, na Inglaterra. Entretanto, surgiram na mesma década vozes críticas, tais como as de D. E. Nineham, F. C. Grant, C. F. Evans, J. A. T. Robinson e R. P. Casey, do mundo anglo-saxónico, e H. Conzelmann, P. Vielhauer, para além do Reno. Cf. B. RIGAUX, *o.c.*, 56s; J. SCHMITT, “Les discours missionnaires des Actes et l’histoire des traditions pré-pauliniennes”, *RecSR* 69 (1981) 165-180; M. RESE, “Die Aussagen ueber Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte Aelteste Kerygma oder lukanische Theologoumena?”, *NTS* 30 (1984) 335-353; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, I, Freiburg Basel Wien 1980, 95-103; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, I, Neukirchen 1986, 42-45.

¹⁶⁵ Cf. U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1961. A tese de Wilckens encontrou algumas resistências por parte de J. DUPONT, “Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d’après un ouvrage récent”, *RB* 69 (1962) 35-60 = *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 133-155, e a oposição directa de I. H. MARSHALL, “The Resurrection in the Actes of the Apostles”, em W. W. Gasque R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel*, Exeter 1970, 92-107; id., *Luke: Historian and Theologian*, Exeter 1970, 72s. Em 1974, Wilckens publicou a 3ª edição.

recentes, deixando em aberto a possibilidade de o autor dos Actos ter utilizado tradições do querigma apostólico primitivo, são unânimes em reconhecer o carácter lucano dos discursos de Pedro e de Paulo, elaborados segundo o esquema antitético deuteronómico, em que se acentua o contraste entre a acção salvífica de Deus e o comportamento infiel do povo ¹⁶⁶.

Este esquema, que se desenvolveu na catequese pascal, testemunha sobre a natureza da reflexão sub-apostólica, do mesmo modo que os elementos redaccionais de Lc 24,1-53 e Act 1,3.11 ¹⁶⁷.

A – História das tradições

O estudo conducente à determinação da originalidade relativa, dos antecedentes e das várias analogias das formulações dos Actos com os enunciados tradicionais, deve partir da análise e comparação das secções pascais dos discursos com os paralelos temáticos e literários. A investigação debruça-se hoje não já sobre as fontes pré-redaccionais, que considera não existirem, mas sobre as linhas ou filões tradicionais dos materiais e das formas utilizadas pelo autor ¹⁶⁸.

revista e aumentada, na qual se pronuncia em favor do carácter amplamente tradicional da pregação aos judeus da diáspora. Ainda em 1981, J. SCHMITT ("Les discours missionnaires", 167) queixa-se da pouca atenção dedicada pelo público internacional à nova reformulação da tese de Wilckens.

¹⁶⁶ Cf. J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Goettingen 1980, 50; G. SCHNEIDER, *o.c.*, 100; A. WEISER, *Die Apostelgeschichte 1-12*. Guetersloh – Wuerzburg 1981, 100; id., "Tradition und lukanische Komposition in Apg 10,36-43", em *À cause de l'Évangile. Mélanges offerts à Dom Jacques Dupont*, Paris 1985, 757-767; J. SCHMITT, "Les discours missionnaires des Actes", 174-177; W. SCHMITHALS, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Zuerich 1982, 16; R. PESCH, *o.c.*, 42-45. Esta é a conclusão de duas dissertações doutorais dirigidas por C. M. Martini. Uma, de J. KILGALLEN, *The Stephen Speech*, Rome 1976, 163, conclui que o discurso de Estêvão, "tal como o temos, está construído no estilo, na estrutura e no vocabulário do resto dos Actos e do Evangelho de Lucas, de tal modo que podemos afirmar que o autor do resto dos Actos foi o autor do discurso". A outra, de R. F. O'TOOLE, *The Christological Climax of Paul's Defense. Act 22,1-26,32*, Rome 1978, 156, chegou à mesma conclusão: "Lucas compôs Act 26 exactamente como compôs todos os outros discursos dos Actos. Sem dúvida Act 26 contém material tradicional; mas Lucas controlou-o de tal modo que a sua verdadeira compreensão deve ser nos termos que Lucas quis imprimir-lhe".

¹⁶⁷ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10,491.

¹⁶⁸ Cf. J. DUPONT, *Les sources du livre des Actes*, Paris-Bruges 1960; J. SCHMITT, "Predication apostolique", em *DBS* 8, 254-258; H. I. MARSHALL, *o.c.*, 92-107.

Característica comum a todas as secções querigmáticas dos discursos missionários é o contraste entre a acção dos habitantes de Jerusalém, que mataram Jesus, e a acção de Deus, que o ressuscitou dos mortos: "Vós o matastes, mas Deus ressuscitou-o" (2,23-24; 3,13-15; 4,10; 5,30; 10,39-40; 13,28-30). Tal estrutura literária distingue-se claramente das simples alusões à morte (1,3; 3,18; 4,27; 7,52), à ressurreição (1,22; 4,2.33; 17,18.31), ou, em simultâneo, a uma e outra, (17,3; 25,19.26.23). Nestas reflecte-se a discussão dos primeiros cristãos com os chefes dos judeus, especialmente com os saduceus, que não acreditavam na ressurreição dos mortos (23,6-8; 24,21; 26,8; Lc 20,27/Mc 12,18/Mt 22,23)¹⁶⁹. A paixão e a morte de Cristo aparecem como predefinidas por Deus (3,18; 17,3; 26,23) e constituem o conteúdo fundamental dos sumários da pregação de Paulo (17,3; 25,19; 26,23). A formulação pertence a Lucas, mas o conteúdo é tradicional¹⁷⁰. Há um aspecto no qual as alusões à morte de Jesus coincidem com as secções querigmáticas: a ausência de significação redentora ou vicária, diversamente de 1 Cor 15,3b-5.

Para os exegetas da década de 50, a afinidade com 1 Cor 15, 3b-5 era considerada argumento importante em favor da antiguidade dos discursos dos Actos. Além disso, o facto de não se mencionar nos Actos o valor redentor da morte e ressurreição de Cristo levou aqueles autores a suporem que a tradição neles consignada era mais antiga que o enunciado paulino¹⁷¹. Hoje aborda-se diferentemente a questão. A crítica admite como dado adquirido que Lucas evita conscientemente expressões relativas ao significado redentor da morte de Jesus¹⁷². Há também autores que vêem a origem da cláusula redentora nas fórmulas pré-paulinas (1 Cor 15,3b; Rom 4,24a)¹⁷³. Entretanto, reconhece-se que a fórmula de 1 Cor 15,3b-5, constituída por uma selecção de enunciados querigmáticos tradicionais, utiliza dois esquemas que também se encontram nos discursos missionários dos Actos: a enumeração dos factos de salvação numa ordem histórica e, subsidiariamente, o testemunho dos garantes do acontecimento.

R. ZEHNLE, *Peter's Pentecost Discourse*, Nashville 1971, 13-17; M. GOURGUES, *o.c.*, 173-178; G. SCHNEIDER, *o.c.*, 82-89; R. PESCH, *o.c.*, 45-51.

¹⁶⁹ Cf. B. RIGAUX, *o.c.*, 58-60; M. RESE, *a.c.*, 339-344.

¹⁷⁰ U. WILCKENS, *o.c.*, 117, n.1.

¹⁷¹ Esta era a interpretação de A. Seeberg, C. H. Dodd, M. Dibelius e L. Cerfaux. Cf. J. SCHMITT, "Les discours missionnaires des Actes", 178-179; M. RESE, *a.c.*, 345s.

¹⁷² Cf. M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gutersloh 1969, 98ss.

¹⁷³ Cf. J. SCHMITT, "Les discours missionnaires des Actes", 179.

O tema da recapitulação da história salvífica, ou, mais precisamente, das iniciativas divinas e das infidelidades do povo, faz parte da reflexão religiosa de Israel (cf. Sl 78,1-72; 105,1-45; 106,1-48; Si 44,1-50,21; Sab 10,1-19,22), da comunidade sadoquita de Qumran (cf. 1 QS 1,18-2,18; CD 2,14-4,2; IQM 10,8-11,12) e da literatura judaica mais recente (cf. Fl. José BJ 5,375-419; 4 Esdr 7,105-110). No Novo Testamento, o esquema da recapitulação é atestado na sua forma bíblica enumerativa (Hebr 11,1-4; Jud 5-7) e na variante obedencial ou paradigmática (Act 2-13), designadamente nas instruções missionárias aos auditórios judeo-palestinosenses e, como no caso do discurso de Estêvão (Act 7,2-53), ao público judeo-helenista. Na pregação aos judeus palestinosenses de expressão grega, o Evangelho é apresentado no contexto e segundo o esquema da recapitulação histórica da salvação divina e da recusa do povo judaico. Marcada pela cristologia arcaica do “justo”, a mensagem cristã é atestada na estrutura antitética “morte-ressurreição” dos enunciados querigmáticos (Act 7,52; cf. 1 Tes 4,14; 2 Cor 5,15), subjacentes à fórmula catequética de 1 Cor 15,3b-5, como de resto à instrução de Pedro no templo (Act 3,12-26; cf. 7,2-53). É muito provavelmente desta forma primitiva da tradição querigmática que deriva o esquema lucano da pregação missionária aos diversos auditórios judeo-palestinosenses¹⁷⁴.

O segundo esquema, comum a 1 Cor 15,3b-5 e Act 2-13, consiste na fundamentação da fé pascal em testemunhas credenciadas: “Cefas” e “Os doze”, no enunciado catequético (1 Cor 15,5), os “Apóstolos”, nos discursos missionários (Act 2,32 par.; 10,40-41; 13,31-32). Esta diferença denota um desenvolvimento da tradição, que perdeu o rastro da aparição particular a Pedro, mencionada no fragmento querigmático de Lc 24,34, imediatamente antes do relato sobre a cristofania aos Doze (Lc 24,36-49). Na catequese pascal das comunidades étnico-cristãs as testemunhas autênticas da ressurreição são os “Apóstolos”, tomados solidariamente (Act 1,15.20b-26; 4,35; 5,29), pois acompanharam Jesus durante o seu ministério e são os únicos habilitados a garantir a identidade do Ressuscitado com o Crucificado. O motivo do testemunho dos Apóstolos conduz-nos à época sub-apostólica e traduz preocupações ao mesmo tempo apologéticas (cf. Lc 24,30 e 22,19; 24,40 e 22,33; Jo 20,25.27 e 19,34) e doutriniais (cf. Lc 24,6-7 e 9,22 par.; Jo 20,17 e 14,1-3;

¹⁷⁴ U. WILCKENS, *o.c.*, 221; G. W. E. NICKELSBURG, *o.c.*, 93-142; J. SCHMITT, “Les discours missionnaires des Actes”, 170-173.

20,21 e 17,18 par.)¹⁷⁵. No discurso de Pedro a Cornélio (Act 10,34-43) transparece a polémica anti-pascal que surgiu em ambientes judaicos após os acontecimentos do ano 70 (cf. Mt 27,62-66; 28,11-15), quando o Apóstolo refere que o Ressuscitado apareceu “não a todo o povo, mas às testemunhas anteriormente designadas por Deus, isto é, a nós que comemos e bebemos com ele, após a sua ressurreição dentre os mortos” (Act 10,41). Não menos característica da época sub-apostólica é a menção dos Apóstolos como “testemunhas” de tudo o que Jesus fez “na região dos judeus e em Jerusalém” (Act 10,39).

É, pois, admissível que as secções querigmáticas dos discursos missionários dos Actos, embora conservando a estrutura básica de 1 Cor 15, 3b-5, lhes tenham introduzido modificações significativas, tais como a eliminação da cláusula redentora e a designação alternativa das testemunhas do acontecimento pascal. Em todo o caso, haverá que explicar a origem da referência à acção perversa dos judeus de Jerusalém. Wilckens sugere a hipótese de polémica anti-judaica da pregação missionária, semelhante à que se verifica em 1 Tes 2,15¹⁷⁶. Jacques Dupont criticou fortemente as conclusões de Wilckens, argumentando que nos discursos dos Actos são acusados de terem matado Jesus apenas os judeus de Jerusalém, não “os judeus” em geral¹⁷⁷. Uma observação de Wilckens mereceu, no entanto, o acordo dos seus críticos: o motivo de Jerusalém e seu povo que mata e persegue os profetas e aqueles que lhes são enviados, recebido por Lucas da tradição Q (Lc 13,34-35/Mt 23,37-39 Lc 11, 47-48.49-51/Mt 23,29-32.34-36). Tal motivo explica o tom polémico de alguns apelos à conversão (Act 3,12-26; 13,40-41), e com reflexos evidentes no discurso de Estêvão; e terá levado porventura o autor do livro dos Actos a acentuar a acção criminosa dos habitantes de Jerusalém¹⁷⁸.

B – Terminologia

O contraste entre a acção dos judeus de Jerusalém e a acção de Deus corresponde à antítese “morte-ressurreição” dos enunciados tradicio-

¹⁷⁵ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10,520.

¹⁷⁶ U. WILCKENS, *o.c.*, 205.221.

¹⁷⁷ J. DUPONT, “Les discours missionnaires des Actes des Apôtres”, 141; J. B. TYSON, “The Jewish Public in Luke-Acts”, *NTS* 30 (1984) 574-583.

¹⁷⁸ M. RESE, “Einige Uebersetzungen zu Lk XIII, 31-33”, em J. DUPONT e outros (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven-Gembloux 1975, 201-225; id., “Die Aussagen ueber Jesu Tod und Auferstehung”, 346-347; J. SCHMITT, “Les discours missionnaires des Actes”, 176-177.

nais. Há, todavia, diferenças acentuadas, quer no vocabulário quer na apresentação dos elementos estruturantes da antítese. O termo *egeirëin*, de matriz judeo-cristã, continua a ser utilizado (Act 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30), bem como o seu paralelo *doxazein* (Act 3,11; cf. Lc 24,26), mas é o verbo *anistanai*, na forma transitiva directa, que tende a dominar (Act 2,24.32; 3,26; 13,32.34; 17,31; cf. 3,22; 7,37). A antítese é reforçada pela construção activa dos verbos da paixão e da ressurreição, bem como pela acentuação do antagonismo dos respectivos sujeitos: Deus – os judeus (cf. 2,24; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30). Semelhante polémica de interpelação religiosa vem testemunhada na apóstrofe final do discurso de Estêvão (Act 7,51-53), nas instruções de Pedro no templo (Act 3,12-26) e diante do Sinédrio (Act 4,8-12) e, por fim, na homilia de Paulo na sinagoga de Antioquia da Pisídia (Act 13,26-41). O autor dos Actos conhece a antiga tradição deuteronómica sobre o povo rebelde contra Deus e perseguidor dos profetas¹⁷⁹, de que há sinais evidentes no Novo Testamento (cf. Mt 23,29-31/Lc 11,47-48; Mc 12,1-12 par.; Rom 11,2-3; Hebr 11,32-40; Jo 5,8 par.) e valoriza-a no tema da polémica dos cristãos com os judeus¹⁸⁰.

Há ainda outros elementos de ordem linguística a assinalar nas modificações introduzidas por Lucas-Actos em relação às tradições recebidas. Nas cristofanias pascais, ao lado do biblismo tradicional “apareceu” (*ôphthê* – Act 13,31) encontra-se a locução helenística “tornou-se visível” (*emphanê genesthtai* – Act 10,40), que corresponde à forma antitética “ficou invisível” (*aphantos egeneto*), utilizada em Lc 24,31. Por sua vez, “exaltação” já não é sinónimo de “ressurreição”. O verbo “exaltar” (*hypsoun*), atestado na forma do passivo teológico (Act 2,33) e no aoristo activo (Act 5,31), designa a elevação aos céus, “à direita de Deus” (Act 2,34). A exaltação pascal de Cristo, expressa mediante o passivo divino deste verbo, é certamente antiga, conforme se deduz da sua utilização em Fil 2,9 e Jo 8,28¹⁸¹. Lucas, todavia, reinterpreta o dado tradicional no motivo da Ascensão¹⁸². Este, sendo uma expressão con-

¹⁷⁹ Cf. O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchung der Ueberlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament und Urchristentum*, Neukirchen 1967.

¹⁸⁰ Cf. J. SCHMITT, “Les discours missionnaires des Actes”, 176-177.

¹⁸¹ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 520.525; id., “Les formulations primitives du mystère pascal”, *Bib* 54 (1973) 273-280; G. LOHFINK, *o.c.*, 226; M. GOURGUES, *o.c.*, 175-176.

¹⁸² Cf. P. BENOIT, “L’Ascension”, *RB* 56 (1949) 161-203 = *ExThéol* I, Paris 1961, 363-411; id., “Ascension”, em X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1971, 87-92; G. LOHFINK, *o.c.*, 226; F. HAHN, “Die Himmelfahrt

ceptualmente indispensável às categorias judaicas para exprimir a exaltação celeste de Cristo (cf. Act 2,34; Mc 16,19; 1 Ped 3,22), assumiu na formulação lucana uma individuação teológica e histórica nova. À linguagem da “ressurreição” passou a acrescentar-se a linguagem da “exaltação”; ao esquema “paixão-morte-ressurreição” (Act 2,22-23) sucede o esquema “exaltação-condição celestial-ação pneumática” de Cristo (Act 2,33-36). Estes esquemas estão intimamente articulados: a exaltação aparece como instância intermediária entre a ressurreição – entendida como libertação da morte – e as consequências que dela resultam, tanto para Cristo como para os homens.

C – T e m á t i c a

Em toda a obra de Lucas adquire grande importância o argumento da Escritura. Efectivamente, uma das principais características da catequese tradicional comunitária e missionária dos Actos é a prova do acontecimento pascal através da referência às Escrituras (Lev 23,29; Dt 18,15-16; 2 Sam 7,11-13; Is 55,3; Sl 2,7; 16,8-11; 118,22), manifesta nos diversos discursos: Pentecostes (Act 2,24-31), Templo (Act 3,22-24), Sinédrio (4,11-12) e Antioquia (13,23.32-37). A releitura destas passagens bíblicas provém da tradição eclesial das comunidades judeo-cristãs helenísticas sírias, como se deduz dos enunciados pré-paulinos de 1 Cor 15,3b-5, onde o autor apela para a atestação das Escrituras sobre a morte e a ressurreição de Cristo; e de Rom 1,3b-4, em que Paulo refere a descendência davidica de Jesus, a sua ressurreição e elevação à categoria de Filho de Deus, numa releitura do oráculo de Natã (2 Sam 7,11-14), tal como acontece no discurso de Antioquia (Act 13,16-41)¹⁸³. A avaliar pela concordância formal e temática das releituras bíblicas pré-lucanas com a exegese rabínica contemporânea – em especial mediante o confronto da interpretação de Dt 18,15-19 e 2 Sam 7,11-14 nos discursos missionários dos Actos com os comentários que sobre estas passagens se lêem nos *midrashim* e nos *pescharim* –, somos levados a concluir em favor

Jesu. Ein Gespraech mit Gerhard Lohfink”, *Bib* 55 (1974) 418-426; R. F. O’TOOLE, “Luke’s Understanding of Jesus Resurrection-Ascension-Exaltation”, *BhTB* 9 (1979) 106-114.

¹⁸³ Cf. J. SCHMITT, “Les discours missionnaires des Actes”, 177-178; id., *DBS* 10,521.

da provável dependência do argumento escriturístico de Act 2.3.4.13 a partir dos meios sinagogaís¹⁸⁴. De qualquer modo, a crítica moderna contemporânea reconhece que os discursos missionários dos Actos se inserem numa leitura já tradicional do Antigo Testamento e que a interpretação do redactor remonta formal e tematicamente aos inícios da era apostólica.

O argumento escriturístico na teologia lucana da ressurreição tem como fundamento o conceito do *testemunho*¹⁸⁵. Os “Apóstolos”, que Lucas identifica com “Os doze” (cf. Lc 6,13), são os missionários enviados como testemunhas de Cristo, da sua vida, morte e ressurreição (Lc 24,48; Act 1,8.22; 2,32; 3,15; 4,20.33; 5,32; 8,25; 10,39-42; 13,31; 22,15). Este conceito parece dar forma ao III evangelho, o qual, numa inclusão semítica, começa e termina com referências ao testemunho dos discípulos. Lucas atribui as informações de que dispõe para a composição do seu primeiro volume àqueles que “foram desde o princípio testemunhas oculares e que se tornaram ministros da palavra” (Lc 1,2). O Evangelho conclui com as últimas instruções do Ressuscitado aos Apóstolos: “Vós sereis testemunhas disso” (Lc 24,48), isto é, do cumprimento das Escrituras, que anunciavam “que Cristo devia sofrer e ressuscitar ao terceiro dia” (Lc 24,46). Jesus explica-lhes o sentido dos acontecimentos pascaís a partir das Escrituras (Lc 24,27-45). Destes acontecimentos — que para Lucas constituem o centro da revelação — é que os discípulos são chamados a dar testemunho. Jesus interpreta-lhes as Escrituras, demonstrando que elas se cumprem em si próprio¹⁸⁶.

Não é diversa a situação dos discursos nos Actos, onde a referência às testemunhas da ressurreição vem, no geral, precedida do argumento das Escrituras (cf. Act 2,32; 5,32; 13,31). Utilizando a estrutura antitética deuteronómica do contraste entre o Deus salvador e o povo infiel, Lucas vê nos Apóstolos os profetas da Nova Aliança, que anunciam o arrependimento e o perdão dos pecados (Act 2,38; 3,19; 5,31; 26,20; cf. Lc 24,47). O constitutivo formal do testemunho apostólico é a revelação do sentido das Escrituras relativas aos acontecimentos pascaís, que Jesus ressuscitado confere aos seus discípulos a fim de se tornarem

¹⁸⁴ Cf. J. SCHMITT, “Kérygme pascal et lecture scripturaire dans l’instruction d’Antioche”, em J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, Gembloux 1979, 159-171; id., *DBS* 10,522.

¹⁸⁵ Cf. M. I. ALVES, “A Ressurreição de Jesus: Experiência e Testemunho”, *HumTeol* 9 (1988) 267-275.

¹⁸⁶ Cf. R. J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*, Rome 1978.

ministros da palavra (cf. Act 3,22-23; 18,5-11; 26,23; Lc 21,12-19)¹⁸⁷. Na cristologia lucana, o Senhor ressuscitado está presente e actua em toda a vida da Igreja, através do seu Espírito.

Lucas liga o dom do Espírito à exaltação do Ressuscitado à direita de Deus (cf. Act 2,33; 5,31; 7,55-56). A efusão do Espírito por parte de Cristo pressupõe a sua subida aos céus, onde Deus está presente, ou seja, a sua participação nos bens e poderes de Deus. A exaltação do Ressuscitado significa, pois, a sua comunhão e participação na vida e nos privilégios do Pai, entre os quais se conta o poder de comunicar o Espírito e de conferir a salvação¹⁸⁸. O Senhor ressuscitado não é apenas o salvador, mas também a prefiguração da salvação, o primeiro entre aqueles que experimentarão a glória na presença de Deus (Act 5,31). Lucas transforma o motivo tradicional das personalidades relacionadas com a escatologia, entre as quais sobressai Elias, na afirmação de um Cristo separado pessoalmente dos seus, mas glorioso no céu e activamente operante na Igreja, especialmente na Eucaristia (Lc 24,31.35), no Espírito Santo (Lc 24,49; Act 1,2.8; 2,33.38-39; 16,6-7), na pregação das suas testemunhas (Act 3,22-23; 18,5-11; 26,23), no seu nome (Act 2,21.38; 3,6.16; 4,12; 10,43; 16,18), na salvação presente (Act 4,12), que inclui o arrependimento, o perdão dos pecados, a graça e a ressurreição (Act 7,55-56; 22,17-21)¹⁸⁹. Em poucas palavras, para Lucas Jesus é o Senhor ressuscitado e glorioso, presente na sua Igreja e na sua palavra.

Os numerosos títulos e temas cristológicos espalhados pelos capítulos 2-5.10-13 provêm de uma tradição cultural e escriturística complexa. Aos títulos tradicionais de "Filho de David" e "Filho de Deus" (Act 13,23-33), "Servo de Deus" (Act 3,12.26), "Cristo" e "Senhor" (Act 2,36), provenientes do querigma das primitivas comunidades, juntam-se as denominações mais precisas de "Salvador" (Act 5,31), "Príncipe da vida" (Act 3,15) e "Juiz dos vivos e dos mortos" (Act 10,42; cf. 1 Ped 4,5), de carácter mais recente. Em suma, os arcaísmos cristoló-

¹⁸⁷ Cf. B. REICKE, "The Risen Lord and His Church. The Theology of Acts", *Interpr* 13 (1959) 157-169; R. GEIGER, *Die lukianischen Endzeitreden. Studien zur Eschatologie des Lukas Evangeliums*, Frankfurt a.M. 1973, 184-186; G. LOHFINK, *o.c.*, 262-272; G. W. MCRAE, "Whom Heaven Must Receive until the Time", *Interpr* 27 (1973) 151-165; P. H. MENOUD, "Jésus et ses témoins. Remarques sur l'unité de l'oeuvre de Luc", em *Jésus-Christ et la foi*, Paris 1975, 106; R. F. O'TOOLE, "Activity of the Risen Jesus in Luke-Actes", *Bib* 62 (1981) 471-498, espec. 479-482.

¹⁸⁸ Cf. M. GOURGUES, *o.c.*, 163-194.

¹⁸⁹ Cf. A. BARBI, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa*, Rome 1979, 179; R. F. O'TOOLE, *o.c.*, 497.

gicos recebem interpretação derivada, através da actividade redaccional de Lucas-Actos.

Conclusão

Os testemunhos fragmentários da pregação apostólica, bem como as fórmulas de fé e oração do epistolário do Novo Testamento e, em segundo plano, os materiais tradicionais reelaborados por Lucas nos discursos missionários dos Actos, transmitem-nos o vocabulário e as formas da expressão querigmática mais arcaica, e explica a *paradosis* reproduzida por Paulo em 1 Cor 15,3b-5. Todavia, a investigação exegética encontra dificuldades em demarcar os limites das formas e dos vestígios complexos aos quais correspondem os múltiplos enunciados da fé apostólica. Durante muito tempo, limitou-se ao estudo dos lugares clássicos de 1 Tes 1, 9b-10; 4,14; 1 Cor 15,3b-5; Rom 1,3-4. Hoje, porém, reconhece que a pregação missionária e a anaclese litúrgica utilizavam uma pluralidade de fórmulas: enunciados querigmáticos, *homologias* e hinos.

Nas primeiras formulações do querigma pascal distinguimos a *fórmula teológica*, que consiste na simples afirmação do acontecimento pascal, sem referência à paixão; e a *fórmula cristológica*, constituída pela antítese “morte-ressurreição”. Ao primeiro tipo pertence, antes de mais, o enunciado estereotipado na forma afirmativa, que celebra o poder que Deus manifestou ao ressuscitar Jesus dos mortos (1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 13,4). Originalmente utilizado no querigma apostólico torna-se, mais tarde, parte da homologese litúrgica (cf. Rom 10,9; 1 Cor 6,14-15). Por ele se sublinha a verdade da mensagem pascal, mediante a menção do seu supremo garante. Vem depois a fórmula teológica participial, atestada nas cartas paulinas como designação de Deus (2 Cor 4,14; Rom 4,24; 8,11) e como oposição ao nome divino (Gal 1,1; Col 2,12; cf. 1 Ped 1,21), apresentando-se como réplica do tema paleotestamentário de Jahvé “que fez subir” o povo “da terra do Egipto” (Ex 20,2; Sl 81,11). Paralela à *beraká* pascal judaica, celebra Deus pela evocação do acto salvífico decisivo – a ressurreição – e por sua própria natureza pertence à esfera cultural.

Por seu turno, a *fórmula cristológica*, também ela atestada sob duas formas, uma breve (1 Tes 4,14; Rom 14,9; cf. Act 17,3; Apoc 2,8) e outra mais desenvolvida (Rom 4,25; 1 Tes 5,10), acentua a antítese entre a cruz e a ressurreição (cf. 1 Ped 3,18; Rom 1,3-4; 1 Tim 3,16; 2 Tim 2,11-13). Esta antítese constitui o dado fundamental sobre o qual assentam as expressões teológicas e soteriológicas posteriores. Ela é como que a

réplica da fórmula paleotestamentária: “É Jahvé quem faz morrer e viver, quem faz descer ao *sheol* e dele subir” (1 Sam 2,6; Dt 32,39; Sl 30, 4). Nesta perspectiva, morte e ressurreição são dois aspectos complementares do mesmo acto salvífico. Nada nos indica que a fórmula seja posterior ao enunciado teológico. Pelo contrário, os textos analisados sugerem-nos uma origem comum no judeo-cristianismo palestinese.

O acto pascal é significado, com maior frequência, pelo verbo *egeirein*, tanto na voz activa como na passiva, no sentido que lhe advém da crença judaica na ressurreição, obra de Deus por excelência. As raras designações paralelas (*zôopoïoun*, *anistanai* e *zên*) são atestações esporádicas e de valor desigual. Os termos *egeirein* e *anistanai* traduzem o mesmo original hebraico ou aramaico *qwm* (“levantar-se, estar em pé”, na forma *qal*, “colocar, erigir”, no *hyphil* e *haphel*) e, segundo o fragmento pré-paulino de Rom 1,3b-4a, reflectem uma releitura judeo-cristã de 2 Sam 7,11-14 sobre a entronização real do descendente de David. Encontraremos esta temática, com maior relevo ainda, no capítulo que se segue, ao tratar dos hinos cristológicos das cartas do Novo Testamento.

Conforme verificámos no capítulo anterior, no judaísmo pré-cristão floresceu uma corrente importante de pensamento que, à paixão do justo, ferido na carne por causa da sua fidelidade a Jahvé, opõe uma justificação póstuma, mediante a restauração corporal ou ressurreição¹⁹⁰. Neste sentido é utilizado frequentemente o verbo *qwm* em 2 Mac 7, reflectindo o tema escriturístico da eleição (cf. 1 Sam 2,6-8). Nas versões gregas este termo tende a ser traduzido pelo intransitivo *anistanai* (2 Mac 7,9.14; cf. Is 26,19; Dan 12,2), de preferência ao passivo teológico *egeiresthai* (Is 26,19). Ora o verbo *qwm*, que marca o polo da exegese judeo-cristã de 2 Sam 7,11-14, reproduzida em Rom 1,3b-4a (cf. Act 3,26; 13,23), encontra reflexos claros na fórmula querigmática de 1 Tes 4,14. O intransitivo *anestè*, nas suas atestações pré-paulinas, apresenta-se como termo menos teológico que o variante *ègerthè*. Este último, que foi o preferido nas comunidades helenísticas, sublinha que Deus é o autor do acontecimento pascal. Por sua vez, o vocábulo *anestè*, tomado no seu sentido original, parece significar que Jesus foi morto em razão do seu testemunho sobre Deus e “levantou-se” a fim de prestar novo testemunho junto do povo e das nações¹⁹¹.

¹⁹⁰ Cf. G. W. NIECKELSBURG, *o.c.*, 93-142.

¹⁹¹ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 528.

CAPÍTULO III

Hinos Cristológicos

Ao lado das fórmulas de fé – analisadas no capítulo anterior –, encontramos nas cartas do Novo Testamento antigos hinos, onde Jesus é proclamado “Senhor” (*kyrios*), ressuscitado pelo Pai. As fórmulas de fé confessam essencialmente o acontecimento pascal, enquanto que os hinos, só de modo indirecto o mencionam. Neles proclama-se, sobretudo, a glorificação de Jesus¹. Apesar da complexidade de que se revestem, não deixaremos de analisar alguns destes vestígios históricos do arquivo epistolar do Novo Testamento. Começaremos pelos dois textos clássicos: Fil 2,6-11; Col 1,15-20, aos quais os restantes, directa ou indirectamente, se referem. Para não nos alongarmos demasiado, seleccionaremos, em seguida, apenas seis outros vestígios, que consideramos dos mais representativos: Ef. 1,20; 4,17-20; Rom 10,6-8; 1 Tim 3,16; 1 Ped 3,18-22; Hebr 1,3-4.

1. Fil 2, 6-11

O hino a Cristo conservado na carta aos Filipenses (2, 6-11) celebra a elevação de Jesus à condição divina. Diversamente das fórmulas precedentes, aqui não se mencionam os acontecimentos pascais: sepul-

¹ Entre os critérios geralmente admitidos para identificar um hino, contam-se os seguintes: linguagem elevada, composição em verso, títulos de Deus ou de Cristo, representação do drama divino, perspectiva cósmica da redenção, exaltação das obras de Deus ou de Cristo – tudo em tom de louvor e de acção de graças. Acresce o uso das formas participiais e relativas mais do que o habitual. Cf. J. T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971,5.

tura, ressurreição e aparições. Por outro lado, a linguagem é nova, acentuando-se a humilhação (vv. 6-8) e a exaltação de Cristo (vv. 9-11).

Como se fora dogma da crítica literária, é atribuído ao hino origem pré-paulina. Está, todavia, longe de ser atingida a convergência dos estudiosos relativamente aos múltiplos aspectos que interessam a história da tradição desta preciosa relíquia da antiguidade cristã². A tese de E. Lohmeyer, segundo a qual se trata de um hino litúrgico, de origem aramaica, ligado à celebração da ceia eucarística, constitui o ponto de partida de toda a reflexão moderna³. Mas nem todos os exegetas contemporâneos partilham dos seus pontos de vista, designadamente no que se refere à origem da composição: para uns provém do judaísmo (Sanders), para outros, do judeo-helenismo (Kaesemamm). A maior parte, porém, considera-a composição retórica pré-paulina, de origem judeo-cristã, ou hino especificamente cristão (Collange, Héring), quando não mesmo composto pelo próprio Paulo (Dibelius, Michaelis, Cerfaux)⁴.

² A bibliografia sobre este hino é muito vasta, podendo ser encontrada nos seguintes trabalhos: R. P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians 2,5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967; O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, Tuebingen 1976; A. GEORGE-P. GRELOT (ed.), *Introduction à la Bible*, III/3, Rome 1977, 312; J. MURPHY-O'CONNOR, "Christological Anthropology in Phil. II, 6-11", *RB* 83 (1976) 25-50; S. VIDAL GARCIA, "Fil. 2,6-11: su lugar teológico", em *Quaere Paulum. Miscelânea homenaje a Monseñor Turrado*, Salamanca 1981, 149-161. H. W. BARTSCH; "Der Christushymnus Phil 2,6-11 und der historische Jesu", *StEv* = TU 126 (1982) 21-30; R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi*, Bologna 1983, 53, n.4. Há quem se recuse a aceitar quer o carácter hínico quer a origem pré-paulina do texto. É o caso de E. LUPIERI, "La morte di croce. Contributi per un'analisi di Fil 2,6-11", *RBibIt* 27 (1979) 271-311. Tendo sido um dos textos bíblicos mais citados e comentados nas controvérsias cristológicas e trinitárias dos primeiros séculos do cristianismo, recentemente têm surgido alguns estudos sobre este hino nos Padres. Cf. P. G. ALVES DE SOUSA, "Fil 2,6-11 en los escritos de San Juan Crisóstomo", *ScrTh* 15 (1983) 83-106; A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985; id., "Phil 2,6-11 dans l'oeuvre de Tertulien", *Salesianum* 3 (1985) 433-465.

³ E. LOHMEYER, *Kyrios Christos. Eine Untersuchung zu Phil, 2,5-11*. Heidelberg 1929 (1961).

⁴ J. A. FITZMYER, "The Aramaic Background of Philippians 2,6-11", *CBQ* 50 (1988) 470-483, argumenta a favor da origem judeo-cristã. J. M. FURNESS, "Behind the Philippians Hymn", *ExpTim* 79 (1967/68) 178, afirma que a linguagem do hino se adequa bem à secção da carta de que faz parte. Do mesmo modo, J. G. GIBBS, "The Relation between Creation and Redemption according to Phil. II 5,11", *NT* 12 (1970) 273, acentua a unidade do hino com o seu contexto. Semelhante é a conclusão de N. T. WRIGHT, "Harpagmos and the Meaning of Philippians 2,5-11", *JTS* 37 (1986) 321-352.

Discute-se também a divisão estrófica e a estrutura da composição, que tem sido submetida a meticolosa análise para determinação da estrutura primitiva⁵. Outrora, E. Lohmeyer distinguia seis estrofes: três que cantam a humilhação do filho do Homem (vv. 6-8) e três que cantam a sua exaltação (vv. 9-11). Semelhante estrutura é admitida por muitos autores modernos (v.g. Beare, Benoit, Héring, Bonnard, Lamarche, Martin) e foi adaptada nalgumas versões da Bíblia (v.g. TOB, BJ). Mas tal não se impõe de modo irrecusável. Por isso, vários exegetas propõem outras soluções, ou limitam-se, simplesmente, a acentuar o contraste entre dois movimentos: a humilhação voluntária de Cristo (vv. 6-8) e a sua elevação por Deus (vv. 9-11). J. A. Fitzmyer, na sequência de outros críticos, tentou recentemente fazer uma retroversão do hino para o aramaico palestinese da época⁶. Encontrou, porém, dificuldades de vária ordem, de modo especial no que se refere a acentos e estrutura, tanto no grego como no aramaico. Por isso, acabou por seguir a sugestão básica de E. Lohmeyer, propondo uma composição de oito linhas simples, que poderão ser divididas em duas estrofes, com três versos de três linhas cada uma⁷. Muito semelhante é a estrutura sugerida por U. B. Mueller, com base numa divisão em duas estrofes (6-8; 9-11), a primeira das quais é subdividida em duas partes: renúncia à condição divina (6-7b) e existência humana até à morte (7c-8). Esta estrutura corresponde ao esquema parenético comum de auto-humilhação e exaltação⁸. Pela nossa parte, seguiremos a disposição elaborada por J. Jeremias, e ulteriormente fundamentada por J. Murphy O'Connor, segundo a qual o hino consta de três estrofes de quatro versos cada uma, assim distribuídos⁹:

⁵ Cf. E. LUPIERI, "La morte di croce. Contributi per un'analisi di Fil 2,6-11", *RBiblit* 27 (1979) 271-311; B. ECKMAN, "A Quantitative Metrical Analysis of the Philippians Hymn", *NTS* 26 (1979/80) 258-266; J. A. FITZMYER, *a.c.*, 470-482.

⁶ J. A. FITZMYER, *a.c.*, 475-482.

⁷ J. A. FITZMYER, *a.c.*, 482-483.

⁸ U. B. MUELLER, "Der Christushymnus Phil 2,6-11", *ZNW* 79 (1988) 17-44.

⁹ Cf. J. JEREMIAS, "Zu Phil II,7: heauton ekénósen", *NT* 6 (1963) 182-188; J. MURPHY-O'CONNOR, *a.c.*, 25-50; P. SIGAL, "Early Christian and Rabbinic Liturgical Affinities: Exploring Liturgical Acculturation", *NTS* 30 (1984) 63-90, p.75-78, aceita basicamente as conclusões de J. Jeremias, que divide o hino em três estádios: preexistência, existência terrena e existência pós-terrena. Rejeita, todavia, cortes no texto, explicando os vv. 10-11 a partir da oração sinagoga *àlenu*.

I

- v.6 1 “Ele que é de condição divina,
 2 não reivindicou o direito de ser tratado como Deus
 v.7 3 Mas esvaziou-se a si mesmo
 4 e assumiu a condição de servo.

II

- 1 Tomando a semelhança humana
 2 e, achado em figura de homem,
 v.8 3 humilhou-se a si mesmo
 4 e tornou-se obediente, até à morte.

III

- v.9 1 Por isso, Deus o sobreexaltou grandemente
 2 e o agraciou com o nome que está acima de todo o nome,
 v.10 3 para que, ao nome de Jesus, se dobre todo o joelho
 v.11 4 e toda a língua confesse: Jesus Cristo é o Senhor”.

No hino assim reconstituído, suprimem-se três expressões, consideradas como interpretações: “e morte da Cruz” (v.8), “dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra” (v.10) e “para glória de Deus Pai” (v.11). Autores há que, apesar de conservarem a estrutura tripartida, fazem outras divisões, apoiadas no paralelismo simétrico e antitético das formas verbais¹⁰. O objectivo do presente trabalho não requer a discussão dos aspectos literários e estruturais da composição. Diremos apenas que, a partir de uma análise sémica dos termos-chave “Deus-Senhor” – representando a divindade, o poder, a vida e o que está no alto (lugar de Deus)–, e “servo-homem” – significando a humanidade, a dependência, a mortalidade e o que está em baixo (lugar do homem)–, encontramos fundamentalmente dois sistemas sémicos: um espacial (alto/baixo) e outro qualitativo (divindade/humanidade; poder/dependência; vida/imortalidade). São estas as matrizes generativas de todo o desenvolvimento semântico de Fil 2,6-11.

¹⁰ Cf. R. FABRIS, *o.c.*, 54-57; A. SPREAFICO, “*Theos Anthropos: Fil 2,6-11*”, *RBibli* 28 (1980) 407-415.

A interpretação do texto enfrenta problemas delicados. A história da sua exegese encontra-se dominada pelo conceito da preexistência de Cristo, sugerida por duas expressões: “a condição divina” (*en morphèi Theou*) e “o ser como Deus” (*to einai isa Theôi*). A aceitação do conceito de preexistência nesta passagem não oferecia outrora qualquer dificuldade. Em 1965 R. H. Fuller podia declarar que só ocasionalmente surgiam tentativas de eliminar do texto este sentido ¹¹. Desde então foi publicada uma série de importantes trabalhos sobre o tema e o mínimo que podemos dizer é que se trata de uma questão hoje altamente controversa ¹². J. Murphy-O'Connor, por exemplo, afirma que “a noção de preexistência é apenas parte da *Vorverstaendnis* (“pré-compreensão”) com que os exegetas abordam o hino” e não propriamente a conclusão de um estudo cuidadoso da passagem ¹³. Por seu lado, C. A. Wanamaker, defendendo que o hino não deve ser classificado entre os textos de uma cristologia adamítica, mas entre aqueles que apresentam Jesus Cristo como Filho de Deus (Gal 4,4-5; Rom 1,3-4; 8,3-4; 1 Cor 15,24-28), con-

¹¹ Cf. R. H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology*, London 1965, 235, n.9. A argumentação a favor da preexistência foi elaborada por R. P. MARTIN, *o. c.*, 99ss. Esta tese continua a convencer a exegese recente. Cf. R. P. MARTIN, *Philippians*, Oliphonts 1976, 109ss; J. D. G. DUNN, *Christology in the Making*, Philadelphia 1980, 310ss.

¹² Cf. C. H. TALBERT, “The Problem of Pre-existence in Philippians 2,6-11”, *JBL* 86 (1967) 141-153; H. W. BARTSCH, *Die Konkrete Wahrheit und die Luege der Spekulation*, Frankfurt 1974; J. MURPHY-O'CONNOR, *a. c.*, 20-50; G. HOWARD, “Phil 2:6-11 and the Human Christ”, *CBQ* 40 (1978) 368-387; J. D. G. DUNN, *o. c.*, 114-121; C. A. WANAMAKER, “Philippians 2,6-11: Son of God or Adamic Christology?”, *NTS* 33 (1987) 179-193.

¹³ J. MURPHY-O'CONNOR, *a. c.*, 31; cf. W. D. DAVIS, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1970, 41s; M. D. HOOKER, “Philippians 2,6-11”, em E. E. Ellis - E. Gaesser (ed.), *Jesus und Paulus. Fst. W. G. Kuemmel*, Goettingen 1975, 160-4; C. K. BARRETT, *From First Adam to Last*, London 1962, 69-72; J. A. T. ROBINSON, *The Human Face of God*, London 1973, 163; J. D. G. DUNN, *o. c.*, 114. Estes exegetas defendem que o hino tem por objecto Jesus como homem. É pacificamente aceite que o hino utiliza a antítese “Adão-Cristo”, cuja base é a pretensão de Adão se tornar igual a Deus, à qual se opõe a acção de Cristo. A questão central a dirimir é se o acto de Adão contrasta com o acto de Cristo *celestial* ou de Jesus enquanto *homem*. J. Murphy O'Connor e J. D. G. Dunn são favoráveis a uma solução exclusivamente “antropológica”, que distingue da interpretação “incarnacional”, cujo representante principal é R. P. Martin. A discussão foi reposta, não há muito tempo, por L. D. HURST, “Re-enter the Pre-existent Christ in Philippian 2,5-11?”, *NTS* 32 (1986) 449-457, que discute os argumentos dos defensores da interpretação antropológica, de modo especial de J. D. G. Dunn, e advoga em favor da preexistência.

clui que a ideia da preexistência é um elemento indispensável ao pensamento da passagem ¹⁴.

A primeira estrofe (vv.6-7a) distingue-se por um vocabulário antropológico e religioso, que — ao inverso dos restantes elementos da composição — não se inspira directamente no Deutero-Isaiás, nem oferece motivos de referência a outros livros sagrados. A sua génese deve procurar-se no judeo-helenismo, não coincidindo todavia com o meio religioso-cultural que deu origem ao hino propriamente dito do Cristo humilhado e exaltado (vv.7b-11) ¹⁵. O termo “condição” não designa apenas a aparência, mas a figura visível, que manifesta a profundidade de um ser. Por sua vez, “forma” (*morphè*) é sinónimo de “imagem” (*eikôn*), de tal modo que temos aqui o mesmo sentido de 2 Cor 4,4, onde o Apóstolo afirma que Cristo “é a imagem de Deus” (*hos estin eikôn tou Theou*). Quanto à locução “ser como Deus”, segundo alguns críticos, não designa a natureza divina de Cristo, mas o tratamento adequado à sua própria condição, o exercício da dignidade e do poder de Deus. Apesar de ser por estatuto próprio de condição divina, Jesus não reivindicou a dignidade e o poder que tal condição lhe conferia.

Qual é, pois, a condição de Cristo em razão da qual goza do direito a um tratamento especial? A estrofe evoca a imagem do sábio, ao qual por excelência se aplica o dito do Livro da Sabedoria: “Deus criou o homem para a incorruptibilidade e fê-lo imagem da sua própria natureza” (2,23). Em virtude da sua impecabilidade, Cristo tinha direito à incorruptibilidade; mas ele não quis usar deste direito, preferindo sofrer as consequências de um modo de existência que não era o seu, mediante a aceitação de uma condição de escravo da própria morte ¹⁶. Ou ainda, entendendo por “condição divina” (*morphè Theou*) a aparência externa e visível da “glória” (*doxa*) de Deus, como acontece no Antigo Testamento, em Flávio José e Filão, esta será uma afirmação da glória divina ou do carácter luminoso da presença visível de Deus. Efectivamente, para Paulo há uma ligação entre a manifestação exterior de Cristo e a posse da glória divina (cf. Fil 3,21; 2 Cor 15,43; Rom 8,29-30). A condição divina designa, neste caso, a glória do Filho preexistente ¹⁷.

¹⁴ C. A. WANAMAKER, *a.c.*, 179.

¹⁵ Cf. J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Freiburg i. Br. 1976, 123; J. SCHMITT, *DBS* 10.518.

¹⁶ Cf. J. MURPHY-O’CONNOR, *a.c.*, 41-42.

¹⁷ Cf. C. A. WANAMAKER, *a.c.*, 183-187; D. STEENBURG, “The Case Against the Synonymity of *Morphè* and *Eikôn*”, *JSNT* 34 (1988) 77-86.

A segunda e a terceira estrofes (vv.7b-11), elaboradas a partir do enunciado antitético do querigma inicial, desenvolvem um conceito cristológico ancorado no eixo “humilhação-exaltação”, de clara proveniência do Deutero-Isaias (Is 45,23; 52,13-53,12)¹⁸, formado em ambientes do judeo-cristianismo helenístico¹⁹. A terceira estrofe (vv.9-11), introduzida pela conjunção de matriz isaiana “por isso” (*dio* – v. 9a; cf. Is 53, 12 LXX), apresenta a elevação de Cristo como resposta de Deus à humilhação do Servo e, de maneira indirecta, como recompensa pelo seu sofrimento. A exaltação propriamente dita vem acentuada por duas expressões paralelas, construídas no superlativo mediante a preposição reiterada “sobre” (*hyper*): “Deus o *sobreexaltou*” e *lhe deu um nome* “que está sobre todo o nome” (v. 9). No pensamento judaico recente, o nome supremo designa a condição divina, a dignidade e a soberania absoluta de Deus (cf. Ef 1,20-22; Heb 1,4; Act 4,12). O verbo “sobreexaltar” (*hyperypsoun*) pertence, como na versão dos LXX (cf. Dan 3,52s), à linguagem cultual e teológica, e representa uma variante particular do messianismo judaico e cristão (cf. Jo 8,28; Act 2,33; 5,31)²⁰.

A antítese exprime-se mediante a oposição grega “escravo-senhor” e o contraste entre Adão e Jesus, referido no tema da “forma/ imagem de Deus”²¹. A linguagem determinada pelo eixo semântico “humilhação-elevação” suplanta aqui a terminologia do esquema “morte-ressurreição” e pode considerar-se, no interior da matriz generativa de todo o hino, fundada sobre a oposição espacial entre Deus e o homem. Literalmente, o hino não opõe os conceitos de descida e subida. Todavia, podemos afirmar que o esquema utilizado não corresponde ao da sucessão (horizontal) de dois “acontecimentos”, mas ao da com-

¹⁸ Cf. L. CERFAUX, “L’hymne au Christ serviteur de Dieu (Phil 2,6-11; Is 52,13-53,12)”, em *Recueil L.Cerfaux, Études d’Exégèse et d’Histoire Religieuse*, Gembloux 1954, II, 425-437; E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zuerich 1962, 87-109; id., “Paul’s Christology and Gnosticism”, em M. D. Hooker – S.G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism. Essays in Honour of C. K. Barrett*, London 1982, 115-123; id., “Die Christologie von Phil 2,6-11 und Q”, *TZBas* 41 (1985) 258-263.

¹⁹ Cf. R. DEICHGRAEBER, *o.c.*, 123-131; J. GNILKA, *o.c.*, 131s; J. SCHMITT, *DBS* 10,517s.

²⁰ Cf. K. GAMBER, “Der Christus-Hymnus in Philipperbrief im Liturgiegeschichtlichen Licht”, *Bib* 51 (1970) 369-376; C. CASALE MARCHESELLI, “La celebrazione di Cristo Signore in Fil 2,6-11”, *EphCarm* 29 (1978) 3-42.

²¹ Cf. K. D’ACQUINO, “L’umiltà e l’esaltazione dell’Adamo escatologico, Fil 2, 6-11”, *BibOr* 17 (1975) 241-252.

preensão (vertical) de dois mundos²². Com efeito, o céu — o alto — é o lugar onde habita Deus, enquanto a terra — o que está em baixo — é o lugar onde habita o homem. Deste modo, o processo que agora se descreve é o modo de transferir Jesus para a esfera de Deus, proclamando-o como Senhor (*kyrios*).

O culto de Jesus Cristo como “Senhor” do universo representa a expressão suprema do acontecimento pascal, que fundamenta a aclamação, o reconhecimento do “Nome” e a adoração. A celebração de Jesus como “Senhor” constitui o objecto específico do culto cristão.

O verbo que traduzimos por “confessar” (*exomologeîn*), significa “proclamar, confessar publicamente”, e faz parte da linguagem litúrgica, como se verifica pela versão alexandrina dos salmos: Deus é reconhecido e proclamado pelo salmista e por todos os povos. O Apóstolo emprega este verbo em citações bíblicas (Rom 14,11: cit. Is 45,23; 49,18; Rom 15, 9: cit. 2 Sam 22,50; Sl 18,50), enquanto a forma simples (*homologeîn*) faz parte do enunciado de fé de Rom 10,9-10: “Se confessares (*homologêsês*) em teu coração que Deus ressuscitou Cristo dos mortos, serás salvo”. O louvor universal dos povos não se dirige apenas ao único Deus e Senhor, mas também a Jesus Cristo. Enquanto o texto do Deutero-Isaias dizia: “Só em Jahvé há justiça e glória” (Is 45,24), na transposição cristológica da carta aos Filipenses é Jesus que é proclamado e reconhecido “Senhor para glória de Deus-Pai”. O título de “Senhor” (*kyrios*) representa a plenitude do poder e da vida e nele está concentrada toda a dignidade, que dá direito à proclamação pública e universal dos povos²³. A identidade de Jesus assim reconhecida e proclamada, especialmente na celebração comunitária, rende a Deus a “glória” que lhe é devida pela obra de Cristo e pela vida cristã dos fiéis (cf. Rom 15,6-7). A glória é uma manifestação visível do esplendor e opõe-se à “morte da cruz”, que é uma manifestação visível da infâmia. O processo da glória conduz à nova condição, expressa pelo nome Senhor (*kyrios*). Neste momento Deus, que deu origem a este processo, recebe o nome de “Pai” (*patèr*), enquanto gerou a vida a partir da morte, dando ao “servo-homem” a dignidade de “Senhor”²⁴.

²² X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 59; A. SPREAFICO, *o.c.*, 412.

²³ Cf. G. HOWARD, *o.c.*, 381-386; S. BRIGGS, “Can an Enslaved God Liberate? Hermeneutical Reflexions on Philippians 2:6-11”, *Semeia* 47 (1989) 137-153.

²⁴ Cf. A. SPREAFICO, *o.c.*, 413-414.

2. Col 1,15-20

O hino cristológico sobre o primado de Cristo, de Col 1,15-20, tem-se revelado como uma das passagens mais estimulantes do Novo Testamento para a investigação exegética e para a reflexão teológica²⁵. As questões referentes à composição e à história da redacção são de longe as que mais têm interessado os estudos críticos contemporâneos, mesmo com o risco de se obliterar a densidade teológica do hino. Não nos envolveremos excessivamente nos problemas da origem desta composição, admitindo que ela constitui uma unidade literária, relativamente autónoma, mas integrada num conjunto mais vasto (1,3-23)²⁶. A peça literária é formada por uma estrutura poética, de tipo ABB'A', independentemente de se tratar ou não de um hino cristão primitivo²⁷.

I

- v.15 A “Ele é a imagem do Deus invisível,
o primogénito de toda a criatura,
v.16 porque nele tudo foi criado,
nos céus e sobre a terra,
os seres visíveis como os invisíveis;
Tronos, Soberanias, Autoridades e Poderes,
tudo foi criado por ele e para ele.
v.17 B Ele é antes de tudo
e tudo nele subsiste;
v.18a B' ele é a cabeça do corpo, que é a Igreja

²⁵ Inventários bibliográficos, cf.: P. BENOIT, “L’hymne christologique de Col 1, 15-20”, em *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Fst. M. Smith*, Leiden 1975, I, 226-263; E. SCHWEIZER, “Zur neueren Forschung am Kolosserbrief”, *Theologische Berichte* 5 (1976) 163-191; id., *Der Brief an die Kolosser*, Neukirchen 1980, 44; J.-N. ALETTI, *Colossiens 1,15-20*, Roma 1981, 190-201; C. MARCHESELLI CASALE, “Der christologische Hymnus: Kol 1,15-20 im Dienste der Versöhnung und des Friedens”, *Teresianum* 40 (1989) 3-21; N. T. WRIGHT, “Poetry and Theology in Colossians 1, 15-20”, *NTS* 36 (1990) 444-468, p. 465-468.

²⁶ Cf. J.-N. ALETTI, *o.c.*, 1-45.

²⁷ Cf. N. T. WRIGHT, *a.c.*, 444-451; E. SCHWEIZER, *Kolosser*, 51-52.

II

- v.18b A' Ele é princípio,
 o primogénito dentre os mortos,
 tendo em tudo a primazia
- v.19 pois aprove a Deus
 fazer habitar nele toda a plenitude,
- v.20 e reconciliar por ele e para ele todos os seres,
 sobre a terra e nos céus,
 estabelecendo a paz pelo sangue da sua cruz”.

O nome de Cristo não é mencionado, sendo substituído pelos títulos que celebram a sua grandeza universal. A primeira parte (ABB') está centrada na criação natural, enquanto a segunda (A') assenta sobre a ressurreição: “Ele é o princípio, o primogénito dentre os mortos” (*archè, prôtotokos ek tôn nekrôn* – v.18b). Cristo não é descrito segundo um itinerário parabólico de descida e subida, como em Fil 2,6-11. Do princípio ao fim do hino trata-se do Filho eterno, morto e ressuscitado, cuja primazia total e universal é afirmada no presente (*estin*)²⁸. Por ele e para ele tudo foi criado, ele que pacificou todos os seres e foi elevado na glória²⁹. Da predicação utilizada para qualificar a condição de Cristo, interessam-nos especialmente os conceitos da imagem e da primogenitura (vv.15.18).

O poema começa por apresentar o Filho como “imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criatura”. O título de “imagem de Deus” (*eikôn tou Theou*), também mencionado em 2 Cor 4,4, tem sido estudado no quadro da história das religiões, através do sentido do termo “imagem” (*eikôn*) nos escritos gregos, em especial no platonismo e no judaísmo helenístico alexandrino³⁰. Nos escritos platónicos aplica-se o

²⁸ M. A. GETTY, “The Primacy of Christ”, *Bible Today* 23 (1985) 18-24.

²⁹ Cf. P. BENOIT, “Préexistence et incarnation” *RB* 77 (1970) 5-29.

³⁰ Cf. F. W. ELTESTER, *Eikôn im Neuen Testament*, Berlin 1958, 130-152; J. JERVELL, *Imago Dei. Gen 1,26f im Spaetjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Goettingen 1960, 197-213; E. LARSSON, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962, 114-187; F. FESTORAZZI, “L'uomo immagine di Dio”, *BibOr* 6 (1964) 105-118; A. FEUILLET, *Le Christ Sageesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, 148-158; 166-175; N. KEHL., *Der*

título de imagem ao universo visível, na sua relação com o Deus inteligível. A dependência do judaísmo helenístico em relação a Filão e à filosofia grega em geral, é um postulado hoje admitido por toda a crítica histórica. No que se refere à influência directa sobre Paulo do uso do termo “imagem” na filosofia grega e no livro da Sabedoria, as opiniões não são unânimes. Admite-se, todavia, que o conceito de “imagem” (*eikôn*) de Col 1,15 pode ser interpretado a partir da corrente sapiencial judaica³¹, que descreve a sabedoria de modo análogo à passagem clássica de Sab 7,26: “Ela é um reflexo da luz eterna, espelho nítido da actividade de Deus e imagem da sua bondade”. O texto não afirma que o Filho seja a imagem *visível*, em oposição ao “Deus invisível”, mas descreve a presença de Deus na “sabedoria”³². Efectivamente, como a sabedoria, o que caracteriza a imagem não é o facto de ela ser visível, mas o de manifestar Deus, fazê-lo conhecer. De resto, também do homem se diz que foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gen 1,26-27; Si 17,3; Sab 2,23), significando-se o dom da incorruptibilidade. Ao afirmar que o Filho é “imagem de Deus”, o hino alude certamente à ressurreição de Cristo enquanto expressão da actividade criadora e salvadora de Deus. É pelo Ressuscitado que nós conhecemos Deus-Pai como nosso criador. A imagem não exprime uma relação de tipo gnoseológico, mas a função do Filho: ele é a manifestação do Pai.

O alcance teológico deste título encontra-se logo a seguir especificado pela expressão “primogénito de toda a criatura”. Originalmente, “o primogénito” (*prôtotokos*) era o filho mais velho e, como tal, o principal herdeiro (cf. Dt 21,15-17; 2 Cr 21,3). Por derivação, o termo passou a ser utilizado como expressão de uma preferência, eleição ou de um amor muito especial. Assim, tanto Israel (Ex 4,22; Jer 31,9; Sir 36,11)

Christushymnus Kol 1,12-20. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12-20, Stuttgart 1967, 52-81; P. SCHWANZ, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem der Alten Kirche von Paulus bis Klemens von Alexandrien*, Helle 1970; U. VANNI, “Immagine di Dio invisibile, primogenito di ogni creazione”, em *La cristologia in San Paolo* (ed. Associazione Biblica Italiana), Brescia 1976, 97-113; J. N. ALETTI, o.c., 82-87; C. CASTROTELLO, “El término ‘Image’ em la cristología de san Pablo (Col. 1,15)”, *Rev. Teol. Limense* 11 (1977) 165-179; R. CANTALAMESSA, “Cristo ‘Immagine di Dio’. Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15”, *RSLR* 16 (1980) 181-212; 345-380; M. I. ALVES, “O mistério de Cristo à Luz do Testemunho de Paulo e de João”, *Lumen* 48 (1987) 497-501.

³¹ Cf. M. GILBERT, “Wisdom Literature”, em M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia 1984, 283-324.

³² E. SCHWEIZER, *Kolosses*, 57.

como o seu rei (Sl 89,28) receberam o título de “primogénito”³³. No hino cristológico, “primogénito” não indica imediatamente uma relação a Deus, mas antes à criação, como título da excelência e soberania que compete a Cristo sobre todo o universo criado, em virtude da sua ressurreição dos mortos³⁴.

A segunda parte do hino (A') explicita melhor o sentido do primado e da excelência da condição do Filho: “Ele é o princípio, o primogénito dentre os mortos” (v.18b). O termo “princípio” (*archè*), segundo o contexto, não exprime apenas uma anterioridade no tempo, mas designa outrossim a prioridade numa graduação: o primado ou a excelência que Cristo exerce com base na sua ressurreição³⁵. É uma prioridade na ordem da salvação, que começa na criação e se prolonga até ao “eschaton”. O acento da expressão “primogénito dentre os mortos” não recai, como em Fil 2,9 (cf. Act 2,24; 3,14), sobre a exaltação de Cristo, enquanto acontecimento histórico, mas sobre o primado que ele exerce no presente, fruto daquela elevação. A cristologia do hino está centrada sobre o aspecto definitivo da obra mediadora e do primado de Cristo.

Em geral, admite-se que as componentes semânticas de Col 1,15-20 são tipicamente sapienciais. Alguns exegetas defendem mesmo a identificação de Cristo com a sabedoria, apelando para passagens tais como Sab 7,26 e Prov 8,22 LXX, em que se refere a anterioridade do mediador, o seu primado e a sua participação na actividade criadora de Deus³⁶. Outros, porém, fazendo notar as diferenças de Col 1,15-20 com aqueles textos, recusam-se a aceitar a identificação proposta, mas não deixam de admitir que o hino atribui a Cristo propriedades sapienciais³⁷.

³³ Cf. A. HOCKEL, *Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15*, Duesseldorf 1965, 26-27; J. N. ALETTI, *o.c.*, 65-72.

³⁴ Cf. J. G. GIBBS, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*, Leiden 1971, 104; L. R. HELYER, “Arius Revisited: The Firstborn Over All Creation (Col 1, 15)”, *JETS* 31 (1988) 59-67.

³⁵ Cf. P. BENOIT, *a.c.*, 242-243; J. N. ALETTI, *o.c.*, 71; F. MANNS, “Col 1,15-20: Midrash Chrétien de Gen 1,1”, *RScRel* 53 (1979) 100-110.

³⁶ Cf. P. MONTAGNINI, “Linee di convergenza fra la sapienza veterotestamentaria e l'inno cristologico di Col 1”, em *La cristologia in San Paolo* (ed. Associazione Biblica Italiana), Brescia 1976, 37-56; T. E. POLLARD, “Colossians 1,12-20: A Reconsideration”, *NTS* 27 (1981) 272-275.

³⁷ Cf. J.-N. ALETTI, *o.c.*, 148-182; J. FOSSUM, “Colossians 1.15-18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism”, *NTS* 35 (1989) 183-201. Este último autor tenta fazer uma leitura do hino em termos de uma Cristologia antropológica, em vez da habitual Cristologia sapiencial, no pressuposto que a figura do *Anthropos* deriva de uma espe-

Na carta aos Colossenses, Cristo substitui a sabedoria (lei), é a imagem de Deus (novo Adão), o novo Israel, que se identifica com a Igreja, seu corpo. Vários temas do hino, tais como sabedoria, lei, Adão e Israel, conduzem-nos à exegese judaica, seja ela rabínica ou filónica. Deste modo, acentua-se a novidade daquilo que Deus realizou em Cristo, reconciliando-nos com ele (Col 1,21) e transferindo-nos para o Reino do seu Filho amado, no qual temos a redenção, a remissão dos pecados (Col 1,13-14).

A linguagem e a estrutura semântica do hino cristológico de Col 1, 15-20 conduzem-nos, pois, às correntes sapienciais do judeo-cristianismo helenístico, que influenciaram esta composição³⁸. A ressurreição não é aí mencionada como acontecimento, mas como condição actual do mediador de Deus. Incorrupível como a sabedoria, o Filho detém o primado sobre todas as criaturas e revela a actividade criadora e salvadora de Deus.

3. Ef 1,20

No contexto da acção de graças de Ef 1,15-23, conserva-se um fragmento de carácter hínico, no qual o Apóstolo menciona a ressurreição como acto de Deus:

“Ele exerceu o seu poder sobre Cristo,
ressuscitando-o dentre os mortos
e fazendo-o sentar-se à sua direita, nos céus” (Ef 1,20).

O acontecimento pascal é apresentado mediante uma acumulação redundante de sinónimos: “Que Deus ilumine os olhos dos vossos corações, para saberdes... qual é a extraordinária grandeza do seu poder para conosco, que cremos, conforme a acção do seu poder eficaz” (vv. 18-19). O que o cristão espera para si próprio fundamenta-se naquilo que já se realizou em Jesus. A glória futura está já prometida e garantida no poder que Deus manifestou (cf. 1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4; Rom 1,4; 6,4;

culação Judaica pré-cristã, atestada por Filão, que deu origem ao gnosticismo tal como o conhecemos a partir do ano 100 da era cristã. Aquela tradição explicaria cabalmente os conceitos de “imagem” e de “primogénito” do nosso hino.

³⁸ N. T. WRIGHT, *a.c.*, 451-458, defende que o poema, na sua estrutura básica, apresenta as características das *confissões monoteísticas judaicas*, conhecidas não só através dos salmos (cf. Sl. 96,5;146,5-6), mas também do Génesis (cap. 1-11; 12-50).

Fil 3,10)³⁹. É este, sem dúvida, o sentido da citação do Sl 110,1: “Fazendo-o sentar-se à sua direita”. Esta segunda afirmação especifica o significado profundo da primeira, que apenas formulava o “facto”: para Jesus, ter ressuscitado significa ter sido entronizado como Senhor⁴⁰. O Ressuscitado representa o sinal mais eloquente do poder de Deus.

Deste modo, a ressurreição não parece ser mencionada senão enquanto transição ou etapa para a sessão à direita de Deus⁴¹. Os dois “acontecimentos” estão situados no passado (particípio aoristo). A sessão de Cristo não é aqui considerada enquanto realidade actual e permanente (cf. Rom 8,34; Col 3,1), mas como acto realizado por Deus no passado, tal como a ressurreição.

A história da tradição do fragmento contido em Ef 1,20 é complexa. Certos exegetas pensam que o texto se baseia numa fórmula, composta por duas cláusulas: “Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos” – e “fê-lo sentar à sua direita”⁴². Outros crêem que Ef 1,20-23 cita ou reflecte fragmentos de um hino⁴³. De facto, a perícopé está formulada em estilo hínico e contém a temática já presente noutros hinos. Mesmo que não se trate de citação propriamente dita de um hino ou de uma fórmula tradicional, há pelo menos que reconhecer aí elementos arcaicos de proveniência diversa, que o autor integrou na sua composição.

4. Ef 4,7-10

A liturgia romana da festa da Ascensão, interpretando o Sl 68,19 como referência a Cristo, na recensão mais antiga do “Aleluia”, canta: *Dominus in Sinai sancto, ascendens in altum, captivam duxit captivitatem*. Esta passagem é citada na carta aos Efésios, mas com algumas alterações:

“A cada um de nós foi dada a graça pela medida do dom de Cristo. Por isso é que se diz:

Tendo subido às alturas, tornou cativo o cativo, concedeu dons aos homens.

³⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, Neukirchen 1982, 75.

⁴⁰ Cf. R. PENNA, “La proiezione dell’esperienza comunitaria sul piano storico (Ef. 2,11-22) e cosmico (Ef. 1,20-23)” *RBibl* 26 (1978) 163-186.

⁴¹ Cf. M. GOURGUES, *À la droite de Dieu*, Paris 1978, 63-73.

⁴² Cf. M. GOURGUES, *o.c.*, 69-73.

⁴³ Cf. R. DEICHGRAEBER, *o.c.*, 161s.

Que significa subiu, senão que ele também desceu às profundezas da terra? O que desceu é também o que subiu acima de todos os céus, a fim de encher o universo” (Ef 4,7-10).

Comparando esta passagem com o texto dos LXX, verificamos que o autor da carta aos Efésios introduziu algumas modificações na citação, que podem significar uma aplicação diferente daquela que lhe é dada na liturgia e, em geral, na exegese ⁴⁴. Em primeiro lugar, as palavras que o salmista dirigia a Jahvé, na segunda pessoa, descrevem agora a situação e a acção de Cristo, na terceira. Além disso, os dons são agora distribuídos a todos os homens, no plural, portanto na esfera terrestre, onde Cristo desceu. A modificação mais importante, todavia, está na substituição do verbo “receber” (*elabes*) pelo verbo “dar” (*edôken*). Em vez da afirmação original: “Tu recebeste dos homens um tributo”, a citação refere: “concedeu dons aos homens”.

A explicação destas transformações deve-se procurar na tradição rabínica consignada no Targum, que se dirige a Moisés nestes termos: “Tu subiste ao céu” (trata-se de Moisés, o profeta); “tu tornaste cativo o cativo” (isto é, tu aprendeste as palavras da Tora, tu as deste como presente aos filhos dos homens) (Tg Sl 68,19). Esta interpretação do Targum caracteriza a maneira como o termo “dons” conduziu à substituição do “receber” pelo “dar”. O Apóstolo faz uma aplicação análoga do salmo a Cristo: tendo descido à terra (pela morte), subiu de novo ao céu, onde está entronizado como Senhor do universo. Deste modo, Ef 4,7-10 não descreve, directamente, a descida de Cristo à terra e a sua subida ao céu; pretende, antes, afirmar a sua situação celeste, na afirmação da sua presença e acção universais, significadas pelo binómio “subir – descer” (*anabaineim – katabainein*) ⁴⁵. É dele que nos vem a salvação e a possibilidade de louvar o Pai (cf. Ef 1,3-14).

Podemos acrescentar que a analogia entre Jesus e Moisés se situa ao nível da revelação. Com efeito, no contexto das teofanias do Sinai é frequente o uso do binómio *anabainein* (Ex 19,18.20.24; 24,1.9.12.13.15.18) – *katabainein* (Ex 19,11.14.18.20.21.24.25; cf. Dt 9,15). A “des-

⁴⁴ Cf. J. CAMBIER, “La signification christologique d’Eph IV, 7-10”, *NTS* 9 (1962/63) 262-275; G. B. CAIRD, “The Descent of Christ in Ephesians 4.7-11”, *StEv* 2 (1964) 535-545; R. RUBINKIEWICZ, “Ps LXVIII 19 (= Eph IV 8). Another Textual Tradition or Targum?”, *NT* 17 (1975) 219-224; G. V. SMITH, “Paul’s Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8”, *JETS* 18 (1975) 181-189.

⁴⁵ Cf. M. I. ALVES, *o.c.*, 300.

cida” significa a condescendência (*synkatabasis*) de Deus, que se manifesta no ponto de encontro com o homem, que constitui a altura a que este pode “subir”. Moisés subia até ao cimo da montanha santa, enquanto Deus descia dos céus para lhe falar. Na perspectiva da carta aos Efésios, o conhecimento de Cristo e da sua verdade é fonte da vida nova do cristão em santidade e justiça (Ef 4,1-16). O dom de Cristo não pode deixar de ser a verdade que ele revela aos homens e por ela lhes concede aquela vida nova. Repare-se, entretanto, que a mencionada tradição rabínica afirmava que Moisés foi elevado ao céu para receber as palavras da lei. Do novo Moisés, diz o Apóstolo, subiu ao céu, porque antes tinha descido à terra. Diversamente de quanto acontecia nas teofanias do Êxodo, aqui é o mesmo aquele que sobe e aquele que desce: o Senhor Jesus. O termo “Senhor”, referido a Jahvé no Sl 68,18c, terá facilitado a aplicação daquela passagem a Cristo, que deste modo exerce a função de mediador da revelação, o dom original de Deus aos homens.

A perspectiva do autor vai na linha do IV evangelho, onde também se fala da descida e da subida do Redentor (Jo 3,13; 6,62; cf. 6,33.38.50s.58; 20,17). Todavia, a carta aos Efésios não depende senão da citação bíblica, pelo que relaciona este conceito com o de “filho do homem”, como João ⁴⁶. Aliás, a passagem de Ef 4,9-10 apresenta vários contactos com o hino cristológico de Fil 2,6-11, fazendo-nos supor que ambos os textos provêm da mesma tradição teológica.

5. Rom 10,6-8

A antítese “subir-descer” encontra-se, de novo, numa passagem paralela da carta aos Romanos, em referência ao acontecimento pascal:

“A justiça que vem da fé fala assim:

Não digas em teu coração: Quem subirá ao céu? Isto é, para fazer descer a Cristo; ou: Quem descera ao abismo? Isto é, para fazer Cristo levantar-se dentre os mortos. Mas o que diz ela (= a justiça)? Ao teu alcance está a palavra, em tua boca e em teu coração. Esta é a palavra da fé que nós pregamos” (Rom 10,6-8).

⁴⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Epheser* 181.

O texto faz falar a “justiça da fé”, em lugar de colocar estas palavras nos lábios de Moisés⁴⁷. Mas, na realidade, significa que a “justiça da fé” já estava contida na “justiça da lei” anunciada por Moisés (cf. Dt 10,16; Jer 4,4; 9,25). A argumentação utilizada pelo Apóstolo parte de uma releitura rabínica de Dt 30,11-14, que evocava Moisés subindo ao Sinai e Jonas descendo ao abismo⁴⁸. Moisés sobe ao Sinai para renovar a aliança com Jahvé e receber uma lei nova; por seu lado, Jonas é libertado das profundezas do abismo. A tradição mais antiga discerniu nestes dois profetas uma prefiguração de Cristo, representando-o como o novo Moisés, mediador da nova aliança, legislador da nova economia, e como o novo Jonas, morto e ressuscitado ao terceiro dia (cf. Mt 12,38s; Lc 11,29s)⁴⁹.

A literatura judaica oferece-nos outras interpretações de Dt 30,11-14. Segundo 4 Esdr 4,8, uma vez que ninguém é capaz de subir ao céu ou descer ao abismo, Deus aproxima o homem na sua palavra. Semelhante é o que em 1 Bar 3,29-30 – também reinterpretação de Dt 30,11-14 – se diz da sabedoria de Deus, identificada com a Lei de Moisés (cf. 1 Bar 4,1). Muito provável é que tudo isto dependa de Sir 24,4-5, onde se afirma que a sabedoria, também identificada com a Lei (Sir 24,23), se sentou nas alturas e percorreu a profundidade dos abismos. Paulo tem em mente a sabedoria que desceu dos céus mas, na realidade, o que ele pretende acentuar é a presença de Cristo no querigma⁵⁰. Esta cristologia corresponde de perto àquela que também se encontra nos evangelhos, particularmente em Mateus, onde Jesus é identificado com a Sabedoria e

⁴⁷ Cf. *supra*, pp. 30-32.

⁴⁸ Cf. S. LYONNET, “Saint Paul et l’exégèse juive de son temps. À propos de Rom 10,6-8”, em *Études sur l’épître aux Romains*, Roma 1989, 298-309; M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma 1966, 70-81; A. M. GOLDBERG, “Torah aus der Unterwelt? Eine Bemerkung zu Roem 10,6-7”, *BZ* 14 (1970) 127,131; J. HELLER, “Himmel- und Hoellenfahrt nach Roemer 10,6-7”, *EvT* 32 (1972) 478-486.

⁴⁹ A. M. GOLDBERG, *a.c.*, 130-131, sugere uma interpretação do texto, não directamente a partir do Targum, mas à luz de uma polémica, com reflexos na tradição targúmica, contra certos movimentos esotéricos, segundo os quais à salvação que vem das alturas, representada por Moisés, corresponde a salvação nas profundidades, às quais desceu Jonas, cuja oração foi ouvida por Deus. Neste caso, a passagem de Rom 10,6-7 visaria aqueles que pretendem a salvação fora da comunidade, num encontro directo com Cristo.

⁵⁰ Cf. E. SCHWEIZER, “Paul’s Christology and Gnosticism”, 115-116.

compreendido como encarnação da Lei (cf. Lc 7,35; 11,49-51; Mt 28,20; Hebr 1,1-2) ⁵¹.

Deste modo, a antítese “subida-descida” não designa, respectivamente, a Ascensão e a descida de Cristo à terra ou aos infernos, como por vezes se afirma. O Apóstolo tem em vista a descida de Cristo na morte (cf. Rom 10,7; Ef 4,9) ⁵² e a conseqüente formação do querigma. A “descida” é a condição necessária e indispensável para que o inacessível se torne palavra humana.

A oposição entre a “justiça da fé” e a “justiça da lei” é expressa mediante a sucessão de duas citações: uma do Levítico (18,5) e a outra do Deuteronomio (30,11-14), correspondendo às duas correntes tradicionais da religiosidade judaica, sacerdotal e profética. Os comentadores são unânimes em admitir, como subjacente, uma polémica com a sinagoga ⁵³. Enquanto os rabinos encorajavam os seus ouvintes a procurar a Torá, quer no alto dos céus quer na profundidade dos oceanos, o Apóstolo contrapõe que agora podem encontrar a justiça na liturgia ⁵⁴. Cristo é a palavra que desceu dos céus (Fil 2,6-8; Jo 3,13; 6,33.38.41s.50s.58) e ninguém precisa de ir procurá-lo no reino dos mortos, pois ele ressuscitou (v.9). Mais ainda, está “próximo” na palavra do querigma, no qual se anuncia a justiça da fé em vez da justiça da lei.

6. 1 Tim 3,16

Um hino ou fragmento de hino cristão primitivo, de considerável interesse para o nosso tema, foi conservado numa carta pastoral da escola paulina, introduzida por uma fórmula de aclamação:

“Seguramente, grande é o mistério da piedade!

1. Ele foi manifestado na carne,
2. justificado no Espírito,

⁵¹ Cf. M. J. SUGGS, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge 1970, 30-97; E. SCHWEIZER, *Matthaeus und seine Gemeinde*, Stuttgart 1974, 54-57.

⁵² Cf. S. LYONNET, *o.c.*, 309.

⁵³ Cf. J. MUNCK, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Roemer 9-11*, Arhus 1956, 67-68; E. KAESEMANN, *o.c.*, 277; U. WILCKENS, *Roemer*, 225.

⁵⁴ Cf. M. McNAMARA, *o.c.*, 70-77.

3. contemplado pelos anjos,
4. proclamado às nações,
5. acreditado no mundo,
6. exaltado na glória'' (1 Tim 3,16)

A crítica histórica reconhece unanimemente o carácter tradicional da composição. Alguns autores, porém, consideram que se trata apenas de um fragmento, ou parte de um hino mais extenso, que procuram reconstruir⁵⁵. Outros, sugerem que a linha 3 (“contemplado pelos anjos”) seja considerada uma interpolação eliminando, assim, qualquer, paralelismo estrutural no fragmento⁵⁶. Importa reconhecer, de facto, que estamos longe de uma interpretação consensual dos exegetas, mesmo nas questões essenciais desta preciosa relíquia da cristologia mais antiga⁵⁷.

O sujeito do hino não é o mistério da piedade, como parece indicar a lição de alguns códices, onde se lê o relativo neutro *ho* (“que”), mas Jesus Cristo, referido na forma masculina *hos* (“aquele que”), com melhor atestação nos manuscritos⁵⁸. O ritmo está marcado pela sucessão de seis verbos no aoristo passivo, construídos com a preposição *en*, excepto na 3.^a frase:

| | | | | |
|---|------------------------|-----------|-----------------|----------|
| 1 | <i>hos ephanerôthè</i> | <i>en</i> | <i>sarki</i> | <i>a</i> |
| 2 | <i>edikaiôthè</i> | <i>en</i> | <i>pneumati</i> | <i>b</i> |
| 3 | <i>ôpththè</i> | | <i>angelois</i> | <i>b</i> |
| 4 | <i>ekerychthè</i> | <i>en</i> | <i>ethnesin</i> | <i>a</i> |
| 5 | <i>episteuthè</i> | <i>en</i> | <i>kosmôi</i> | <i>a</i> |
| 6 | <i>anelempthè</i> | <i>en</i> | <i>doxèi</i> | <i>b</i> |

⁵⁵ Uma das mais recentes tentativas de elaborar a peça original foi a de W. METZGER, *Der Christushymnus 1 Timotheus 3,16. Fragment einer Homologie der paulinischen Gemeinde*, Stuttgart 1979, 136-142. O hino reconstruído por este autor consta de 3 partes: (I) 1 Tim 2,3b-6a plus 1,15a; (II) 1 Tim 3, 16; (III) 1 Tim 6,14-16.

⁵⁶ J. MURPHY-O'CONNOR, “Redactional Angels in 1 Tim 3:16”, *RB* 91 (1984) 178-187.

⁵⁷ Cf. E. SCHWEIZER, “Two New Testament Creeds Compared: 1 Cor 15,3-5 and 1 Tim 3.16”, em *Neotestamentica. German and English Essays 1951-1963*, Zürich-Stuttgart 1963, 122-135; R. DEICHGRAEBER, *o.c.*, 133-137; J. KREMER, “Aufgenommen in Herrlichkeit (1 Tim 3,16)”, *BiKi* 20 (1965) 33-37; R. H. GUNDRY, “The Form, Meaning and Background of the Hymn Quoted in 1 Timothy 3:16”, em W. W. Gasque R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and Gospel*, Exeter 1970, 203-222, pp. 206-218.

⁵⁸ Cf. W. STENGER, “Der Christushymnus im 1 Tim 3,16”, *TrierTZ* 78 (1969) 133-148; id., “Textkritik als Schicksal”, *BZBas* 19 (1975) 240-247.

As seis frases combinam-se em três pares, dispostos em paralelismo antitético (*sarx-pneuma; angelos-ethnos; kosmos-doxa*) e formando uma estrutura quiástica ab/ba/ab (terra-céu; céu-terra; terra-céu) ⁵⁹. O tema central é a ligação entre a terra e o céu através dos acontecimentos do mistério salvífico de Cristo ⁶⁰. A ligação das duas esferas realiza-se, não através do caminho percorrido por Jesus, mas mediante a manifestação e proclamação do seu poder nos céus e na terra. De notar que quatro dos seis verbos utilizados pertencem à terminologia da revelação e pregação (“manifestado, contemplado, proclamado e acreditado”), enquanto os dois restantes descrevem a vitória de Jesus (“justificado”) e a sua consequente entronização (“exaltado”). O motivo da revelação, expresso pelo primeiro verso (*ephanerôthè*), domina todo o hino, que desenvolve o tema do “mistério da piedade” (v. 16a). Deste modo, o sentido geral do hino é que Jesus é o mistério de Deus, que se revela a todos os seres, na terra e nos céus.

O hino desenvolve-se num movimento, que vai da preexistência de Cristo, expressa na primeira frase (“manifestado na carne”), até à sua glorificação, significada pelas palavras da última linha (“exaltado na glória”). O termo “carne” (*sarx*) utiliza-se, em geral, para caracterizar o homem no seu aspecto exterior e terreno, na sua fragilidade e transitoriedade, designadamente em contraste com o mundo celestial de Deus ⁶¹. Encontramos já no enunciado tradicional de Rom 1,3-4 as expressões “segundo a carne” (*kata sarka*) e “segundo o espírito” (*kata pneuma*), próprias do judeo-cristianismo helenista, que divide o mundo em duas esferas: uma celeste e outra terrestre (cf. Num 16,22; 27,16; Is 31,13) ⁶². Convimos que as fórmulas antitéticas não são literalmente as mesmas: enquanto em Rom 1,3-4 temos “segundo a carne-segundo o espírito” (*kata sarka – kata pneuma*), em I Tim 3,16 lê-se “na carne – no espírito” (*en sarki – en pneumatì*). Mas tanto num como noutro caso transparece a linguagem pré-paulina, que não corresponde necessariamente àquela que é habitualmente utilizada pelo Apóstolo ou pelos discípulos da sua

⁵⁹ Cf. R. H. GUNDRY, *a.c.*, 206-207; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 59-60; J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, Neukirchen 1988, 192-193; Por seu turno, J. MURPHY-O’CONNOR, *a.c.*, 179-181, afirma não haver base para a divisão do hino em pares e que cada linha deve ser tratada por separado.

⁶⁰ Cf. E. SCHWEIZER, *Erniedrigung*, 107-108; J. ROLOFF, *o.c.*, 195.

⁶¹ Cf. M. I. ALVES, “Povo de Deus, corpo de Cristo”, 391.

⁶² Cf. *supra*, pp. 70-72. É esta também a interpretação de E. SCHWEIZER, *TWNT* 6,414 e J. ROLOFF, *o.c.*, 203.

escola ⁶³. A consistência da nossa exegese confirma-se pela ocorrência da antítese “carne-espírito” (*sarx – pneuma*) em 1 Ped 3,18, que faz parte de um outro hino cristológico (1 Ped 3,18-22), transmitido numa carta onde abundam elementos catequéticos e litúrgicos tradicionais e que manifesta grandes afinidades com os escritos paulinos. Podemos concluir, portanto, que nos três hinos referidos a antítese é constituída apenas pelas palavras “carne-espírito” (*sarx – pneuma*) e provém de um judeo-cristianismo helenista, denotando influência das especulações filosóficas então correntes na Ásia Menor sobre as esferas do poder existentes no universo ⁶⁴. A esfera inferior é aqui caracterizada pelos termos “carne-pagãos-mundo”, enquanto a esfera superior é designada pelos conceitos opostos: “espírito-anjos-glória”.

O hino utiliza motivos de um velho esquema ritual de acessão ao trono ⁶⁵. Jesus é apresentado às personagens angélicas da corte celestial como rei, entronizado e coroado de glória. Ele passa da humilhação à exaltação, como que transferido da esfera dos homens para a esfera de Deus. A sua justiça e santidade foram demonstradas pelas obras que realizou na terra pela virtude do Espírito Santo, recebido do Pai como unção para o desígnio que lhe fora confiado ⁶⁶. O seu evangelho foi, em seguida, anunciado aos pagãos, que o aceitaram e chegaram à fé.

A entronização de Cristo está formulada na última frase do hino: “exaltado na glória” (*analempthè en doxèi*). O verbo “exaltar” (*anambanein*) deve entender-se à luz do seu uso na história de Elias, que foi arrebatado ao céu (2 Re 2,9-11). Com efeito, a tradição sobre a Ascensão consignada nos Actos dos Apóstolos e na conclusão deutero-canónica de Marcos utiliza este termo para significar a glorificação de Cristo (Act 1,2.11.22; Mc 16,19), aqui concretizada com a locução “na glória” (*en doxèi*). O conceito da glória pascal do Ressuscitado é expresso nou-

⁶³ J. MURPHY-O’CONNOR, *o.c.*, 179-180, argumenta contra o sentido antitético das expressões “na carne – no espírito” a partir de Rom 8,8-9, onde o sentido das duas fórmulas não é antitético. Julgamos, porém, não ser legítima uma exegese de 1 Tim 3, 16 a partir de Paulo.

⁶⁴ Cf. G. RUGGIERI, *o.c.*, 105-114; F. MANNS, “L’hymne judeo-chrétien de 1 Tim 3,16”, *ED* 32 (1979) 323-339; J. ROLOFF, *o.c.*, 194.

⁶⁵ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 60; Segundo J. ROLOFF, *o.c.*, 207, o hino combina livremente motivos do antigo esquema de entronização real, mas não é uma construção formal a partir daquele esquema.

⁶⁶ Cf. M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1960, 472.

tra linguagem nos relatos da Ressurreição e da Ascensão (cf. Jo 17,24; Lc 24,26; Act 1,9.11; 1 Ped 1,21).

Também a frase “contemplado pelos anjos” (*ôphthè angelois*) nos conduz aos formulários mais arcaicos sobre a ressurreição de Jesus. No enunciado de 1 Cor 15,3b-5, a expressão “apareceu a Cefas” (*ôphthè Kèphai*) apresenta-se como paradigmática para designar a experiência pascal de Pedro ⁶⁷. O verbo *ôphthè* com dativo tem aí, como em geral no Novo Testamento (cf. Lc 1,11; 22,43; Act 7,2.26.30.31), nos LXX e em Filão, o sentido médio de “apareceu” ⁶⁸. Não foi, pois, sem razão que Jerónimo traduziu *apparuit angelis* (“apareceu aos anjos”). Da nossa parte, não hesitaríamos em apresentar esta versão, não fora a quebra do ritmo que daí resultaria para o hino em vernáculo. O texto grego já não enfrenta esta dificuldade, pois não há diferença formal entre a voz média e a voz passiva.

Este uso técnico da forma verbal *ôphthè* levou o autor do hino a substituir a locução preposicional das restantes frases pelo dativo *angelois* (“aos anjos”). Os relatos evangélicos da descoberta do túmulo vazio e das cristofanias referem, por vezes, criaturas celestiais, com o nome de “anjos” (Jo 20,12; Lc 24,23; Mt 28,5). Mas este termo é também utilizado em Flávio José (*Vita* 89; *AJ* 14:451) e no Novo Testamento (Mt 11,10; Lc 7,24; 9,52; Tg 2,25) para designar figuras humanas. No Apocalipse, os anjos intervêm constantemente como mediadores da revelação e executores dos decretos divinos (cf. Apoc 1,1.19-20; 2,1.8.12; 3,1.7.14). No hino cristológico de 1 Tim 3,16, tanto podem significar os beneficiários das aparições do ressuscitado, como os seres espirituais da corte celestial. Efectivamente, a linguagem utilizada pertence ao património dos enunciados pascais, mas o conceito de entronização do Rei dá-lhe uma significação nova ⁶⁹.

Concluimos, pois, que o hino de 1 Tim 3,16 menciona as principais etapas do acontecimento salvífico realizado em Jesus Cristo, desde a encarnação até à glorificação, passando pela unção do Espírito Santo,

⁶⁷ Cf. *supra*, pp. 64-68.

⁶⁸ Cf. A. PELLETIER, *a.c.*, 76-79.

⁶⁹ J. MURPHY-O’CONNOR, *a.c.*, 185-187, argumenta que o termo “anjos” significa aqui “homens”, ou “apóstolos”, como mensageiros autorizados — e nisto estamos de acordo. Mas não se vê que para isso se requeira “a choice between human and spirit messengers” (p. 186), pois o conceito de “anjo” é de tal modo abrangente que pode designar, simultaneamente, os apóstolos, aos quais apareceu o Ressuscitado, e os anjos da corte celestial.

ressurreição, evangelização e fé. Mas é ao nível da história que são celebrados estes factos.

7. 1 Ped 3,18.22

Uma cadeia dos acontecimentos cristológicos análoga à anterior pode ser elaborada a partir do texto de 1 Ped 3,18-20, onde a crítica histórica e literária reconhece a existência de um hino primitivo, entrecortado apenas por uma interpolação, constituída pelos vv. 19-21⁷⁰. Os dois fragmentos mencionam conjuntamente a ressurreição e a exaltação de Jesus:

- v.18 – “Cristo morreu uma vez pelos pecados,
o justo pelos injustos,
a fim de nos conduzir a Deus.
Morto na carne, foi vivificado no Espírito.
- v.22 – Ele está à direita de Deus,
tendo subido ao céu,
estando-lhe sujeitos os anjos, as dominações e as potestades”.

Esta composição reflecte um ou mais formulários anteriores, cuja reconstituição tem sido ensaiada por vários autores⁷¹. O estudo mais elaborado e com maior originalidade deve-se a M.-É. Boismard, que distingue dois documentos, a partir dos quais o autor da carta compôs esta passagem: um *credo* baptismal e um *hino* litúrgico⁷². Conjectura menos hipotética resulta da dissertação doutoral de W. J. Dalton, segundo a qual os vv. 18 e 22 apresentam traços de um hino primitivo, cujas ideias

⁷⁰ Cf. M.-É. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961, 57-109; W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*, Rome 1965; R. DEICHGRAEBER, *o.c.*, 137; C. H. HUNZINGER, “Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1 Petr 3”, em E. Lohse-C. Burchard-B. Schaller (ed.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Fst. J. Jeremias*, Goettingen 1970, 142-156; K. WENGST, *o.c.*, 161-165; M. GOURGUES, *o.c.*, 75-87; J. SCHMITT, *DBS* 10, 550-551; N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, Neukirchen 1979, 165; M. H. SCHARLEMANN, “He Descended into Hell”. An Interpretation of 1 Peter 3,18-20”, *ConcJourn* 15 (1989) 311-322.

⁷¹ Cf. K. WENGST, *o.c.*, 161-163.

⁷² M.-É. BOISMARD, *o.c.*, 57-109. O autor resume os seus pontos de vista no art. “Pierre (première épître de)”, em *DBS* 7, 1441s.

principais formam uma sequência contínua, com frases curtas e estereotipadas, denotando uma considerável afinidade com I Tim 3,16⁷³. Dalton não pretende reconstituir a textura literal do hino primitivo, mas deixa aberta a possibilidade de modificações e adições introduzidas pelo redactor. Embora com certa perplexidade, M. Gourgues ousa dar um passo em frente, suprimindo à estrutura elaborada por Dalton duas linhas, que considera como adições redaccionais: “o justo pelos injustos” e “a fim de nos conduzir a Deus”⁷⁴. Obtêm-se, assim, duas estrofes paralelas de três linhas cada uma, ambas com uma primeira fórmula no indicativo, seguida por duas outras com o verbo no participio:

“Cristo morreu (uma vez) pelos pecados,
morto na carne,
foi vivificado no Espírito.

Ele está à direita de Deus,
tendo subido ao céu,
estando-lhe sujeitos anjos, dominações e potestades”.

O sentido da antítese “morto na carne – foi vivificado no Espírito” reveste-se de grande importância para a interpretação de toda a passagem. A frase “foi vivificado no Espírito” (*zôopioëtheis de pneumatî*), como elemento análogo àquele que se lê em I Ped 4,6 – afirmam que eles “vivam no espírito” – apela, sem dúvida, para a ideia da ressurreição: não no sentido da alma vivificada, como pretendeu uma corrente exegética de outrora, mas de todo o ser ressuscitado de Jesus sob a acção dinâmica do Espírito⁷⁵. A antítese “carne-espírito” (*sarx-pneuma*) não sugere o conceito de composição do homem em corpo e alma, mas a realidade da morte de Cristo e a certeza da sua vida actual penetrada pelo Espírito de Deus⁷⁶. A acção do Espírito na ressurreição de Cristo e dos cristãos está bem patente em Rom 8,11: “Se o Espírito daquele que ressuscitou (*egeirantos*) Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou (*egeiras*) Jesus dentre os mortos dará vida (*zoopoiësei*)

⁷³ W. J. DALTON, *o.c.*, 97.

⁷⁴ M. GOURGUES, *o.c.*, 86-87; G. SCHILLE, *Fruehchristliche Hymnen*, Berlin 1965, bem como N. BROX, *o.c.*, 165, mantêm na 1.ª estrofe o verso “o justo pelos injustos” e suprimem na 2.ª estrofe “Ele está à direita de Deus”.

⁷⁵ Cf. C. PERROT, “La descente aux enfers et la prédication aux morts”, em C. Perrot e outros (ed.), *Études sur la première lettre de Pierre*, Paris 1980, 231-246.

⁷⁶ Cf. C. PERROT, *o.c.*, 235-236.

também aos vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito, que habita em vós”. Os verbos “ressuscitar” (*egeirein*) e “vivificar” (*zôopotein*) são sinónimos, devendo ambos ser considerados na linha dos enunciados do querigma primitivo, de tal modo que o hino de 1 Ped 3,18.22 se deve situar entre a releitura pré-paulina de Rom 1,3b-4a e a fórmula de carácter hínico transmitida em 1 Tim 3,16 ⁷⁷.

A outra estrofe (v.22) sublinha a elevação aos céus do ressuscitado, fazendo-nos alvitrar que o hino provenha de época mais recente, a segunda geração cristã, na qual se verifica já uma clivagem entre duas dimensões do único acontecimento pascal: uma terrestre e outra celeste. Sob a influência do discurso religioso helenista e das representações cosmológicas do antigo Médio-Oriente, bem cedo se operou uma disjunção real de dois momentos: Ressurreição e Ascensão (cf. Rom 8,34; Ef 1,19-20) ⁷⁸.

Paralelamente ao hino de 1 Tim 3,16, também aqui se deve utilizar como chave de leitura o simbolismo da entronização real, sugerida mediante a citação do Sl 110,1: “Ele está à direita de Deus”. A aplicação cristológica do Sl 110 teve uma difusão considerável no cristianismo primitivo, como se verifica pelas atestações neotestamentárias: não menos de uma vintena de vezes é citado no Novo Testamento. O lugar de proclamação da fórmula primitiva deve situar-se ao lado da celebração litúrgica e da confissão de fé. Num primeiro momento, o salmo era utilizado sobretudo para afirmar e explicitar as funções, a actividade e o poder do Senhor ressuscitado (cf. Rom 8,34; Ef 1,20; 1 Ped 3,22). Posteriormente, conforme o testemunho da carta aos Hebreus, a fórmula passou a designar a identidade profunda, a condição e o carácter transcendental da pessoa de Jesus (Mc 14,62; Hebr 1,3ss; Act 2,36) ⁷⁹. A leitura cristológica do Sl 110,1 exerceu, sem dúvida, função determinante na formulação do conceito da exaltação celestial de Cristo (cf. Act 2,33-36).

8. Hebr 1,3-4

Ao lado dos hinos que mantiveram, na generalidade, a forma primitiva, merece ser considerada a segunda parte do exórdio da carta aos

⁷⁷ Cf. W. J. DALTON, *o.c.*, 124-134; C. PERROT, *o.c.*, 234; M. GOURGUES, *o.c.*, 84; J. SCHMITT, *DBS* 10,524.

⁷⁸ Cf. G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971; J. SCHMITT, *DBS* 10, 550-551.

⁷⁹ Cf. M. GOURGUES, *o.c.*, 217.

Hebreus, elaborada a partir de um hino cristológico, com modificações literárias impostas pelo autor deste escrito⁸⁰. Todavia, a crítica recente coincide em reconhecer que o autor do escrito transformou, literária e teologicamente, o hino primitivo, e de tal modo que se revelam infrutíferas todas as tentativas de o reconstituir⁸¹. O início do texto tradicional é-nos fornecido pelo pronome relativo “o qual” (*hos*), característico dos hinos, e pela mudança de sujeito, que nos vv. 1-2 era Deus, enquanto nos vv. 3-4 é o Filho. Por outro lado, o v. 4 constitui uma unidade literária com o v. 3, como demonstra solidamente A. Vanhoye contra J. Bonsirven, que faz uma cisão entre estes dois versículos⁸². Consideramos, pois, como reminiscência do hino antigo os vv. 3-4:

- v.3a “É ele o resplendor de sua glória e a expressão do seu ser; sustenta o universo com o poder de sua palavra;
- v.3b e depois de ter realizado a purificação dos pecados, sentou-se nas alturas à direita da Majestade,
- v.4 tão superior aos anjos quanto o nome que herdou excede o deles”

Como na primeira parte do exórdio (vv. 1-2), também nesta se pode discernir um movimento ternário, que se equilibra à volta de um centro. Levantando os olhos acima de toda a criação, o autor contempla o Filho na sua relação com o Pai, para logo os descer e salientar a sua relação com o mundo (v. 3a). Em seguida, descreve as duas fases da acção redentora (v. 3b) e, finalmente, a dignidade que daí resulta para o redentor (v. 4)⁸³.

⁸⁰ Discute-se sobre o carácter primitivo de Hebr 1.3. Cf. R. DEICHGRAEBER, *o.c.*, 137-140; J. T. SANDERS, *o.c.*, 19-20; M. GOURGUES, *o.c.*, 106-110; J. FRANKOWSKI, “Early Christian Hymns Recorded in the New Testament”, *BZ* 27 (1983) 183-194. Já E. NORDEN, *Agnostos Theos* (1913), Darmstadt 1956, 385-387, observava que enquanto cada palavra dos vv. 1.2a.4 se pode atribuir ao autor da obra, os vv. 2b-3 demonstram afinidades com numerosas passagens do epistolário do NT: Rom 1,3-5a; 4,24s; 8,34; Col 1,12-20; 2,9-12; 1 Tes 1,10; 2 Tes 2,3.4.8.9; 1 Tim 6, 13-16; 1 Ped. 3, 18-22.

⁸¹ Cf. D. A. BLACK, “Hebrews 1:1-4: A Study in Discourse Analysis”, *WThJ* 49 (1987) 175-194; J. P. MEIER, “Structure and Theology in Hebr 1,1-14”, *Bib.* 66 (1985) 168-189; E. GRAESSER, *An die Hebraeer I*, Neukirchen 1990, 49.

⁸² Cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Bruges-Paris, 1976, 68; J. FRANKOWSKI, *o.c.*, 190-191.

⁸³ Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ*, Paris 1969, 12-13.71; *id.*, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 65-68. J. P. MEIER, “Structure and Theology in Heb 1,1-14”, *Bib* 66 (1985) 168-189, sugere uma “estrutura circular”, que parte da exalta-

O esquema de acção representa o drama divino de uma “viagem” do Filho, que desce do céu à terra para redimir o homem do pecado, até à sua exaltação à direita de Deus⁸⁴. No desenvolvimento dos conceitos há um paralelismo relevante com outros hinos analisados, designadamente Fil 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16; 1 Ped 3,18-20⁸⁵. Mas o texto de Heb 1,3-4, embora se apresente com um conteúdo tradicional, na sua formulação actual revela influências alexandrinas, especialmente das especulações de Filão e das tradições sapienciais (Sab 7,26)⁸⁶.

A parte central (v. 3b) integra a exaltação do Filho no interior de um esquema diacrónico: “depois de ter realizado a purificação dos pecados, sentou-se nas alturas à direita da Majestade”. O autor situa-se numa perspectiva teológica, evocando a morte de Jesus sob o ângulo do seu significado redentor. Por outra parte, a morte aparece como condição da exaltação, enquanto a sessão à direita do Pai se torna símbolo de gratificação, de “autentificação”⁸⁷. O oráculo do Sl 110,1 não se apresenta aqui como citação directa do Antigo Testamento, mas como expressão da fé cristã, de forma semelhante à atestação de outros textos (Mc 16,19; Rom 8,34; Ef 1,20; Col 3,1; 1 Ped 3,22; Apoc 3,21). Além disso, a expressão “nas alturas”, de origem daniélica (Dan 7,13), transfere para a esfera celestial a entronização real de Jesus, como acontece noutros textos de carácter tradicional (Mc 16,19; Act 2,34; Ef 1,20; 1 Ped 3,22)⁸⁸.

O tema da superioridade sobre todas as criaturas, como forma da exaltação, pertence ao património da tradição hínica antiga (cf. Fil 2,9-11; 1 Ped 3,22; Col 1,20; 2,14; Ef 1,19-20; 3,10; 1 Tim 3,16). A entrada na posse da herança é uma consequência da exaltação: ao sentar-se à direita da Majestade, Cristo recebe o “nome”, isto é, as qualidades e os poderes que lhe são conferidos pelo Pai. Enquanto em Fil 2,9-11 o nome dado era “Senhor” (*kyrios*), aqui chama-se “Filho”, seja no sentido

ção, sobe até à criação, progredindo, em seguida, no sentido da eterna preexistência. Daí orienta-se, no sentido inverso, para a permanência da criação, a morte e a entrada no santuário celeste, até chegar finalmente à exaltação.

⁸⁴ J. FRANKOWSKI, *a.c.*, 185, julga, por este facto, poder designar o hino como “o caminho do Filho” (“The Way of the Son”).

⁸⁵ Cf. A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966; A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 111; J. T. SANDERS, *o.c.*, 20.

⁸⁶ Cf. J. FRANKOWSKI, *a.c.*, 186-187.

⁸⁷ Cf. M. GOURGUES, *o.c.*, 94-97.

⁸⁸ Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 102-106.

messiânico (cf. Rom 1,4; Act 13,33), seja como equivalente a Filho eterno de Deus ⁸⁹.

A qualidade de Filho é afirmada no v.5 mediante a citação do Sl 2,7, o qual, evocando a entronização real, é utilizado em Act 13,33 para significar a ressurreição de Cristo. Além disso, os títulos de “Filho” e “Primogénito” (vv 2.6.7) são aplicados noutros textos neotestamentários à ressurreição de Cristo (Rom 1,4; Col 1,18; Apoc 1,5). A introdução do Primogénito no mundo (v.6) designa muito provavelmente a entrada do Ressuscitado no céu ⁹⁰.

O simbolismo da entronização real, elaborada a partir do Sl 110,1, à luz da visão daniélica do filho do homem nas alturas (Dan 7,13), constitui pois o suporte de uma reflexão cristológica antiga sobre a glorificação celestial de Cristo. O autor da carta aos Hebreus, em desenvolvimento pessoal daquela tradição, sintetiza a situação do Ressuscitado através da atribuição de um nome: Filho. Este nome exprime a sua relação com o Pai e com toda a criação.

Conclusão

As cartas neotestamentárias registam um vasto conjunto de fragmentos hínicos e cânticos de concentração especialmente cristológica, utilizadas pelas primitivas comunidades cristãs nas suas celebrações litúrgicas. A crítica histórico-literária reconhece, em geral, nestas formas poéticas um substrato aramaico primitivo que, remontando muito provavelmente ao judeo-cristianismo de Jerusalém, foi mais tarde reelaborado pelas comunidades helenísticas e, finalmente, pelo próprio autor de cada um dos escritos em que se inserem. Nelas reflectem-se as celebrações baptismais e eucarísticas da assembleia comunitária, que louva Deus pela sua acção em favor de Jesus Cristo.

A poesia exprime-se com frequência na linguagem sapiencial, como convém à adoração e glória devidas ao Verbo Incarnado. Os autores destes hinos contemplan os céus, onde, na sabedoria incriada, imagem de Deus, descobrem a condição divina do Filho, que desce à terra, assumindo a natureza frágil dos homens, para lhes comunicar a revelação do mistério salvífico. Em seguida, descem os olhos e vêem na terra

⁸⁹ Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 89-255s; M. GOURGUES, *o.c.*, 97-103.

⁹⁰ Cf. M. GOURGUES, *o.c.*, 100, a. 44.

as humilhações, os sofrimentos e a própria morte de Jesus (cf. Rom 10,7; Fil 2,8; Col 1,18; Ef 1,20; 1 Ped 3,20). Por fim, recorrendo à imagem da entronização real sugerida pelo salmo messiânico 110,1, vêem Cristo num trono de glória, sentado à direita do Pai. Ele é o primogénito de entre aqueles que da morte regressaram à vida (Col 1,18), o Senhor, cujo poder se exerce através do Espírito.

A dimensão histórico-salvífica dos acontecimentos pascais está subjacente a todos os hinos cristológicos; mas o género literário poético obedece a outras estruturas de pensamento, onde a imagem simbólica é preferida ao relato histórico. Dos textos analisados, só num encontramos a menção da ressurreição (Ef 1,20), certamente por influência dos enunciados querigmáticos primitivos, enquanto na maior parte deles aparece a referência à morte. A acentuação não recai aqui directamente sobre a sucessão histórica dos acontecimentos pascais, em escala diacrónica, com um *antes* e um *depois*, mas antes sobre o contraste entre a condição celestial de Cristo e a sua situação de homem mortal, numa perspectiva sincrónica.

A linguagem da exaltação do Crucificado tem origem no simbolismo universal, e sobretudo bíblico, dos dois mundos: um “superior” (em cima) e outro “inferior” (em baixo)⁹¹. Segundo a concepção bíblica, Deus percorre um trajecto, descendo do céu à terra para fazer subir o justo (cf. Sir 44,16; 48,9; 49,14; Gen 11,15; Ex 19,11-13). Neste sentido, João designa a morte de Jesus como uma “elevação”, utilizando o verbo *hypsôthênai* (Jo 12,32-33; cf. 8,28; 3,14), na forma de passivo divino, do mesmo modo que o antigo hino cristológico de Fil 2,6-11 (v.9). A morte era, pois, tida como uma subida aos céus.

A preferência dada nos hinos ao esquema sincrónico da exaltação não deve servir de critério para se lhes atribuir um carácter mais recente em relação aos enunciados querigmáticos tradicionais, uma vez que este esquema encontra boa atestação no mundo judaico. Mais determinantes são os conceitos teológicos que, embora estendam as suas raízes até ao judeo-cristianismo palestinese, especialmente na forma e na linguagem fundamental, foram no entanto enriquecidos com novos temas pelas comunidades cristãs helenísticas, em ordem às suas celebrações litúrgicas.

⁹¹ Cf. G. STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Paris 1970, 87-90; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 67-70.

CAPÍTULO IV

Descoberta do túmulo vazio nas narrativas evangélicas

Os evangelistas narram os factos da manhã de Páscoa como uma descoberta do túmulo vazio. Não descrevem a ressurreição – nem poderiam fazê-lo – porque se trata de um acontecimento de natureza estritamente sobrenatural e misteriosa, como tal não verificável pelo método das ciências históricas e positivas. O único facto sobre o qual o historiador se pode pronunciar é o túmulo vazio. Todos os evangelistas afirmam – cada um a seu modo – que na madrugada do primeiro dia da semana, isto é, no domingo, as santas mulheres se dirigiram ao sepulcro e foram surpreendidas pela ausência do corpo de Jesus. Este parece ser o núcleo da tradição mais remota sobre os acontecimentos pascais. Um dado, pois, de natureza histórica, transmitido ao serviço da pregação ¹.

A reconstituição dos factos não conta com outras fontes além dos evangelhos, os quais de per si não pertencem ao género literário rigorosamente histórico. Cada evangelista é um teólogo, que apresenta o dado tradicional em perspectiva pessoal. Impõe-se, por isso, analisar as quatro narrativas segundo os métodos da crítica literária, observando os critérios de redacção, até remontarmos à tradição mais antiga. Começaremos pelo evangelho de Marcos (16,1-8), seguramente a fonte dos outros Sinópti-

¹ A crítica histórica moderna tem como base as conclusões de H. von CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg 1952. 1966. Tuebingen 1960; id., “Tod und Auferstehung Jesu als ‘historische Fakten’”, em H. Hollersbach – H. Staudinger (ed.), *Moderne Exegese und historische Wissenschaft*, Trier 1972, 94-103. Segundo este autor, a tradição do túmulo vazio é antiga e globalmente tem valor histórico.

cos – Mateus (28,1-8) e Lucas (24,1-11). Estes reelaboraram os dados tradicionais, filtrando-os a partir de enquadramentos teológicos específicos. Abordaremos, por último, o IV evangelho, independente dos restantes, mas com alguns dados afins. Após a análise literária, terá lugar um esboço de crítica histórica, na qual procuraremos responder à questão sobre o que aconteceu realmente no dia de Páscoa.

1. Relato de Marcos (16,1-8)

Marcos diz-nos com simplicidade que as santas mulheres compraram aromas na manhã do primeiro dia da semana e se dirigiram ao sepulcro de Jesus, a fim de o ungirem. Preocupava-as o receio de não poderem remover a grande pedra de entrada do sepulcro. Ao aproximarem-se, repararam, cheias de espanto, que a pedra estava rolada e, dentro do túmulo, “viram um jovem, sentado à direita, vestido com uma túnica branca” (Mc 16,5). Deste jovem recebem um anúncio e uma mensagem.

Como acontece habitualmente no género literário apocalíptico, a visão provocou medo e temor, logo amortecido pela palavra tranquilizante: “Não vos assusteis”; e pela revelação: “Ressuscitou, não está aqui!” (Mc 16,6). Em seguida, a criatura celestial conferiu-lhes a missão de informar os discípulos que Jesus iria precedê-los na Galileia, onde haveriam de o ver (Mc 16,7). A conclusão de toda a cena – e por certo de todo o evangelho, na sua forma primitiva – é inesperada: cheias de medo, as mulheres fugiram e a ninguém transmitiram a mensagem.

A narrativa consta de três cenas, determinadas pelo verbo *erchomai* e seus compostos: *eiserchomai* e *exerchomai*. Na primeira, formada pelos vv. 1-4, as mulheres vão para o túmulo (*elthousai* – v.1); na segunda, que constitui a parte central, entram no túmulo (*eiselthousai* – v.5); finalmente, na terceira, saem de lá e fogem (*exelthousa* – v.8)².

A – Unidade literária primitiva

A exegese mais recente ainda não chegou a conclusões consensuais relativas à história da tradição do relato de Mc 16,1-8. A descoberta do

² Cf. F. J. NIEMANN, “Die Erzählung vom leeren Grab bei Markus”, *ZKT* 101 (1979) 188-199, p. 190; H. RITT, “Die Frauen und die Osterbotschaft”, em G. Dautzenberg-H. Merklein-K. Mueller (ed.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 117-133, p. 121-122.

túmulo vazio, no seu núcleo fundamental, remonta, com toda a certeza, à tradição pré-marciana ³. Discute-se, porém, se o texto recebido por Marcos constituía a conclusão da história da paixão ⁴, ou se formava uma unidade literária independente ⁵. Debate-se, também, se o texto deve ser considerado tradicional na totalidade dos seus elementos ⁶, ou se o evangelista reelaborou novo relato a partir da tradição recebida. Nesta hipótese há ainda a considerar várias alternativas da forma pré-marciana: sem menção da angelofania ⁷, sem a ordem dada pelo anjo às santas mulheres, no v.7 ⁸ ou sem os vv.7.8cd, considerados como adição do evangelista ⁹.

³ Neste aspecto há acordo entre a maioria dos exegetas. Cf. R. PESCH, "Der Schluss der vormarkinischen Passionsberichte und des Markusevangeliums: Mk 15, 42 – 16,8", em M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc*, Louvain-Gembloux 1974, 435-470; id., *Markusevangelium II*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 519-543; id., "Le tombeau vide", *Communio* (F) 7 (1982) 37-49.

⁴ Esta tese é defendida por vários autores, entre os quais sobressaem R. Pesch, nos trabalhos mencionados na nota precedente, e W. SCHMITHALS, "Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf", *ZTK* 69 (1972) 379-411.

⁵ Na sequência de R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957, 311-312, muitos exegetas modernos perfilham esta tese Cf. W. NAUCK, "Die Bedeutung des leeren Grabes fuer den Glauben auf den Auferstandenen", *ZNW* 47 (1956) 243-267, p. 249; L. SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection*, Paris 1970, 9-29; H. PAULSEN, "Mk 16, 1-8", *NT* 22 (1980) 138-175, p. 150s; A. LINDEMANN, *a.c.*, 302-303. Um conspecto das hipóteses de crítica literária é oferecido por F. NEIRYNCK, "Marc 16, 1-8. Tradition et rédaction", *ETL* 56 (1980) 56-88; id., "Anateilantos tou héliou (Mc. 16,2)", *ETL* 54 (1978) 70-103, p. 76.

⁶ R. PESCH, *Markusevangelium*, 536, afirma que Mc 16, 1-8 remonta totalmente ao relato pré-marciano da paixão. O evangelista recebeu-o sem modificar absolutamente nada. A integridade e unidade do relato é um pressuposto da análise de E. GUETTGMANN, "Linguistische Analyse von Mk 16, 1-8", em *Linguistica Biblica* 11/12, Bonn 1972, 13-53, e de E. STEGEMANN, *Das Markusevangelium als Ruf in die Nachfolge*, Heidelberg 1974.

⁷ A. Bauer (1912), M. Goguel (1933), J. M. C. Crum (1936), R. Thiel (1938), E. Hirsh (1941), P. Benoit (1960), A. Voegtle (1965), E. Gutwenger (1966), M.-É. Boismard (1972), J. E. Alsup (1975). Cf. F. NEIRYNCK, "Marc 16, 1-8", 56-62.

⁸ J. Wellhausen (1903), atribui o v. 7 a um glosador; mas os numerosos autores que o seguiram vêem aí uma adição do evangelista. Entre os principais, sobressaem: M. Dibelius (1919), H. von Campenhausen (1952), W. Marxsen (1956), W. Schmithals (1979). Cf. F. NEIRYNCK, "Marc 16, 1-8", 62-64.

⁹ U. Wilckens (1963), I. Broer (1968), J. Kremer (1972), entre muitos outros. Cf. F. NEIRYNCK, "Marc 16, 1-8", 68-72; A. LINDEMANN, "Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Mark 16, 1-8", *NTS* 26 (1980) 298-317.

Os limites e os objectivos do presente trabalho não nos permitem análise exaustiva de todas as questões em debate. Abordaremos tão só os aspectos que ainda hoje continuam a fazer parte dos grandes temas da exegese científica e, sobretudo, os que julgamos de maior interesse teológico e pastoral nos diversos quadrantes da leitura bíblica.

A primeira dificuldade que se apresenta ao leitor é a tríplice lista das santas mulheres: no calvário, na sepultura e na manhã do dia de Páscoa.

| Mc 15,40 | Mc 15,47 | Mc 16,1 |
|---|---|--|
| Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, o Menor, e de José | Maria Madalena e Maria de José e Salomé | Maria Madalena, Maria de Tiago, e Salomé |

A lista de Mc 16,1 é diversa da que se encontra no versículo anterior (Mc 15,47), onde as mulheres são referidas como testemunhas da sepultura de Jesus. Este dado deve ser primitivo, pois não se vê a razão por que Marcos houvesse de mencionar apenas duas mulheres (Maria Madalena e Maria de José) se a tradição transmitisse os três nomes do relato da descoberta do túmulo vazio (Maria Madalena, Maria de Tiago, e Salomé). Aliás, é diferente nas duas passagens o nome da segunda mulher (Maria de José/Maria de Tiago). Por isso, a lista de Mc 16,1 apresenta-se como secundária em relação à de Mc 15,4¹⁰. O mesmo se diga da lista de Mc 15,40, que deve ser considerada secundária. De facto, apresenta-se como expansão da perícopa anterior (Mc 15,33-39), resultando os nomes aí mencionados da junção de Mc 15,47 e Mc 16,1: o nome da segunda mulher (Maria, mãe de Tiago, o Menor, e de José), provém da informação de Mc 16,1 (Maria de Tiago) e de Mc 15,47 (Maria de José). Para maior precisão, o redactor acrescentou as palavras: “o Menor” e “mãe”. A lista de Mc 15,40 resulta, pois, da combinação dos elementos das duas restantes (Mc 15,47 e Mc 16,1), as quais deverão ser atribuídas à tradição recebida por Marcos.

A junção das duas listas em versículos sucessivos, com função aparentemente supérflua, explica-se apenas na hipótese de os relatos da

¹⁰ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 442; I. BROER, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, Muenchen 1972, 135; H. PAULSEN, *a.c.*, 162-163. Mesmo R. PESCH, *Markusevangelium II* – vigoroso defensor do carácter tradicional de todo o relato – admite neste ponto como plausível que a lista de Mc 16,1 seja secundária (p. 386), devido à actividade redactorial do evangelista (p. 379-380).

paixão e do túmulo vazio terem sido primitivamente independentes, cada qual portador de uma lista das santas mulheres ¹¹. O evangelista — ou o redactor que o precedeu — associou as suas tradições e manteve as respectivas listas, pela antiguidade e respeito que lhe mereciam ¹².

Não parece, pois, provável que o relato da descoberta do túmulo vazio (Mc 16,1-8) tenha constituído desde o início uma unidade literária conexas com a narração da sepultura de Jesus (Mc 15,42-47). Como verificámos no capítulo precedente, o enunciado catequético tradicional de 1 Cor 15,3b-5, ao enumerar os acontecimentos pascais — morte, sepultura, ressurreição e aparições —, não alude ao túmulo vazio ¹³. Além disso, as referências ao túmulo e as determinações temporais das duas unidades (Mc 15,42-47; 16,1-8) não sugerem uma sequência lógica, e portanto primitiva. A repetida menção do “túmulo” (*mnèmeion*) no contexto dos acontecimentos da manhã do dia de Páscoa (Mc 16,2.3.5.8), bem como a dúplice informação relativa ao dia — v. 1: “tendo passado o sábado”; v. 2: “no primeiro dia da semana” —, apresentam-se em nítida concorrência com os dados sobre a sepultura (Mc 15,42-47). Estes, por outro lado, não exigem necessariamente uma sequência, mas compreendem-se sem qualquer esclarecimento complementar ¹⁴. Em favor da actividade redaccional de Marcos na perícopa está o facto de esta condizer estilis-

¹¹ Esta é a interpretação de grande parte dos exegetas. Cf. R. BULTMANN, *o.c.*, 308; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tuebingen 1961, 191; L. SCHENKE, *o.c.*, 19-29; I. BROER, *o.c.*, 87 ss; W. SCHENK, *Der Passionsbericht nach Markus*, Guetersloh 1974, 259; H. PAULSEN, *a.c.*, 148. Diversa é a opinião de E. GUETTGEMANNS, *a.c.*, 20, para quem “não só a redundância, mas também a diferença de Mc 16,1 em relação a Mc 15,47 constituem elemento suficiente para se postular a hipótese de a forma actual do texto ter percorrido na história diversos estádios”.

¹² Afirma H. PAULSEN, *a.c.*, 148: “A renovada e diferenciada menção dos nomes das mulheres leva-nos a reconhecer em Mc 16,1 um estádio antigo da tradição textual”.

¹³ Alguns autores defendem que o texto de 1 Cor 15,3b-5 testemunha em favor do túmulo vazio. É o caso de W. L. CRAIG, “The Historicity of the Empty Tomb of Jesus”, *NTS* 31 (1985) 39-67, pp. 39-50. Todavia, os argumentos aduzidos carecem de consistência, em virtude da insuficiente análise do enunciado antigo. Já em 1970, J. SCHMITT, “Le ‘milieu’ littéraire de la ‘Tradition’ citée dans 1 Cor., XV, 3b-5”, 183, respondia a E. Dahnis e a K. Schubert que nesta fórmula “encontramos, relativamente ao túmulo vazio, uma preterição (isto é, a ausência de uma valorização)”. Não poucos exegetas aceitam, como dado de facto que a partir das cartas paulinas não se pode presumir que o Apóstolo tenha conhecido a tradição da descoberta do túmulo vazio. Cf. K. LEHMANN, *o.c.*, 80; A. VOEGTLE-R. PESCH, *o.c.*, 86; L. OBERLINNER, “Die Verkuendigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab”, *ZNW* 73 (1982) 159-182, p.163-168.

¹⁴ Cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 18.

ticamente com o restante evangelho ¹⁵. Tais indícios levam-nos a concluir que o relato de Mc 16,1-8 constituiu de início uma unidade autónoma, mais tarde expandida e integrada no conjunto de que hoje faz parte. O carácter redaccional de estilo marciano e a repetição de informações já dadas no contexto da sepultura, fazem-nos supor que tenha sido o próprio autor do evangelho a encadear esta perícopa no bloco tradicional da paixão de Jesus ¹⁶.

B – Visita das mulheres ao Túmulo (vv.1-4)

A análise exegética dos elementos redaccionais de Mc 16,1-8 conta com duas teses diametralmente opostas: para uns, tudo é tradição ¹⁷; para outros, toda a perícopa pertence à redacção ¹⁸. Há, todavia, uma posição intermédia: a daqueles que vêem breves intervenções do evangelista nos dados temporais dos vv.1-2 e lhe atribuem a totalidade dos vv. 3-4.7.8b ¹⁹.

A acção descrita nos vv. 1-4, pressupondo no narrador interesse, porventura apologetico, em registar a visita das mulheres ao túmulo logo a seguir ao repouso sabático, justifica aquela visita tão apressada. A intenção de ungir o corpo de Jesus, ao nascer do Sol, isto é, tão cedo quanto possível, dá o sentido da visita.

1. *Intenção das mulheres* (v.1)

A informação de Marcos, seguido por Lucas (24,1) – mas não por Mateus (28,1), que refere a visita apenas como acto de piedade, nem por

¹⁵ Cf. B. RIGAUX, *o.c.*, 118s; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 179.

¹⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 179; J. CABA, *o.c.*, 121-122.

¹⁷ Cf. R. PESCH, *Markusevangelium* II, 520.

¹⁸ Entre outros, V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, London 1966, 602-3; N. O. HAMILTON, “Resurrection Tradition and the Composition of Mark”, *JBL* 84 (1965) 415-421, p. 419; J. D. CROSSAN, “Empty Tomb and Absent Lord (Mark 16, 1-8)”, em W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark*, Philadelphia 1976, 135-152; J. KREMER, *Die Osterevangelien*, Stuttgart 1977, 45-49; J. KAHMANN, “‘Il est ressuscité, le crucifié’. Marc 16, 6a et sa place dans l’évangile de Marc”, em M. Benzerath e outros (ed.), *La Pâque du Christ, mystère de salut*, Mél. P. F. X. Durrwell, Paris 1982, 121-130, p.123, n.9.

¹⁹ Cf. M. E. BOISMARD, *Synopse II*, 441s; D. DORMEYER, *Die Passion Jesu*, Muenster 1974, 221-235; J. GNILKA, *Markus* II, 338; J. SCHMITT, *DBS* 10, 533.

João (20,1), para quem a unção se realizou no momento da sepultura (Jo 19,40) – apresenta várias dificuldades. Compreende-se mal que as mulheres tenham diferido a unção até ao terceiro dia, quer em razão da possível decomposição do cadáver, quer por daí se deduzir que a unção ainda não tinha sido feita por José de Arimateia²⁰. Mas nada nos obriga a supor que a sepultura de Jesus não tenha sido definitiva. Pelo contrário, a referência à compra do “lençol” (Mc 15,46) e o motivo da pedra (Mc 16,3) sugerem que a sepultura foi feita com as devidas honras e teve carácter definitivo²¹. De resto, as leis judaicas permitiam a unção e o enterro ao sábado²². Não se pode, pois, concluir que José de Arimateia não tenha tido tempo de ungir o corpo de Jesus. O projecto das santas mulheres no contexto geral do evangelho de Marcos apresenta-se, deste modo, como secundário e pode considerar-se redaccional²³. A interpretação dos factos recebe a seguinte interpretação de L. Schenke: “O redactor extraiu a menção das três mulheres do seu contexto primitivo (Mc 16, 2-8) e colocou-a no início de toda a perícopa, na sua transição redaccional (Mc 16,1). Uma vez que a tradição primitiva oferecia no v. 2 uma indicação de tempo que fixava para domingo de madrugada a visita das mulheres ao túmulo, o redactor viu-se obrigado a situar a compra dos aromas na véspera, à tarde, logo após o fim do sábado. O redactor não encarou de modo algum a possibilidade de as mulheres terem podido ungir o corpo imediatamente a seguir à compra dos aromas, isto é, na própria tarde de sábado. Estava em presença de uma tradição que relatava a visita de três mulheres ao túmulo no domingo de manhã. O que lhe interessava era ligar esta tradição a Mc 15,42-47 e encontrar motivo para a visita das mulheres. Foi por isso que ele escolheu o motivo da unção. Dado que o leitor cristão estava já ao corrente da ressurreição do crucificado, este motivo oferecia, além disso, a vantagem de introduzir um elemento dramático e de aumentar a tensão da narrativa. O projecto da unção das mulheres não deve, pois, ser compreendido como histórico”²⁴. A

²⁰ Cf. R. PESCH, *Markusevangelium* II, 529; B. RIGAUX, *o.c.*, 191.

²¹ Cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 32-38; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 153-154; J. DELORME, “Résurrection et tombeau de Jésus: Marc 16, 18 dans la tradition évangélique”, em P. de Surgy e outros (ed.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 105-151; A. LINDEMANN, *o.c.*, 303.

²² Cf. *Mishna, Shabbath* 23, 5.

²³ Esta interpretação é perfilhada por numerosos autores. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 154; L. SCHENKE, *o.c.*, 37-38. Por seu lado, B. RIGAUX, *o.c.*, 189-192, defende como primitiva a intenção do embalsamento.

²⁴ L. SCHENKE, *o.c.*, 37-38.

tradição original talvez apresentasse as mulheres com a intenção de irem “ver” o túmulo ou “lamentar-se” sobre Jesus ²⁵. Na perspectiva do redactor, o motivo da unção deve ser interpretado à luz do relato de Mc 14,3-9. Enquanto a unção de Betânia antecipa a preparação do corpo de Jesus para a sepultura (Mc 14,8), o dado relativo à intenção das mulheres introduz a história da ressurreição ²⁶.

2. *As duas informações cronológicas (v.2)*

A dupla anotação cronológica de Mc 16,2 tem constituído objecto de aturada investigação na história da exegese ²⁷. A seguir à informação de que as mulheres no fim do sábado compraram aromas para ungirem o corpo de Jesus, Marcos acrescenta: “De madrugada (*lian prôï*), no primeiro dia da semana, foram ao túmulo, ao nascer do sol (*anateilantos tou héliou*)” (Mc 16,2). A sobreposição das duas indicações temporais não representa uma redundância, pois que com dificuldade se podem conciliar entre si. A expressão “de madrugada” indica-nos as três ou quatro horas da manhã, enquanto a segunda indicação, “ao nascer do sol”, nos aponta qualquer momento depois das seis. A crítica literária costuma considerar como secundária — enquanto concretização do momento vagamente determinado na primeira expressão — a informação relativa “ao nascer do sol”. Marcos utiliza com frequência expressões duplas, precisando com a segunda o carácter mais indeterminado da primeira (cf. Mc 1,32.35; 4,35; 10,30; 13,24; 14,12.30.43; 15,42) ²⁸. A exegese recente, porém, considera o primeiro dado, isto é, “de madrugada” (*lian prôï*), como redaccional ²⁹.

As duas determinações temporais não só estão em desacordo no mesmo versículo de Marcos, mas também se não conciliam com os dados de João (20,1), onde se lê: “estando ainda muito escuro” (*prôï skotias eti ousès*), nem com os de Lucas (24,1), que usa a locução “muito cedo”

²⁵ Cf. P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris 1966, 277; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 154.

²⁶ Cf. J. GNILKA, *Markus II*, 340-341.

²⁷ Cf. F. NEIRYNCK, “*Anateilantos tou heliou*” (Mc 16,2), *ETL* 54 (1978) 70-118; id., “Marc 16, 1-8”, *ETL* 61 (1980) 56-88, p.56.

²⁸ Cf. F. NEIRYNCK, “Les expressions doubles chez Marc et le problème synoptique”, *ETL* 59 (1983) 303-330.

²⁹ Cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 59-65; D. DORMEYER, *o.c.*, 222; F. NEIRYNCK, “*Anateilantos tou héliou* (Mc 16, 2)”, 82-83.

(*orthrou batheôs*). A solução harmonizante mais comum distingue dois momentos na viagem das mulheres: elas *partem* de casa muito cedo, antes da aurora, e *chegam* ao túmulo “ao nascer do sol”. Esta explicação foi a *vulgaris interpretatio* do séc. XVI³⁰. B. Rigaux julga-a como “a pior” das hipóteses³¹. A história da exegese conhece as mais variadas e engenhosas tentativas de interpretação, até se chegar à solução que considera a cláusula “ao nascer do sol” como adição secundária³².

O princípio outrora enunciado por J. Jeremias, segundo o qual se trata de uma daquelas expressões dúplices características de Marcos em que o segundo elemento especifica o primeiro³³ continua válido na exegese actual. Esta, porém, no seguimento de L. Schenke, considera adição redaccional de Marcos não a segunda, mas a primeira informação, isto é, a expressão “de madrugada” (*lian prôï*), mais conforme ao estilo do evangelista (cf. Mc 1,32.35; 4,35)³⁴. Haverá, nesse caso, que explicar o significado do elemento tradicional, ou seja, “ao nascer do sol” (*anateilantos tou héliou*). Vários autores vêem nesta informação significado cultural, inserindo-a na tradição exegetica que explica “o primeiro dia da semana” (Mc 16,2) pela celebração litúrgica do domingo, ou pela festa anual da comemoração da ressurreição, que se realizava na manhã do dia de Páscoa, “ao nascer do sol”³⁵. Segundo L. Schenke, o relato de Mc 16, 2.5-6.8a destinava-se não só a fundamentar o culto (*etiologia*), mas também a acompanhá-lo (*anamnese*). Dirigia-se à comunidade em festa, reunida junto ao túmulo de Jesus, no dia de Páscoa, ao nascer do sol, para aí receber a revelação divina, sempre renovada, que o Ressuscitado é o Crucificado. Como as mulheres, a comunidade cristã podia certificar-se da ressurreição do Senhor mediante o sinal do “túmulo vazio”³⁶.

3. Motivo da pedra (vv. 3-4)

Durante a viagem, as santas mulheres interrogavam-se: “Quem nos rolará a pedra da entrada do túmulo? E levantando os olhos, viram que a pedra já tinha sido removida. Ora, a pedra era muito grande!”

³⁰ Cf. F. NEIRYNK, “*Anateilantos tou héliou* (Mc 16, 2)”, 81, n.61.

³¹ B. RIGAUX, *o.c.*, 190.

³³ Cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, 11-12.

³⁴ Cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 59-65.

³⁵ Cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 87-93; F. NEIRYNCK, “*Anateilantos tou héliou* (Mc 16, 2)”, 91-94.

³⁶ L. SCHENKE, *o.c.*, 93.

É estranho que as mulheres não se tenham apercebido da dificuldade de remover a pedra senão quando já iam a caminho. Aliás, só no v. 4b se diz que a pedra era muito grande. O v. 3 não tem sentido senão em função do v. 1: o rolamento da pedra só se justifica pela intenção das mulheres — ungir o corpo de Jesus. Sendo redaccional o motivo da unção — como parece — também o tema da pedra deverá ser atribuído ao último redactor do evangelho. A análise literária confirma esta conclusão³⁷. A observação do v.4b a propósito da pedra, que “era muito grande”, está ligada à preocupação das mulheres expressa no v.3: “Quem nos rolará a pedra da entrada do túmulo?” Por isso, também o v. 4 deverá ser considerado como redaccional³⁸.

Apesar do carácter secundário dos vv.3-4, devemos reconhecer que o motivo da pedra exerceu função importante na tradição primitiva (cf. Jo 20,1)³⁹. Em si mesma, a pedra representa um impedimento, quer para a entrada dos vivos quer para a saída dos mortos. A pedra rolada, pelo contrário, aparece como possibilidade de se entrar no túmulo e verificar que ele está vazio. Tal motivo é referido, não para suscitar a admiração, mas enquanto sinal, que provoca a abertura para a fé na ressurreição de Jesus. Esta função da pedra pode ser considerada como *apologética*. Em relação ao cadáver, encerrado no túmulo, a sua remoção assume carácter *epifânico*, como nos atesta o relato de Mateus sobre a morte de Jesus: “Abriram-se os túmulos e muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram” (Mt 27,52). Rolada a pedra, deixa a morte de exercer qualquer domínio sobre o homem, vencida que foi pela vida⁴⁰.

C – A n g e l o f a n i a (vv.5-7)

As mulheres entram no túmulo e, deparando com um jovem sentado à direita, vestido com uma túnica branca, ficam atemorizadas. Depois de

³⁷ Cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 40-43; M.-É. BOISMARD, *Synopse* II, 442.

³⁸ Cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 38-44; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 154-156; J. SCHMITT, *DBS* 10, 533. Diversa é a análise de E. GUTWENGER, *a.c.*, 274, que vê uma “ligação harmoniosa” do v. 4 com o v. 2. Por seu lado, J. GNILKA, *Markus* II, 338-341, retém como tradicionais os vv. 3-4, interpretando a grande dificuldade das mulheres, expressa no v. 3 e simbolizada na dimensão da pedra (v. 4), como preparação da grandeza do acontecimento que se segue.

³⁹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 154-156.

⁴⁰ Cf. D. DORMEYER, *o.c.*, 230; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 155-156; GNILKA, *Markus* II, 341.

as tranquilizar, a visão celestial anuncia-lhes a ressurreição de Jesus e confia-lhes uma mensagem para transmitirem aos discípulos e a Pedro (Mc 16,5-7). A crítica hesita em classificar o mandato conferido às mulheres (v.7) como elemento tradicional, mas é quase unânime em aceitar o anúncio pascal (vv. 5-6) como primitivo ⁴¹.

Certos autores, apesar de defenderem a existência de um relato arcaico sem angelofania ⁴², retêm que a aparição angélica foi aí introduzida em fase pré-marciana. Outros chegam mesmo a dar à totalidade da tradição do túmulo vazio explicações estritamente redacionais ⁴³. Do lado oposto, situam-se exegetas – como por exemplo R. Pesch, céptico perante as soluções da crítica literária – que se recusam a aceitar qualquer corte no relato de Mc 16,1-8 ⁴⁴.

Dificuldades maiores são as que se prendem com a origem do mandato conferido pela visão angélica às mulheres (v.7). A reacção destas – que respondem com o silêncio (v.8b) – apresenta-se como desobediência formal. A crítica literária oscila entre duas possíveis soluções: o reconhecimento do v. 7 como dado tradicional, fazendo parte do esquema da angelofania ⁴⁵, e a sua atribuição ao evangelista, a quem igualmente se deve a promessa anterior: “Depois de eu ressurgir, preceder-vos-ei na

⁴¹ Cf. F. NEIRYNCK, “Marc 16, 1-8”, 72.

⁴² Esta tese foi defendida outrora por A. Bauer (1912), M. Goguel (1933), J. M. C. Crum (1936), R. Thiel (1938) e, sobretudo, E. Hirsch (1941). Cf. F. NEIRYNCK, “Marc 16, 1-8”, 57-58. Mais recentemente, A. VOEGTLE, “Literarische Gattungen und Formen. Die Evangelien”, *Anzeiger fuer die katholische Geistlichkeit*, 74 (1965) 2-3; M. É. BOISMARD, *Synopse II*, 442; W. SCHENK, *o.c.*, 259-271. A crítica ao relato primitivo sem angelofania foi feita por L. SCHENKE, *o.c.*, 65-73, por J. DELORME, “Résurrection et tombeau de Jésus: Mc 16, 1-8 dans la tradition évangélique”, em P. de Surgy, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 105-151, p.138; e ainda por X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 161, 224. Observe-se que A. VOEGTLE, em A. Voegtle - R. Pesch (ed.), *Wie kam es zum Osterglauben?*, Duesseldorf 1975, 94, aceitou as críticas que lhe foram movidas e reconheceu “o anúncio do anjo como conteúdo central da narração”.

⁴³ É a tese de N. O. HAMILTON, *a.c.*, 415-421; J. D. CROSSAN, *a.c.*, 135. 145-152; M. GOULDER, “The Empty Tomb” *Theol* 79 (1976) 206-214.

⁴⁴ Cf. R. PESCH, *Markusevangelium II*, 7.10.

⁴⁵ Para D. DORMEYER, *o.c.*, 226, a entrega da mensagem faz parte do esquema normal da angelofania, que comporta seis elementos: 1. aparição do anjo; 2. o medo; 3. a mensagem; 4. a objecção; 5. o sinal confirmador; 6. a verificação do sinal. Por tal motivo, o v. 7 não pode ser considerado adição secundária. R. PESCH, *Markusevangelium II*, 522, reconhece em Mc 16, 5-8 a forma literária (*Gattung*) angelofânica com os motivos da entrega (*Auftrag*) e do sinal confirmador (*beglaubigendes Zeichen*) no v. 7. A. LINDEMANN, *a.c.*, 306-307, entende que a explicação mais fácil do v. 7 é aquela que o atribui à tradição anterior a Marcos.

Galileia” (Mc 14,28) ⁴⁶. A segunda hipótese recomenda-se, não tanto pelo facto de a sua supressão dar lugar a uma sequência lógica entre os vv. 6-7 ⁴⁷ — dado que o motivo do silêncio das mulheres no v.8b é em geral tido como redaccional ⁴⁸ — mas mais por retomar o *logion* de Mc 14,28, considerado como inserção redaccional. Recomenda-se ainda em razão da presença do verbo “preceder” (*proagein*), que em referência à relação de Jesus com os seus discípulos denota o estilo de Marcos (cf. Mc 10,32; 14,28). A tradição original concluiria, pois, com o anúncio da ressurreição e a defesa do justo sofredor, seguindo-se a reacção do grande medo, como acontece no Antigo Testamento em relatos de encontros com Deus ou o seu anjo. Já nos vv. 5b e 6a se menciona a estupefacção das mulheres. Agora, a tremer e possuídas pelo terror, elas fogem do lugar em que se viram confrontadas com o mensageiro-divino ⁴⁹.

1. *O jovem mensageiro* (v. 5)

Marcos apresenta o mensageiro de modo diferente dos restantes evangelistas. Mateus fala do “anjo do Senhor” (28,2), sentado sobre a pedra, que convida as mulheres a entrarem no túmulo; Lucas afirma que

⁴⁶ O primeiro a propor esta hipótese foi Wellhausen, em 1903, seguido posteriormente por numerosos autores, entre os quais sobressaem: W. Bousset (1913), E. Meyer (1921), R. Bultmann (1921), J. M. Creed (1930), W. Marxsen (1959), U. Wilckens (1963), I. Broer (1968), L. Schenke (1969), E. Linnemann (1969), W. Schmithals (1972), D. Dormeyer (1974), J. Kremer (1977), J. Gnilka (1979), H. Paulsen (1980), A. T. Lincoln (1989). Um conspecto geral da problemática até 1980 é-nos fornecido por F. NEIRYNCK, “Marc 16, 1-8”, 62-72.

⁴⁷ Argumento aduzido por R. H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, London 1971, 53; J. E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*, Stuttgart 1975, 91-94.

⁴⁸ Cf. U. WILCKENS, “Der Ursprung der Ueberlieferung der Erscheinungen”, 78, n. 60; L. SCHENKE, *o.c.*, 48-54; E. J. PRYKE, *Redaction Style in the Marcan Gospel*, Cambridge 1978, 23.44-45, com listagem dos autores que perfilham este mesmo ponto de vista; J. GNILKA, *Markus II*, 338-339; H. PAULSEN, *o.c.*, 152; A. T. LINCOLN, *o.c.*, 296.

⁴⁹ Estas características fazem parte do esquema apocalíptico, retomando de Dan 10, 7. Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 442; A. T. LINCOLN, *o.c.*, 296. J. KREMER, *Die Osterevangelien*, 44, vê na pericopa uma espécie de Haggada. Entretanto, muitos autores classificam-na no género literário das angelofanias do Antigo Testamento (cf. Num 22, 31-35; Gen 22, 11-13; Lc 1, 11-20. 26-38). Cf. D. DORMEYER, *o.c.*, 229s. J. GNILKA, *Markus II*, 339-340, reconhecendo embora que a ressurreição se apresenta como acontecimento tipicamente apocalíptico, julga que a pericopa, ao testemunhar a revelação de Deus, não deve ser interpretada primariamente em perspectiva apocalíptica.

as mulheres, depois de terem entrado, depararam com “dois homens”, que se postaram diante delas (24,4); João atesta que Maria Madalena, inclinando-se para o interior do sepulcro, viu “dois anjos” sentados, um à cabeceira e outro aos pés (Jo 20,11). Marcos refere apenas a figura de um “jovem (*neaniskos*), sentado à direita, vestido com uma túnica branca” (16,5). A direita designa o lugar mais digno, promissor de felicidade. O jovem é descrito como criatura celestial.

Os comentadores repetiam, outrora, a explicação de E. Klostermann — segundo a qual o jovem representa uma criatura ultraterrena, ou seja, simplesmente um anjo⁵⁰ — e a interpretação mais específica de R. Bultmann, para quem se trata do “anjo intérprete”⁵¹. Reconheciam, no entanto, que a linguagem de Marcos levanta dificuldades, uma vez que o termo utilizado não era *angelos*, mas *neaniskos*, como no episódio da fuga do jovem no momento da prisão de Jesus (Mc 14,51-52). Por isso, nestes últimos anos, a misteriosa figura do jovem anónimo constituiu objecto, primeiro de uma interpretação cristológica, depois da interpretação baptismal. Alguns exegetas vêem no jovem a representação simbólica, quer do próprio Cristo ressuscitado, quer do cristão, associado pelo baptismo à ressurreição⁵².

Em favor da leitura cristológica fazem-se valer certos traços comuns ao jovem mencionado na cena do Getsémani (Mc 14,51-52) e a Cristo: prisão (vv. 44.46.51), lençol (v.51-52; cf. 15,46), abandono do lençol (v. 52; cf. Jo 20,5-7), e os temas da fuga e da nudez (v. 50-52), correspondendo ao despojamento total pelo qual havia de passar Jesus. Todos estes dados convidam a reconhecer no jovem de Mc 14,51-52 um símbolo de Cristo e naquilo que lhe acontece “uma espécie de prefiguração enigmática da sorte de Jesus”⁵³.

⁵⁰ E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, Tuebingen 1971, 153.

⁵¹ Cf. R. BULTMANN, *o.c.*, 311.314.

⁵² Cf. F. NEIRYNCK, “La fuite du jeune homme en Mc 14, 51-52”, 43-66; M. GOURGUES, “A propos du symbolisme christologique et baptismal de Marc 16, 5” *NTS* 27 (1981) 672-678; E. L. SCHNELLBAECHER, “Das Raetzel des *neaniskos* bei Markus”, *ZNW* 73 (1982) 127-135.

⁵³ A. VANHOYE, “La fuite du jeune homme nu (Mc 14, 51-52)”, *Bib* 52 (1971) 401-406; cf. J. KNOX, “A Note on Mark 14, 51-52”, em S. E. Johnson (ed.), *The Joy of Study*, New York 1951, 27-30; P. MOURLON BEERNAERT, “Structure littéraire et lecture théologique de Marc 14, 17-52”, em M. Sabbe (ed.), *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, Leuven-Gembloux 1974, 365-409, p. 258. A interpretação cristológica começa com A. Farrer (1948) e J. Knox (1951), tendo sido depois retomada

Em 1973, R. Scroggs e K. L. Groff, fazendo notar a incapacidade das explicações correntes para traduzir o sentido do episódio de Mc 14, 51-52, avançaram com nova hipótese: a interpretação baptismal⁵⁴. Só o simbolismo do baptismo pode explicar tanto a cena de Mc 16,5 – onde o jovem, vestido de branco, sentado à direita, representa Cristo, sem se identificar com ele –, como a passagem de 14,51-52 para 16,5, com a mudança das vestes: do “lençol” e “nu” (14,51-52) para a “túnica branca” (16,5). Além disso, tal análise dá sentido à ligação entre o “lençol” abandonado pelo jovem no Getsémani e o “lençol” que envolveu o corpo de Cristo (15,46): não é o baptizado que morre para si próprio, mas é Cristo que morre por ele⁵⁵. Nesta perspectiva, o jovem de Mc 16,5 torna-se símbolo do crente, associado à ressurreição de Cristo mediante o baptismo. A túnica branca e a sessão à direita evocam, respectivamente, a veste do baptizado e a sua condição nova (cf. Col 2,11-12; 3, 1-3; Ef 2,4-6)⁵⁶.

A interpretação do simbolismo baptismal tem merecido pouca adesão dos exegetas⁵⁷. A principal dificuldade apontada é a de que não é possível demonstrar que o rito da veste baptismal, atestado a partir da segunda metade do séc. II, existisse já na época do Novo Testamento⁵⁸. Quanto ao simbolismo cristológico, as objecções não têm faltado, embora pareçam menos consistentes. Diz-se que o paralelismo entre o jovem que abandona o lençol, fugindo no momento da adversidade, e Cristo, que sai vitoriosamente do túmulo, não se apoia em nenhum dado explícito de Marcos⁵⁹. É difícil, porém, negar alguma identidade entre o

por S. E. Johnson (1960), F. W. Beare (1962), H. Waetjen (1965), A. Vanhoye (1971), M.-É. Boismard (1972), P. Murlon Beernaert (1974), K. E. Dewey e W. H. Kelber (1976). Cf. F. NEIRYNCK, “La fuite du jeune homme en Marc 14, 51-52”, 47-48.

⁵⁴ R. SCROGGS and K. I. GROFF, “Baptism in Mark. Dying and Rising with Christ”, *JBL* 92 (1973) 531-542.

⁵⁵ R. SCROGGS and K. I. GROFF, *a.c.*, 542.

⁵⁶ R. SCROGGS and K. I. GROFF, *a.c.*, 543. Aderiram a esta interpretação, entre outros, J. D. CROSSAN, *a.c.*, 135-152; B. STANDAERT, *L'évangile selon Marc*, Bruges 1978, 153-168.

⁵⁷ Entre os críticos deste sentido, salientamos: J. GNILKA, *Markus II*, 342; F. NEIRYNCK, “La fuite du jeune homme en Mc 14, 51-52”, 59-66; M. GOURGUES, *a.c.*, 674-677.

⁵⁸ Cf. M. GOURGUES, *a.c.*, 675.

⁵⁹ J. KNOX, *a.c.*, 29; A. VANHOYE, *a.c.*, 406, n. 2; F. NEIRYNCK, *a.c.*, 60; H. FLEDERMANN, “The Flight of the Naked Young Man (Mark 14, 51-52)”, *CBQ* 41 (1979) 412-418, p. 417; M. GOURGUES, *a.c.*, 675.

“jovem” (*neaniskos*) que as mulheres vêem dentro do sepulcro, “vestido” (*peribeblēmenon*) com uma túnica branca e o “jovem” (*neanikos*) do Getsémani, “vestido” (*peribeblēmenon*) com um lençol. Efectivamente, são estes os únicos textos do Novo Testamento onde se lêem as duas palavras: “jovem” (*neaniskos*) e “vestido” (*peribeblēmenos*). Em ambos os casos o jovem aparece inesperado, anónimo, envolvido em misterioso enigma ⁶⁰. A redacção de Marcos situa estes episódios em relação com os dois principais acontecimentos do Evangelho: *paixão e ressurreição*. Em razão das circunstâncias, tal facto não pode deixar de ser intencional.

A origem dos motivos elaborados pelo evangelista pode encontrar-se nas profecias. O aspecto da fuga lê-se no julgamento das nações de Amós: “E o mais corajoso entre os heróis fugirá nu, naquele dia” (2,16). A exegese debateu, desde o séc. XIX, a influência de Am 2,16 sobre o texto de Marcos ⁶¹. A fuga do jovem faz parte do tema da fuga dos discípulos (Mc 14,50) ⁶². No contexto da paixão-ressurreição, o jovem ilustra estes dois aspectos centrais do evangelho à luz de Isaías, onde se lê: “Mesmo os jovens se cansam e se fatigam, até os adolescentes robustos podem vacilar; mas aqueles que confiam no Senhor renovam as suas forças, têm asas como a águia, correm e não se fatigam, caminham e não se cansam” (Is 40,30-31) ⁶³.

Elemento fundamental para exprimir a transformação da antiga para a nova situação é a veste utilizada pelo jovem. No Getsémani (Mc 14,51), o discípulo anónimo estava vestido para a morte, apenas com um “lençol” (*sindôn*), como aquele em que José de Arimateia envolveu o corpo de Jesus (Mc 15,46). No sepulcro, porém, endossa o vestido que convém à nova ocasião da ressurreição: uma “veste branca” (*stolèn leukèn* – Mc 16,5; cf. Apoc 7,9.13.14). A figura que fracassou abissalmente em face da morte, aparece agora renovada, mensageira da ressurreição ⁶⁴. O tema central do contraste assume uma dimensão eclesiológica: o jovem representa o discípulo de Jesus, que passa pela angústia até chegar à glória, seguindo o caminho do Mestre. Tendo vacilado e

⁶⁰ Cf. N. O. HAMILTON, *a.c.*, 417; E. L. SCHNELLBAECHER, 129.

⁶¹ Cf. F. NEIRYNCK, “La fuite du jeune homme en Mc 14, 51-52”, 57-59. 65-66.

⁶² Cf. G. SCHNEIDER, “Die Verhaftung Jesu. Traditionsgeschichte von Mk 14, 43-52”, *ZNW* 63 (1972) 188-209, p. 205-206.

⁶³ Cf. E. L. SCHNELLBAECHER, *a.c.*, 132-135.

⁶⁴ Cf. A. T. LINCOLN, *a.c.*, 293.

fugido no momento da provação, aparece de novo, na manhã do dia de Páscoa, totalmente transformado, com o aspecto de um anjo, a proclamar no túmulo o anúncio pascal.

A representação de homens como anjos, e vice-versa, é frequente na literatura contemporânea do Novo Testamento (cf. Fl. José, AntJud 5, 279; 2 Mac 3,26.33.34; Tob 5,9; Act 1,10; 10,30)⁶⁵. A “túnica branca” (*stolè leukè*) simboliza a vitória de Cristo sobre a morte, como em Apoc 6,11 e sobretudo Apoc 7,9, onde dos mártires vitoriosos se diz que estão “revestidos com túnicas brancas” (*peribèblèmenous stolas lenkas*), como em Mc 16,5⁶⁶. O jovem aparece assim na função do anjo revelador de Deus, que proclama a mensagem pascal.

2. *Querigma pascal* (v. 6)

O tema do anjo mensageiro (*angelus interpres*) tende a sublinhar, não apenas o acontecimento pascal, mas a autenticidade divina do mesmo, o seu sentido teológico e a conformidade com o plano de salvação. Com efeito, o seu anúncio reproduz, ponto por ponto, o vocabulário e as formas da mensagem apostólica. Repare-se na antítese morte-vida, nos verbos “foi crucificado” (*estaurothè* – cf. 1 Cor 1,23; 2,2; Gal 3,1) e “ressuscitou” (*ègerthè* – cf. Rom 4,25; 6,4), no sujeito “Jesus o Nazareno” (cf. Mc 1,24; 10,47; 14,67; Lc 4,34; 24,19) ou “o Nazareu” (cf. Mt 2,23; 26,71; Lc 18,37; Jo 18,5.7; 19,19; Act 2,22; etc.) e, finalmente, na promessa das aparições na Galileia. Estas correspondem às cristofanias dos restantes evangelhos, cujo objecto fundamental é o testemunho apostólico, essencial a todo o discurso missionário⁶⁷. Marcos elaborou os elementos tradicionais em construção quiástica, com base na antítese morte-ressurreição:

| | |
|---------------|--------------------------------|
| Vós procurais | Jesus de Nazaré, o crucificado |
| Ressuscitou | Não está aqui |

Mediante esta estrutura literária o evangelista acentua a identidade daquele que, embora sendo o Crucificado, vive na condição de ressuscitado. A compreensão total de Jesus engloba a sua vida terrena, a paixão

⁶⁵ Cf. J. GNILKA, *Markus* II, 342.

⁶⁶ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse* II, 442.

⁶⁷ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 534.

e a ressurreição⁶⁸. As palavras do jovem seguem a estrutura de uma confissão de fé cristã: “Jesus de Nazaré, o Crucificado, ressuscitou”. Isto significa, por um lado, que o “credo” é apresentado como revelação: não se fica a dever à imaginação religiosa das mulheres junto ao túmulo, mas à mensagem vinda do exterior⁶⁹; por outro lado, que a mensagem, apresentada como está, formula aquilo que hão-de confessar os cristãos de todos os tempos.

As palavras do jovem constituem a parte central do relato e com elas o evangelho atinge o seu ponto mais alto, que coincide com o final da obra de Marcos⁷⁰.

A expressão “Não vos espanteis”, após a reacção de medo das mulheres, faz parte do esquema apocalíptico do relato epifânico da tradição pré-marciana. As palavras “Vós procurais” não contradizem a intenção das mulheres, referida no v. 1, de ungirem o corpo de Jesus, nem indiciam que elas julgavam encontrar lá Jesus. Com os termos “Nazareno” e “Crucificado” sintetiza-se o destino terreno de Jesus.

Fora do evangelho de Marcos, a proveniência de Jesus da cidade de Nazaré é expressa mediante o termo “Nazareu” (*nazôraios*), enquanto Marcos emprega a expressão “Nazareno” (*nazarènos*). É de supor, por conseguinte, que no presente texto a palavra “Nazareno” se deva à redacção do evangelista⁷¹. O verbo “crucificar” (*stauroun*), referido à morte de Jesus, pertence à linguagem característica dos Actos dos Apóstolos (2,36; 4,10). A sua utilização em Mc 16,6 não pode deixar de ter um sentido muito específico. De facto, a crucifixão não é aqui apresentada como acto passado, com a eventual menção dos actores — o que acontece nos Actos —, mas como título de Jesus, chamado “o Crucificado” (*estaurômenos*). Este nome tem o sentido de uma distinção cristológica (cf. 1 Cor 1,23; 2,2; Gal 3,1) que, no presente texto — sobretudo em razão da antítese com o termo “ressuscitou” — se apresenta como fórmula de fé: confessa-se a fé no Crucificado como no Ressuscitado⁷². Segundo as regras da gramática grega, o particípio passado passivo designa a acção

⁶⁸ Cf. J. KREMER, *Die Osterevangelien*, 38; J. GNILKA, *Markus II*, 343; J. KAHMANN, *a.c.*, 128.

⁶⁹ Cf. R. PESCH, *Markusevangelium II*, 533; A. LINDEMANN, *a.c.*, 304.

⁷⁰ Cf. J. DELORME, *a.c.*, 110-111.

⁷¹ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 442; J. KAHMANN, *a.c.*, 123; E. L. BODE, *o.c.*, 28, n. 2.

⁷² Cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 73-74.

realizada no passado que continua no presente ⁷³. Por isso, esta designação aparece como título que qualifica aquele que agora é o vivente. Jesus permanece “o Crucificado” na pregação e na liturgia da Igreja ⁷⁴. A ausência deste sentido nos restantes evangelhos leva-nos a supor que o título se fique a dever ao próprio evangelista ⁷⁵.

A estrutura antitética, que opõe crucifixão e ressurreição, o vocabulário (*stauroun – egeirein*) e o próprio título “Jesus Nazareno”, conduzem-nos à linguagem querigmática dos Actos. No discurso diante do Sinédrio, perante os chefes do povo e os anciãos, Pedro explica do seguinte modo a cura do aleijado da porta Formosa: “É em nome de Jesus Cristo, o Nazareu, aquele que vós crucificastes, mas a quem Deus ressuscitou dentre os mortos, é em nome dele e de nenhum outro que este homem se encontra curado” (Act 4,10). Estamos certamente perante linguagem tradicional, com origem na comunidade de Jerusalém, que no querigma opunha à acção dos homens a acção de Deus. O jovem é o portador de uma revelação acerca da acção realizada por Deus em Jesus Cristo. Ao apresentarem a mensagem pascal através do ministério angélico, os meios responsáveis pela releitura pré-marciana da tradição pretenderam acentuar a autoridade da palavra apostólica. É o próprio Deus o autor, não só da ressurreição mas também do evangelho.

O passivo teológico *ègerthè* (“ressuscitou”) descreve a acção de Deus e, ao mesmo tempo, estabelece a ligação com as palavras proferidas por Jesus no Getsémani: “Depois de eu ressurgir (*ègerthènai*), preceder-vos-ei na Galileia” (Mc 14,28). A expressão que Marcos utiliza é elemento constante do querigma cristão (cf. 1 Cor 15,4; Act 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30). Mas no presente texto reveste-se da particularidade de estar ligada a uma situação (a visita das mulheres ao túmulo) e a um lugar (o túmulo vazio). Neste contexto, o termo “ressuscitou” (*ègerthè*) constitui o centro à volta do qual se agrupam os restantes motivos: o túmulo vazio e o medo das mulheres. Estes motivos, comparados com o anúncio pascal do v. 6, revestem carácter subsidiário e interpretativo, tendente a objectivar o anúncio da ressurreição ⁷⁷.

⁷³ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *o.c.*, 318, 4; 342; M. ZERWICK, *o.c.*, 285-289.

⁷⁴ Cf. J. SCHNEIDER, art. *staurô*, em *TWNT* 7, 582; H. KUHN, “Jesus als Gekreuzigter in der fruehchristlichen Verkuendigung bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts”, *ZTK* 72 (1975) 1-46, pp. 21-23.

⁷⁵ Cf. B. RIGAUX, *o.c.*, 193; J. KAHMANN, *a.c.*, 124.

⁷⁶ Cf. H. PAULSEN, *a.c.*, 158-161.

⁷⁷ Cf. J. GNILKA, *Markus* II, 342; A. LINDEMANN, *a.c.*, 305-306.

A antítese morte-ressurreição – considerada a partir da perspectiva teológica de Marcos – exprime a revelação do Reino de Deus, que se realiza simultaneamente na força e na fraqueza (cf. Mc 3,23-27; 9,14-19). As expressões “Jesus de Nazaré” e “o Crucificado” evocam a humilhação e o desprezo por que passou Jesus, enquanto a ressurreição exprime a mais alta revelação, proclamada junto à cruz pelo próprio centurião: “Na verdade este homem era filho de Deus!” (Mc 15,39). A comunidade cristã, que se reconhece na figura do centurião, recebe a mensagem que o crucificado vive na glória.

A menção do *túmulo vazio* não precede o anúncio da ressurreição. O que o texto diz é bem o contrário: “Ressuscitou, não está aqui!” O facto de o corpo de Jesus não se encontrar no túmulo é interpretado como consequência da ressurreição, ou seja, confirma, à maneira de sinal, a palavra do mensageiro divino. A fé pascal, ainda que requerendo o túmulo vazio, não é daí que toma início ⁷⁷. No horizonte da antropologia bíblico-judaica, a expressão “ressuscitou” pressupõe o túmulo vazio e não se pode conceber no sentido pleno do termo sem referência à corporeidade ⁷⁸. É, todavia, nas cristofanias que se apoia a fé dos discípulos, os quais se apresentam como testemunhas do Ressuscitado.

É estranho, porém, que o anúncio da criatura celestial inclua a afirmação do túmulo vazio: “Não está aqui. Vede o lugar onde o colocaram!” Certos críticos interpretam esta informação a partir das características do relato de Marcos sobre a paixão, que regista numerosos dados topográficos e cronológicos. Em 1955, G. Schille propôs que as datas dos factos mencionados pelo evangelista deveriam ser explicados pela influência de um calendário litúrgico. A narração da paixão proviria da celebração anual da Páscoa em Jerusalém ⁷⁹. Esta hipótese, depois precisada por W. Nauck, em 1956 ⁸⁰, foi retomada e desenvolvida mais tarde, de maneira independente, por L. Schenke e B. van Iersel ⁸¹. Schenke propõe mesmo a hipótese de uma anamnese da ressurreição, celebrada “no primeiro dia da semana” pela comunidade reunida “junto ao túmulo” ⁸². J. Schmitt afirma, a propósito, que esta reconstrução sugere o tema paralelo das peregrinações judaicas aos túmulos dos justos,

⁷⁸ Cf. A. DIEZ MACHO, *o.c.*, 94-161.

⁷⁹ G. SCHILLE, “Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr Sitz im Leben”, *ZTK* 57 (1966) 183-189.

⁸⁰ W. NAUCK, *a.c.*, 260-262.

⁸¹ L. SCHENKE, *Auferstehungsverkuendigung und leeres Grab*, 57-93.

⁸² L. SCHENKE, *o.c.*, 57-63; 80-83; 86-103.

alegadas por vários comentadores das *Vidas dos Profetas*⁸³. Seja como for, o texto de Marcos sugere uma visita piedosa aos lugares da paixão e a comemoração religiosa junto ao túmulo, com a fórmula: “Ressuscitou! Não está aqui. Vede o lugar onde o colocaram!”. Embora possível, é no entanto duvidosa, e mesmo pouco provável, a origem cultural assim reconstituída, pois é difícil encontrar base textual bíblica que sirva de suporte à conjectura da peregrinação anual ao túmulo de Cristo⁸⁴. Além disso, esta conjectura supõe um significado do “túmulo vazio” que não corresponde à tradição, nem primitiva nem apostólica⁸⁵.

3. Mensagem (v.7)

Enquanto a primeira parte da angelofania formula o anúncio pascal, a segunda orienta-se para a fé dos discípulos e, particularmente, de Pedro. As mulheres recebem a missão de se tornarem arautos da mensagem angélica: “Mas ide dizer aos seus discípulos e a Pedro que ele vos precede, na Galileia. Lá o vereis, como vos tinha dito” (v.7). Com a fórmula de despedida “mas ide” (*alla hypagete*), a visão ordena às mulheres que levem o anúncio aos discípulos. Já testemunhas da sepultura, tornam-se agora testemunhas do sepulcro vazio.

A mensagem consta de três elementos. Em primeiro lugar, o anúncio que Cristo ressuscitou, pois só enquanto ressuscitado poderia “ir” para a Galileia e aí ser “visto”. Em seguida, acentua-se que aquele “ver” corresponde ao cumprimento da promessa feita anteriormente por Jesus (Mc 14,28). Por fim, a reunião dos discípulos na Galileia, que pressupõe a tradição de uma comunidade cristã primitiva naquela região⁸⁶. Num olhar retrospectivo, tais palavras não podem deixar de recordar a negação dos discípulos e de Pedro (Mc 14,27-31.66-72).

O logion sobre a precedência do Ressuscitado na Galileia deve entender-se à luz da teologia do percurso de Jesus no II evangelho, que se apresenta como realização do caminho de Deus e como meio de proclamação do evangelho através dos discípulos. O verbo “preceder” (*proagein*), exprimindo a relação entre Jesus e aqueles que o seguem (cf.

⁸³ J. SCHMITT, *DBS* 10, 535.

⁸⁴ Cf. E. L. BODE, *o.c.*, 130-132; id., “A Liturgical Sitz im Leben for the Gospel Tradition of the Women’s Easter Visit to the Tomb of Jesus”, *CBQ* 32 (1970) 237-242; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 158-159; H. PAULSEN, *a.c.*, 158.

⁸⁵ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 535.

⁸⁶ Cf. A. LINDEMANN, *a.c.*, 306-307.

Mc 6,45; 10,32; 11,9; 14,28), designa não um movimento qualquer, mas acções relacionadas com o conceito teológico do discipulado. A palavra de Jesus no Getsémani (Mc 14,28) anuncia, quer a actividade do Ressuscitado na constituição da nova comunidade, quer a ideia de que este facto se liga aos inícios do mistério de Jesus. O “preceder” de Jesus tem por função tornar de novo possível o discipulado, no lugar em que se realiza o anúncio do evangelho após o cumprimento do destino terreno de Jesus. O encontro com o Ressuscitado é designado como um “ver”, que significa a passagem à fé autêntica ⁸⁷.

A promessa relativa ao “ver” tem sido objecto de interpretações diferentes. Alguns exegetas defendem que o termo *opsessthe* deve ser entendido em referência à parusia ⁸⁸. Efectivamente, duas passagens de Marcos utilizam esta forma verbal em conexão com a parusia (Mc 13,26; 14,62), enquanto o conjuntivo aoristo do mesmo verbo (*idôsin*) ocorre em referência à proximidade do Reino na parusia (Mc 9,1; cf. 8,38). A menção da parusia no presente texto seria apropriada ao significado da difusão do evangelho por todo o mundo. Apesar de literariamente possível tal interpretação, o contexto sugere-nos um sentido mais genérico, em relação com as cristofanias pascais. O verbo *opsomai* é também o termo utilizado habitualmente para designar a experiência de uma aparição do ressuscitado (cf. 1 Cor 9,1; Mt 28,17; Jo 20,18.25.29). Além disso, a profecia de Mc 14,28, à qual se refere Mc 16,7, relaciona expressamente a ida de Jesus para a Galileia com a sua ressurreição ⁸⁹.

⁸⁷ Cf. H. MANICARDI, *Il Cammino di Gesù nel vangelo di Marco*, Rom 1981, 171-176.

⁸⁸ Cf. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, Goettingen 1956, 73ss; T. J. WEEDEN, *Mark – Traditions in Conflict*, Philadelphia 1971, 111-117; N. PERRIN, *The Resurrection According to Matthew, Mark and Luke*, Philadelphia 1977, 27; H. PAULSEN, *a.c.*, 166-167; A. T. LINCOLN, *a.c.*, p. 285.

⁸⁹ Cf. R. H. FULLER, *o.c.*, 62-64; R. H. STEIN, “A Short Note on Marc 14, 28 and 16, 7”, *NTS* 20 (1973/1974) 445-452; H. PAULSEN, *a.c.*, 166-167; A. T. LINCOLN, *a.c.*, 285; H. MANICARDI, *o.c.*, 66-72.

⁹⁰ Cf. C. F. EVANS, “I will go before you into Galilee”, *JTS* 5 (1954) 3-18; H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Goettingen 1962, 113 ss; B. STEINSEIFER, “Der Ort der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur Frage alter Galilaeischer Ostertraditionen”, *ZNW* 62 (1971) 232-265, pp. 232ss; J. M. VAN CANGH, “La Galilée dans l’Évangile de Marc: un lieu théologique?”, *RB* 79 (1972) 59-75; L. SCHENKE, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus*, Wuerzburg 1971, 370 ss; T. LORENZEN, “Ist der Auferstandene in Galilaea erschienen?”, *ZNW* 69 (1973) 209-221; H. PAULSEN, *a.c.*, 166-168.

O “ver” dos discípulos é localizado na Galileia. O significado desta informação topográfica na redacção marciana deve interpretar-se a partir da função da Galileia nos restantes textos do evangelho⁹⁰. A exegese reconhece por unanimidade que se trata não apenas de um dado geográfico, mas de referência explicitamente teológica, em contraste com Jerusalém⁹¹. Para Marcos, a Galileia é a pátria do evangelho, o centro da actividade do Jesus terreno. Ver o Ressuscitado na sua terra natal, significa compreender Jesus na totalidade do seu ministério⁹². A promessa indica a Galileia, não apenas como início do evangelho, mas também como lugar onde se concentra a comunidade cristã de Marcos. Ao seguirem Cristo no caminho para a Galileia, os discípulos constituem uma comunidade nova, voltada para a missão aos pagãos, que é apresentada como exemplo a imitar pelos cristãos. Com este dado manifesta-se, mais uma vez, o interesse do evangelista pela dimensão eclesiológica dos acontecimentos da história de Jesus⁹³.

A Igreja de Marcos fundamenta-se no testemunho dos “discípulos e de Pedro”. Como destinatários da mensagem são mencionados, em primeiro lugar, “os discípulos”, em vez de “Os doze”, alargando-se o número daqueles a quem compete o anúncio pascal. A mesma tendência já se verifica no desenvolvimento da tradição catequética de 1 Cor 15, 3b-5 (cf. v. 6). Em seguida, especifica-se o nome de Pedro, como nas fórmulas pascais mais arcaicas (1 Cor 15,5; Lc 24,34). O anúncio pascal de Mc 16,7 apresenta-se como uma expressão da fórmula primitiva: “Ressuscitou e apareceu a Pedro”⁹⁴. A cláusula “e a Pedro” é um elemento redaccional. O enunciado de 1 Cor 15,3b-5, que ainda não refere o túmulo vazio, é certamente mais antigo do que a tradição de Mc 16, 1-8; mas esta baseia-se certamente em dados muito antigos, de modo particular o passivo teológico *ègerthè*, a expressão *kai tòi Petrôi* e a referência ao “ver” (*opsomai*) o Ressuscitado.

D – O silêncio das mulheres (v.8)

Toda a dificuldade do relato de Mc 16,1-8 provém da interpretação do silêncio das mulheres, com o qual Marcos conclui o seu evangelho:

⁹¹ Cf. L. SCHENKE, *Studien*, 454 ss; E. STEGEMANN, *o.c.*, 329 ss.

⁹² Cf. J. GNILKA, *Markus II*, 343.

⁹³ Cf. E. STEGEMANN, *o.c.*, 326.

⁹⁴ Cf. J. GNILKA, *Markus II*, 339.

“Elas saíram e fugiram para longe do túmulo, pois estavam atemorizadas e transtornadas. E não disseram nada a ninguém, pois tinham medo”.

A fuga e o silêncio das mulheres foram durante muito tempo considerados motivos apologéticos, segundo os quais a fé na ressurreição não se apoia na descoberta do túmulo vazio, mas nas aparições de Cristo ressuscitado. Tal silêncio explica a razão pela qual tão importante sinal da ressurreição, como é o túmulo vazio, não exerceu a função de base original da fé pascal e da primitiva pregação. Por outras palavras, Marcos introduz este tema para respeitar as circunstâncias que ele considera corresponderem aos factos históricos: a Pedro e aos restantes discípulos compete a actividade fundacional da Igreja, mediante a pregação da ressurreição, enquanto que as mulheres exerceram uma função de menor importância. A história da descoberta do túmulo vazio só mais tarde entrou a fazer parte da mensagem pascal. Desde fins do século passado até época muito recente, esta interpretação, com cambiantes diferentes, foi subscrita por exegetas de renome, entre os quais sobressaem: W. Brandt (1893), H. von Soden (1895), H. J. Holzmann (1901), J. Wellhausen (1903), W. Bousset (1913), M. Dibelius (1919), R. Bultmann (1921), E. Meyer (1921), J. M. Creed (1930), B. W. Bacon (1931), J. Finegan (1934), V. Taylor (1952), H. Grass (1956), G. Bornkamm (1956), T. Burkill (1963). Para todos estes autores, o relato original de Marcos conclui com o silêncio das mulheres ⁹⁵.

Outra corrente da crítica histórica, embora interprete apologeticamente o motivo do silêncio, separa-o do testemunho pascal dos discípulos. Segundo H. von Campenhausen, com o silêncio das mulheres o evangelista pretende sublinhar que os discípulos, testemunhas das aparições do Ressuscitado, nada têm a ver com a história do túmulo vazio, que só mais tarde foi integrada no relato pascal dos discípulos ⁹⁶.

A interpretação apologética foi criticada por W. Marxsen, que comparou a “contradição” entre a ordem do anjo (v.7) e o silêncio das mulheres (v.8) com o motivo marciano da ordem do silêncio e da sua violação nos relatos dos milagres. A tensão entre o falar e o calar é expressão

⁹⁵ Cf. F. NEIRYNCK, ‘Marc 16, 1-8’, 62-66.

⁹⁶ Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.*, 39. Esta tese já tinha sido sugerida por D. Voelter (1910), L. Brun (1925), A. T. Nicolainen (1946) e H. Riesenfeld (1947). Todavia, é de von Campenhausen que ela recebe o nome, como pode ver-se em D. DORMEYER, *o.c.*, 234. Cf. F. NEIRYNCK, ‘Marc 16, 1-8’, 66-68.

literária da tensão entre a revelação e o mistério oculto, que caracteriza o “segredo messiânico”, fenómeno tipicamente marciano ⁹⁷.

Com a bem fundamentada tese de W. Marxsen, a discussão exegética abandonou as tradicionais explicações apoloéticas, para se centrar em interpretações de natureza teológica ⁹⁸.

O recurso ao “segredo messiânico”, como explicação redaccional da tensão entre os vv. 7 e 8, encontra-se em muitos autores recentes, quer considerem o v. 7 como único introduzido por Marcos ⁹⁹, quer atribuam ao evangelista igualmente a segunda parte do v.8: “E não disseram nada a ninguém, pois tinham medo”. A teologia do “segredo messiânico” de Marcos explica a contradição intencional entre a ordem do anjo (v. 7) e o silêncio das mulheres (v. 8cd) ¹⁰⁰. Autores há que no entanto consideram os vv. 7 e 8cd como adição, mas não os explicam a partir da tensão entre eles: é simplesmente o medo que está na origem da fuga e do silêncio ¹⁰¹.

Com efeito, a estranha conclusão do evangelho com a expressão “pois tinham medo” (*ephobounto gar*) é hoje considerada como original e conforme ao estilo de Marcos ¹⁰². O medo é interpretado com frequência em sentido positivo, como reacção humana em face da intervenção de Deus, mencionada nos termos *tromos* e *ekstasis*. O silêncio das mulheres não significa qualquer atitude de desobediência, mas é apenas resultado da perturbação momentânea provocada pela visão ¹⁰³.

Há, todavia, que ter em conta o sentido habitual do verbo “temer” (*phobeisthai*) no evangelho de Marcos, utilizado para descrever situações com conotação negativa (cf. Mc 4,41; 5,15.36; 6,20.50; 9,6.36; 10,32; 11,18.32; 12,32). O evangelista não costuma significar com este termo

⁹⁷ W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, 47-59.

⁹⁸ Cf. G. O'COLLINS, “The Fearful Silence of Three Women (Mark 16, 8 c)”, *Greg* 69 (1988) 489-503.

⁹⁹ Cf. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, 50; W. SCHMITHALS, *a.c.*, 379-411; A. DESCAMPS, “La structure des récits évangéliques de la résurrection”, *Bib* 40 (1959) 726-471; J. DELORME, *a.c.*, 114-115.

¹⁰⁰ Cf. U. WILCKENS, *Auferstehung*, Stuttgart-Berlin 1970, 51-53; J. KREMER, *Die Osterevangelien*, 46; E. L. BODE, *o.c.*, 36.42-43.

¹⁰¹ Cf. B. RIGAUX, *o.c.*, 196.

¹⁰² Cf. K. ALAND, “Der Schluss des Markusevangeliums”, em M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc*, Leuven 1974, 435-470. A. LINDEMANN, *a.c.*, 299-300; A. T. LINCOLN, *a.c.*, 284; C. COMBET-GALLAND, “Qui roulera la peur?”, *ETR* 65 (1990) 171-189.

¹⁰³ Cf. R. PESCH, *Markusevangelium* II, 535-536.541; J. L. MAGNESS, *Sense and Absence*, Atlanta 1986, 101; G. O'COLLINS, “The Fearful Silence”, 499-501.

uma resposta de fé ¹⁰⁴. Interpretando o v. 8 à luz do sentido dominante do verbo *phobeisthai* em todo o evangelho, podemos inferir que o medo das mulheres não resulta da irrupção do transcendente na história dos homens – significada pela visão da criatura angélica – traduz antes a desobediência das mulheres à ordem que lhes foi transmitida. A menção da fuga recorda outras fugas: a dos discípulos e a do jovem no momento da prisão de Jesus (Mc 14,50-52). Deste modo, a avaliação que Marcos faz do comportamento e das acções dos discípulos assume carácter predominantemente negativo ¹⁰⁵. Não só os homens o abandonaram (Mc 14,50-52) e o negaram (Mc 15,54), mas as próprias mulheres, que o acompanharam até ao Calvário (Mc 15,40-41), observaram a sua sepultura (Mc 15,47) e tomaram o cuidado de ungir o seu corpo (Mc 16,1-2), acabaram por desertar, desobedecendo à mensagem que lhes fora confiada. Neste aspecto, a atitude das mulheres coincide com a dos beneficiários das curas operadas por Jesus, desobedecendo como eles à ordem recebida. Ao mesmo tempo, o silêncio delas contrasta com a divulgação que estes faziam de Jesus e das obras por ele realizadas ¹⁰⁶.

As palavras finais do evangelho são muito semelhantes às que Marcos coloca na boca de Jesus após a cura do leproso: “Não digas nada a ninguém” (*hora mēdeni mēden eipēis* – Mc 1,44). Um conjunto de proibições semelhantes constitui o chamado “segredo messiânico”, elemento estruturante da narração marciana (cf. Mc 5,43; 7,36; 8,30; 9,9). Através deste artifício literário, o autor vai inculcando no leitor o sentido de um segredo relativo à actividade messiânica e à identidade de Jesus, que só será revelado com a sua ressurreição. Chegado este momento, era de esperar que o silêncio fosse quebrado. Porém o autor frustra, no fim, toda a expectativa por ele criada no decurso da narração: aquelas a quem foi confiado o segredo e que deviam dá-lo a conhecer, fugiram e não disseram nada a ninguém ¹⁰⁷.

Tão inesperada conclusão aproxima a ressurreição da cruz. É certo que os sofrimentos da crucifixão e sepultura estão superados pelo

¹⁰⁴ Cf. J. T. WEEDEN, *o.c.*, 49-50; H. FLEDDERMANN, *o.c.*, 416 n. 25; P. PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, London 1984, 121-122; A. T. LINCOLN, *o.c.*, 286-287.

¹⁰⁵ Cf. A. T. LINCOLN, *o.c.*, 287.

¹⁰⁶ Cf. N. FERRIN, *o.c.*, 27-31; G. O’COLLINS, “The Fearful Silence”, 497; A. T. LINCOLN, *o.c.*, 287-290.

¹⁰⁷ Cf. T. E. BOOMERSHINE, “Marc 16, 1-8 and the Apostolic Comission”, *JBL* 100 (1981) 225-239; A. T. LINCOLN, *o.c.*, 293-297.

acontecimento pascal. Mas este não modificou o curso da história de forma claramente visível. Entre a ressurreição e a parusia tem lugar ainda a missão dos discípulos (Mc 13,9-10), que será acompanhada de sofrimentos e perseguições (Mc 13,9.11-13.19-20), desilusões e fracassos, que fazem parte do caminho seguido pelo Mestre ¹⁰⁸. O silêncio das mulheres não se apresenta, deste modo, em relação com o passado, como relato histórico, mas com o futuro dos crentes, chamados que são a seguir Jesus no sofrimento.

Conclusão

O relato de Mc 16,1-8, no seu teor pré-redaccional, representa o desenvolvimento querigmático da tradição pascal. A partir da análise literária precedente, concluímos que os vv. 1.3-4.7.8cd são de proveniência marciana ou redaccional. Dos restantes elementos, há a considerar ainda dois dados que denotam a intervenção literária do autor: a expressão “de madrugada” (v.2) e a figura do “jovem” anónimo (v. 5). A tradição pré-marciana referia que no primeiro dia da semana, ao nascer do sol, as mulheres foram ao túmulo e aí tiveram uma visão, da qual receberam o anúncio pascal. A criatura angélica, vestida de branco, sentada “à direita” é a portadora divina da mensagem, que tem por conteúdo fundamental o anúncio querigmático: “ressuscitou” (*ègerthè* – v. 6).

O anúncio pascal ocupa o centro do relato. É a partir dele que se deve interpretar toda a narrativa ¹⁰⁹. Pela palavra *ègerthè*, o anjo mostra às mulheres a inutilidade de procurarem o sepulcro, pois enquanto ressuscitado, não é lá que Jesus se encontra. A atitude delas é globalmente avaliada em sentido positivo. Se algum erro lhes é atribuído, é o de procurarem Jesus naquele lugar, ou seja, no sepulcro. O túmulo vazio é mencionado apenas para confirmar a mensagem do anjo. A conexão entre o anúncio da ressurreição e a respectiva comprovação mediante a visita do sepulcro é de tal maneira estreita que, na perspectiva da narração, só tem sentido falar do túmulo vazio em função do querigma pascal.

¹⁰⁸ Cf. E. STEGEMANN, *o.c.*, 331; U. B. MUELLER, “Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte”, *ZNW* 64 (1973) 159–193; H. PAULSEN, *a.c.*, 169-175.

¹⁰⁹ Cf. A. LINDEMANN, *a.c.*, 498; E. J. NIEMANN, *a.c.*, 196-198; H. PAULSEN, *a.c.*, 158-160; L. OBFRIINNFR, *a.c.*, 179.

A descoberta do túmulo vazio é descrita, não em conexão directa com a ressurreição, mas com o seu anúncio. A pedra não foi removida para que Jesus pudesse sair, mas para que as mulheres pudessem entrar e receber a mensagem do anjo ¹¹⁰. A abertura do sepulcro e a verificação de que estava vazio estão ao serviço do anúncio pascal; não são pressupostos mas consequência da fé na ressurreição, que se justifica a partir da antropologia judaica.

A tradição pré-marciana, ao apresentar a mensagem pascal como objecto do ministério angélico, fundamenta, desde logo, a autoridade da palavra apostólica. Deus é o autor da ressurreição e do evangelho. Marcos, por seu lado, desenvolve o tema eclesiológico através de várias intervenções redaccionais: a menção do jovem anónimo, a promessa do encontro do Ressuscitado com Pedro e os discípulos na Galileia e, finalmente, a atitude inesperada das mulheres, que se remeteram ao silêncio. O evangelho termina com um anti-clímax, que transporta o leitor novamente ao Getsémani, indicando-lhe o horizonte da parusia. Tal é a condição dos discípulos de Cristo da comunidade de Marcos, figurados nas personagens em cena: o jovem, Pedro, os discípulos, as mulheres.

A ressurreição é apresentada por Marcos como mistério iluminante. A obscuridade que envolvia as mulheres é iluminada pelo sol nascente (v.2) e pelas vestes resplandecentes do mensageiro de Deus (v.5). Os discípulos serão iluminados mediante a visão nova que terão na Galileia (v.7). Em suma, a ressurreição projecta luz sobre todo o evangelho e sobre o caminho que devem seguir os discípulos de Jesus.

2. Relato de Mateus (28,1-10)

Redigido em grego, na década de 80, por “escribas” judeo-cristãos ligados a uma escola da Síria – situada em Antioquia ou Damasco ¹¹¹ –, o relato pascal de Mateus explica-se a partir da sua fonte principal – Marcos –, com a expansão de motivos peculiares, que reflec-

¹¹⁰ Cf. L. OBERLINNER, *o.c.*, 180.

¹¹¹ Cf. H. D. SLINGERLAND, “The Transjordanian Origin of St. Matthew’s Gospel”, *JSNT* n.º 3 (1979) 18-28; B. T. VIVIANO, “Where was the Gospel According to Matthew Written?”, *CBQ* 41 (1979) 533-546; J. ZUMSTEIN, *Antioche sur l’Oronte et l’évangile selon Matthieu*, Linz 1980, 122-138; R. BROWN – J. MEIER, *Antioche and Rome*, New York 1983; J. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 513-520.

tem discussões entre a comunidade cristã e a sinagoga judaica a propósito da ressurreição de Cristo, entendida como prova da sua condição messiânica ¹¹².

O relato de Mateus consta de três elementos, ao mesmo tempo entrelaçados e justapostos: a continuação do episódio dos guardas (Mt 27,62-66; 28,4), as mulheres junto ao túmulo (28,5-8) e a profetia do Ressuscitado (28,9-10). A descrição epifânica, com o grande terremoto e os relâmpagos (vv.2.3), o medo e temor dos homens (vv.4.5), constitui o quadro externo. As palavras do “anjo do Senhor” (v.2) explicam o sentido do acontecimento. Por duas vezes é proclamado o anúncio pascal – “ressuscitou” (*ègerthè*) –: a primeira, como interpretação do túmulo vazio (v.6); a segunda, em ordem à mensagem que confia às mulheres para transmitirem aos discípulos (v.7). Por duas vezes, e quase nos mesmos termos, é referida a mensagem, que é proferida pelo anjo (v.7) e por Jesus ressuscitado (v.10). Por duas vezes, ainda, se acentua a realização das promessas, com as expressões “como ele vos disse” (*kathòs eipen* – v.6) e “eis que eu vos disse” (*idou eipon hymin* – v.7).

Especial impressão causa a frequência do verbo “ver”, utilizado quatro vezes na locução “eis que” (*kai idou* – vv.2.7bis.9), uma no convite dirigido às mulheres para verem o lugar onde tinham colocado o corpo de Jesus (v.6), e duas na promessa de que os discípulos iriam ver o Ressuscitado na Galileia (vv.7.10). O evangelista pretende, deste modo, fundamentar os acontecimentos relativos à ressurreição em testemunhas oculares. Porém, o significado real destes acontecimentos obtém-se através da palavra ¹¹³.

A – Abertura do túmulo vazio (1-4)

No relato de Mateus, a visita das mulheres ao túmulo não tem por finalidade – como em Marcos (16,1) – ungir o corpo de Jesus, mas apenas

¹¹² Cf. U. WILCKENS, “Die Perikope vom leeren Grabe Jesu in der nachmarkinischen Traditionsgeschichte”, em *Fst F. Smend*, Berlin 1963, 30-41; W. NAUCK, a.c., 243-267; F. NEIRYNCK, “Les femmes au tombeau: Étude de la rédaction mathéenne (Matt. 28,1-10)”, *NTS* 18 (1968/69) 168-190; W. TRILLING, *Die Auferstehung Jesu: Christusverkuendigung in den synoptischen Evangelien*, Muenchen 1969, 212-243; N. WALTER, “Eine vormatthaeische Schilderung der Auferstehung Jesu”, *NTS* 19 (1972/73) 415-429; M. D. GOULDER, “Mark 16,1-8 and Parallels”, *NTS* 24 (1978) 235-240; T. R. W. LONGSTAFF, “The Women at the Tomb: Mt 28,1 Re-Examined”, *NTS* 27 (1981) 277-282.

¹¹³ Cf. J. GNILKA, *Matthaeusevangelium II*, 490.

ver (*theôrèsai*) o túmulo (Mt 28,1). A crítica literária antiga defendia a independência, e mesmo a prioridade, do dado de Mateus, considerando-o proveniente da tradição oral ¹¹⁴, ou como reminiscência duma descrição legendária da ressurreição, desenvolvida mais amplamente no evangelho de Pedro ¹¹⁵. Pelo contrário, segundo a exegese mais recente, Mateus depende apenas de Marcos. Os episódios relativos à selagem da pedra e aos guardas do túmulo (27,62-66; 28,4.11-15) são interpretados quer a partir da polémica antipascal dos judeus – raptos do corpo de Jesus pelos discípulos –, com origem nas controvérsias entre cristãos e judeus ¹¹⁶, quer como *midrash* de Jos 10 e Dan 6-10, elaborado pelo próprio evangelista para descrever e interpretar a sepultura e ressurreição de Cristo ¹¹⁷. O motivo de “ver o túmulo” encontra explicação no antigo judaísmo, onde se observava o venerável costume de visitar (*paqad*) o túmulo dos defuntos queridos até ao terceiro dia depois da morte, a fim de se obter a certeza de não ter havido tumulação prematura ¹¹⁸. O relato adquire, deste modo, dimensão dramática: as mulheres, que iam (certamente lacrimosas) ao túmulo de Jesus para confirmar a sua morte, tornam-se (com grande alegria) as primeiras testemunhas da sua ressurreição.

A angelofania é descrita segundo o habitual esquema deste género literário no Antigo Testamento (cf. Gen 22,11-13; Num 22,31-35; Jz 6, 11-24; 13), alterado pela inserção do episódio dos guardas. A actividade redaccional do evangelista manifesta-se no estilo e vocabulário (cf. Mt 2,13.19; 8,24; 17,2; 21,10; 27,54), na aparição do anjo – que não se situa no interior do túmulo, como em Marcos – e respectiva função de abrir o túmulo. A remoção da pedra, já antes classificada como grande (Mt 27,60), realiza-se mediante intervenção celeste, acompanhada de um terramoto – *seismos megas* (v.2).

Os terremotos são elementos característicos das teofanias (cf. Is 29, 6; Ez 37,7; 38,19; Joel 2,10; 3,16; Jer 4,24; 51,29). No Novo Testamento são mencionados no discurso apocalíptico (Mc 13,8; Mt 24,7; Lc 21,11) e em relação com a vinda do juízo final (Apoc 8,5; 11,13; 16,18). Mateus

¹¹⁴ É a interpretação de M.-J. Lagrange (1923), A. Schlatter (1929), E. Lohmeyer (1956), N. A. Dahl (1956). Cf. F. NEIRYNCK, “Les femmes au tombeau”, 168s.

¹¹⁵ Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.*, 29, n.108; H. GRASS, *o.c.*, 26.

¹¹⁶ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 560-561.

¹¹⁷ Cf. M. GOULDER, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974, 447s; id., “The Empty Tomb”, 209s; T. R. W. LONSTAFF, *a.c.*, 281s.

¹¹⁸ Cf. T. R. W. LONSTAFF, *a.c.*, 278-281.

refere acontecimentos deste género entre os sinais apocalípticos que utiliza para descrever a morte de Jesus (Mt 27,51-54). Com tal imagem, o autor significa a acção de Deus na morte e ressurreição de Jesus. O terramoto não efectua a abertura nem a destruição do túmulo. É ao anjo do Senhor que compete a função de o abrir.

A expressão “anjo do Senhor” (*angelos kyriou*), com a qual se refere aqui a criatura celestial, corresponde ao *maleak Jahwe* do Antigo Testamento – o mensageiro que anunciava aos homens os desígnios de Deus. Mateus utiliza com frequência esta locução no evangelho da infância (cf. Mt 1,20.24; 2,13.19). A representação do anjo que desce do céu inspira-se nas descrições apocalípticas. A sequência “ele sentou-se” (v.2) e “a sua veste, branca como a neve” (v.3) conduz-nos a Dan 7,9, onde o Ancião dos tempos é descrito nos seguintes termos: “Ele senta-se e a sua veste, branca como a neve...”. A frase: “o seu rosto era como de um relâmpago” (v.3), recorda-nos Dan 10,6, na versão de Teodocião: “E o seu rosto, como uma visão de relâmpago”. Observam-se as mesmas semelhanças de conceitos e linguagem em Hen 71,1, onde os filhos de Deus são descritos com vestes brancas e rostos brilhantes como a neve. Na transfiguração, as vestes de Jesus tornam-se brancas como a neve e o seu rosto brilhante como o sol (Mt 17,2). Também a reacção dos guardas, que “tremem de medo” e “se tornam como mortos” (v.4) nos conduzem aos esquemas apocalípticos da época (cf. Apoc 1,17; 8,5; 9,9; 16,18).

Não sem ironia, o evangelista sugere a tensão morte-vida no episódio dos soldados, designados como guardiães da morte, os quais ao selarem a pedra para impedirem a manifestação da vida, caem como mortos, enquanto aquele que estava morto regressa à vida. Com esta forma literária não é descrita, mas claramente significada a ressurreição de Jesus. O túmulo está aberto e o anjo senta-se sobre a pedra. A partir deste momento vai exercer nova função: a de mensageiro do anúncio pascal.

B – Anúncio pascal (vv.5-8)

A visão do anjo e o motivo do temor, que no relato de Marcos descreviam a entrada das mulheres no túmulo, são transferidos em Mateus para os guardas. As palavras “não temais vós” (Mt 28,5), dirigidas pelo anjo às mulheres, ligam-nas à história dos guardas

(vv.2-4), constituindo-as deste modo testemunhas do acontecimento pascal ¹¹⁹.

Como na abertura do túmulo, também no anúncio pascal Mateus segue o relato de Marcos, embora com alterações redacionais. Entre as pequenas modificações que introduz na fonte, contam-se duas omissões: a identificação de Jesus como o “Nazareno” (Mc 16,6; cf. Mt 28,5) e a referência especial a “Pedro” (Mc 16,6; cf. Mt 28,7). A intervenção poderosa de Deus, bem acentuada na primeira parte do relato, continua a reflectir-se nas palavras do anjo, que fala com autoridade: “Eu sei (*oida*) que vós procurais” (v.5), “eis que eu vo-lo disse” (*eipon hymin* – v.7).

Breves alterações nos dados da atestação tradicional pré-marciana dão maior relevo à fórmula querigmática. Com efeito, enquanto se lê em Marcos: “Ressuscitou, não está aqui” (Mc 16,6), Mateus inverte a ordem dos elementos, e afirma o anjo: “Não está aqui, pois ressuscitou, conforme havia dito” (v.6).

A fórmula pascal é novamente referida na mensagem aos discípulos: “Ressuscitou dos mortos” (v.7). A predição “conforme havia dito” (*kathós eipen*), mencionada por Marcos em relação à ida dos discípulos para a Galileia (Mc 16,7; cf. 14,28), designa na redacção de Mateus os anúncios da paixão e ressurreição (Mt 28,6; cf. Mt 16,21; 17,23; 20,19). Em contrapartida, na conclusão da mensagem aos discípulos, o anjo apela para a sua própria predição, recordando: “Eis que eu vos tinha dito” (*idou eipon hymin* – v.7). Embora os comentadores proponham explicações diversas para este facto, a mais provável é a que interpreta a lição de Mateus à luz da identidade do anjo, denominado o “anjo do Senhor” (v.2) – figura teológica que no Antigo Testamento profere na primeira pessoa as palavras de Jahvé ¹²⁰. Deste modo, o anjo representa Jesus ressuscitado a recordar aos discípulos o ministério na Galileia, anunciando-lhes o lugar da constituição da nova comunidade de salvação.

As mulheres, em contraste com o medo acentuado na versão de Marcos, deixam rapidamente o túmulo e, cheias de alegria, vão levar a notícia aos discípulos (v.8). O termo “alegria” encontra-se com frequência no evangelho de Mateus para significar o encontro daquilo que é considerado importante, decisivo, ou definitivo (cf. Mt 2,10; 13,44; 25,21.23). As santas mulheres, que foram “ver o túmulo” (v.2) e veri-

¹¹⁹ Cf. F. NEIRYNCK, “Les femmes au tombeau”, 174.

¹²⁰ Cf. E. L. BODE, *o.c.*, 53-54.

ficaram que estava vazio (v.6), são as primeiras testemunhas do acontecimento pascal ¹²¹.

C – P r o t o f a n i a (v.9-10)

Depois de terem abandonado o túmulo, as mulheres encontram o próprio Jesus, que se lhes manifesta, saudando-as e repetindo-lhes a mensagem do anjo. Mais do que uma fórmula de reconhecimento, a saudação indica a constituição da nova comunidade ¹²². Com esta aparição junto ao túmulo, o evangelista acentua novamente a identidade do Ressuscitado com o Crucificado. A situação é formulada em termos análogos à narração de Jo 20,11-18.

Mateus descreve do seguinte modo a reacção das mulheres: “Elas, aproximando-se, abraçaram-lhe os pés e prostraram-se diante dele” (v.9). O gesto de agarrar os pés de Jesus e, no versículo seguinte, a expressão “meus irmãos”, são incontestavelmente indícios de afinidade literária com o IV evangelho, segundo o qual Jesus diz a Maria Madalena: “Não me retenhas, porque ainda não subi para o Pai. Vai, porém, aos meus irmãos e diz-lhes: ‘Subo a meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus’” (Jo 20,17). Certos exegetas interpretam o gesto de segurar os pés de Jesus em sentido semelhante ao que tem noutros evangelhos o convite dirigido pelo Ressuscitado aos apóstolos para tocarem o seu corpo (cf. Lc 24,39; Jo 20,27), ou seja, para verificarem a identidade do Ressuscitado com o Crucificado ¹²³. Mas nada indica uma preocupação deste género, tanto no nosso texto como na aparição aos onze discípulos (Mt 28,16-20). Pelo contrário, é comum a ambos os relatos o motivo da adoração (*proskynèse* – vv.9.17), gesto habitualmente utilizado para caracterizar a figura do orante (cf. Mt 8,2; 9,18; 15,25; 18,26; 20,20). Em Mateus, porém, o gesto do orante reveste carácter de adoração ¹²⁴.

Não se segue, contudo, que a cena de *proskynèse* das mulheres signifique, como pensam alguns autores, o reconhecimento do Ressusci-

¹²¹ Cf. F. NEIRYNCK, “Les femmes au tombeau”, 175-176.

¹²² Cf. J. GNILKA, *Matthaeusevangelium* II, 495.

¹²³ Cf. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Markus*, Stuttgart 1948, 795; J. GNILKA, *Matthaeusevangelium* II, 495.

¹²⁴ Cf. H. J. HELD, “Matthaeus als Interpret der Wundergeschichten”, em G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held (ed.), *Ueberlieferung und Auslegung im Matthaeusevangelium*, Neukirchen 1960, 214-220; F. NEIRYNCK, “Les femmes au tombeau”, 179.

tado como Senhor e Filho de Deus¹²⁵. Provavelmente, o termo *proskynein* não é aqui senão uma formulação mais completa e mais solene da *proskynèse* atestada noutras passagens bíblicas (cf. 2 Re 4,37; Act 10,25; Apoc 4,10; 5,14; 7,11)¹²⁶. Também dos discípulos afirma o evangelista que, ao verem Jesus, “se prostraram diante dele; alguns, porém, duvidaram” (Mt 28,17-18). O medo das mulheres (Mt 28,10), equivalente à dúvida dos discípulos (Mt 28,18; cf. Mt 17,6-7; 14,30-31), é elemento que caracteriza normalmente as cenas de *proskynèse* e, sobretudo, os relatos de cenas de natureza epifânica.

A ordem dada por Jesus às mulheres (v.10) constitui um duplicado da mensagem do anjo (v.7). Num como noutro caso, é só aos discípulos que é dirigida a promessa, pois as mulheres não são enviadas para a Galileia. Ou, mais rigorosamente, não se trata de simples promessa, mas de ordem formal dada aos discípulos, a fim de que se dirigissem para a Galileia.

D – O s g u a r d a s d o t ú m u l o (vv.11-15)

Dos evangelhos canónicos, só Mateus relata a curiosa história dos guardas colocados junto ao túmulo de Jesus (Mt 27,62-66; 28,4.11-15). O fio da narração, iniciada com a reunião dos chefes dos sacerdotes e dos fariseus junto de Pilatos — preocupados pelos rumores que corriam sobre a predição de Jesus relativa à sua ressurreição — requer continuação e complemento a seguir à verificação do túmulo vazio. O leitor interroga-se sobre a reacção dos soldados após os acontecimentos da manhã do dia de Páscoa. Também no aspecto teológico a segunda parte completa a primeira: a perícopa de Mt 27,62-66 sanciona a morte e sepultura de Jesus, enquanto Mt 28,11-15 confirma a ressurreição. No centro da narração refere-se “o dito que se espalhou entre os judeus até ao dia de hoje” (Mt 28,15). A perspectiva de conjunto situa-se na oposição à fé e aos discípulos por parte das autoridades judaicas.

A análise da história da tradição deste motivo atribui a elaboração do relato ao autor do evangelho. O texto apresenta características próprias do estilo de Mateus¹²⁷. O *Evangelho de Pedro* também refere a

¹²⁵ Citemos apenas um exemplo desta interpretação: J. GNILKA, *Matthaeus-evangelium* II, 495.

¹²⁶ Cf. F. NEIRYNCK, “Les femmes au tombeau”, 179.

¹²⁷ Cf. I. BROER, *o.c.*, 75-78; M.-É. BOISMARD, *Synopse* II, 358s; J. GNILKA, *Matthaeusevangelium* II, 498.

história dos guardas, mas as afinidades literárias com a narração de Mateus são praticamente nulas¹²⁸. A tradição oral pode explicar a origem e as diferenças dos dois relatos¹²⁹. À falta de informação paralela precisa, não se pode determinar o contributo concreto do evangelista na elaboração do relato, que com muita probabilidade transmite motivos tradicionais¹³⁰. Tentativas de demonstrar a historicidade do acontecimento não têm convencido a crítica exegética recente¹³¹.

A perícopa está centrada na polémica anti-pascal dos judeus, de teor sub-apostólico, segundo a qual os discípulos eram acusados de terem roubado o corpo de Jesus¹³². O relato pertence ao género literário etiológico, determinado pela expressão “até ao dia de hoje” (28,15; cf. 27, 8), que explica a origem das coisas. A presença do túmulo vazio em Jerusalém era um sinal para Israel, que não acreditou na ressurreição de Jesus.

Conclusão

Mateus dá especial relevo ao acontecimento do túmulo vazio. Os motivos do terramoto, do anjo, da remoção da pedra selada e dos guardas situam a ressurreição no espaço. O Senhor ressuscitado encontra as mulheres ainda junto ao túmulo. O anjo é apresentado como instrumento de Deus, que rola a pedra tumular e anuncia às mulheres a mensagem pascal. Em relação a Marcos, o primeiro evangelista desenvolve diversos temas, em conformidade com a situação concreta da comunidade em que se insere, salientando-se os seguintes: 1) *querigmático* – o anjo proclama o anúncio pascal em nome de Deus; 2) *apologético* – a comunidade

¹²⁸ Cf. B. A. JOHNSON, *The Empty Tomb in the Gospel of Peter Related to Mt 28, 1-7*, Harvard 1966, 17; W. L. CRAIG, “The Guard at the Tomb”, *NTS* 30 (1984) 273-281. J. D. CROSSAN, *Four Other Gospels*, Minneapolis 1985, procurou provar que o evangelho de Pedro é mais original que os evangelhos canónicos. A sua argumentação foi rebatida por R. E. BROWN, “The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority”, *NTS* 33 (1987) 321-343, que prova o carácter secundário deste escrito apócrifo da primeira metade do séc. II.

¹²⁹ Cf. J. GNILKA, *Matthäusevangelium* II, 498.

¹³⁰ Cf. H. W. BARTSCH, “Der urspruengliche Schluss der Leidensgeschichte”, em *Bibliotheka des ETL* 34, Gembloux 1974, 411-433, p. 430, n.56; J. SCHMITT, *DBS* 10, 561.

¹³¹ Há, todavia, autores – como, por exemplo, W. L. CRAIG, *a.c.*, 275-279 – que continuam a defender o valor histórico do acontecimento narrado por Mateus.

¹³² Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 560-561.

judeo-cristã da Síria responde às acusações judaicas, segundo as quais os discípulos teriam roubado o corpo de Jesus; 3) *epifânico e escatológico* – o motivo do terramoto interpreta a ressurreição como início da era escatológica; 4) *eclesiológico* – o encontro de Jesus com os seus irmãos na Galileia marca a fundação da nova comunidade messiânica.

3. Relato de Lucas (24,1-12)

Composto por volta do ano 90 no intuito de apresentar a mensagem pascal aos meios cultivados do mundo helenístico, o relato de Lucas narra a descoberta do túmulo vazio pelo grupo das mulheres que, de manhã cedo, no primeiro dia da semana, se dirigem ao sepulcro, com aromas. Tendo encontrado a pedra removida, entram e verificam a ausência do corpo de Jesus. No mesmo instante, aparecem-lhes dois homens, que lhes anunciam o acontecimento pascal, apelando para as profecias de Jesus na Galileia. As mulheres afastam-se e vão ter com os discípulos para os informarem do sucedido. Estes, porém, não dão crédito às suas palavras. Apenas Pedro vai ao túmulo e, não tendo encontrado senão as ligaduras, regressa a casa muito surpreso.

O fio condutor da história é próximo do relato de Marcos (16,1-8), do qual esta depende¹³³. Observam-se, todavia, traços característicos do estilo e pensamento lucano, com pormenores que diferem bastante das informações transmitidas por aquela fonte. Lucas acentua de modo particular a descoberta do túmulo vazio. A intenção das mulheres ungirem o corpo de Jesus quase desaparece. Elas observaram a ausência do corpo ainda antes de terem visto as criaturas angélicas (Lc 24,3). Em vez de um “jovem” (Mc 16,4), ou “anjo” (Mt 28,2.5), são “dois homens” que lhes aparecem – e isto depois de terem entrado no túmulo (Lc 24,4; cf. Jo 20,12). A mensagem pascal também difere da de Marcos, sobretudo na referência à Galileia, que deixa de ser o lugar de encontro do Ressuscitado com os seus discípulos para se tornar o lugar da profecia de Jesus relativa à sua paixão e ressurreição. Por fim, enquanto Marcos conclui o relato com o silêncio das mulheres, Lucas narra como elas foram transmitir a mensagem aos discípulos.

Os breves contactos do relato de Lucas com Mateus, e especialmente com João – os dois anjos e a visita de Pedro e do discípulo amado

¹³³ Cf. M. D. GOULDFR. “Mark 16,1-8 and Parallels”, 236.

ao túmulo – sugerem o uso de tradições comuns. É possível que Lucas tenha elaborado o seu relato a partir de Marcos, seja com modificações redaccionais ¹³⁴, ou pequenas adições a partir de outras fontes ¹³⁵, seja a partir de uma fonte especial com adições de Marcos ¹³⁶. M.-É. Boismard sintetiza do seguinte modo os resultados da sua análise relativa à história das tradições: “Nos vv.1-2, Lucas tem como fonte principal o proto-Lucas, em razão das concordâncias com João contra Marcos; nos vv.3-9 tem como fonte o Marcos-intermediário, cujo texto altera profundamente; os vv.10-11 são criação de Lucas” ¹³⁷. I. H. Marshall defendeu, em tempos, que Lucas completou Marcos com tradições isoladas de fontes orais ¹³⁸. Mais tarde, mitigou esta afirmação, abrindo campo à possibilidade de Lucas ter utilizado uma fonte alternativa, muito próxima do evangelho de Marcos ¹³⁹. A história da redacção de Lc 24,1-12 é, de facto, complexa. Há, todavia, dois factos que reúnem o consenso da crítica literária actual: Lucas utilizou Marcos e desenvolveu acentuada actividade redaccional na elaboração do seu texto ¹⁴⁰.

A presente perícopa constitui a primeira parte de um tríptico, formado por três quadros, cada qual centrado numa aparição: a dos “dois homens” (24,1-12), as de Jesus aos discípulos de Emaús (24,13-33a) e aos apóstolos (24,33b-53). A análise estrutural deste capítulo mostra-nos que se trata de uma composição bem elaborada, com um vasto conjunto de correlações dispostas em simetria concêntrica e estrutura retórica ¹⁴¹. Tendo em conta esta estrutura literária, dividimos o primeiro quadro (vv.1-12) em cinco partes: introdução (vv.1-2), entrada das mulheres no túmulo e aparição dos dois homens (vv.3-6a), recordação das palavras de Jesus (vv.6b-8), mensagem das mulheres à comunidade apostólica (vv.9-11) e visita de Pedro ao túmulo (v.12).

¹³⁴ Cf. R. BULTAMANN, *o.c.*, 311; H. GRASS, *o.c.*, 35.

¹³⁵ K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, Goettingen 1937, 267.

¹³⁶ Cf. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1966, 439; E. E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, London 1974, 272; V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St. Luke*, Cambridge 1972, 106-109.

¹³⁷ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 445.

¹³⁸ I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter 1970, 65-75.

¹³⁹ I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, 882.

¹⁴⁰ Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 1-68; J. PLEVNIC, “The Origin of Easter Faith according to Luke”, *Bib* 61 (1980) 492-508.

¹⁴¹ Cf. M. MEYNET, *Quelle est donc cette parole? Lecture “rhétorique” de l’Évangile de Luc (1-9.22-24)*, Paris 1979, 188-191; L. DUSSAUT, “Le triptyque des apparitions en Luc 24: Analyse structurelle”, *RB* 94 (1987) 161-213.

A – Introdução (vv.1-2)

O evangelista Lucas – que habitualmente retrata as suas personagens como fiéis observantes da lei e das tradições – expande aqui a informação relativa ao início do sábado com a nota positiva sobre a atitude das piedosas mulheres, que prepararam os aromas e perfumes na véspera, a fim de observarem o repouso sabático (Lc 23,54-56)¹⁴². No primeiro dia da semana, muito cedo ainda, foram ao túmulo levar os aromas que tinham preparado. Como em Marcos, o gesto das mulheres destina-se a completar a sepultura de Jesus com as unções. Mas enquanto aquele evangelista refere a compra dos aromas no domingo de madrugada, Lucas afirma que as mulheres fizeram todos os preparativos para a unção antes do sábado, imediatamente após José de Arimateia ter depositado o corpo de Jesus no túmulo. Deste modo, atribui às mulheres uma função activa na sepultura de Jesus, em contraste com a presença secundária e passiva que lhes é atribuída por Marcos (15,47)¹⁴³. Ao integrar a preparação dos aromas no contexto da sepultura, antes do descanso sabático, o evangelista faz delas a figura central do episódio que resulta da união das duas pericopas¹⁴⁴.

O afastamento mais sensível de Lucas em relação a Marcos verifica-se na ausência da dificuldade levantada pelas mulheres relativamente à grande pedra, que elas próprias não seriam capazes de remover (Mc 16,3). Tal omissão explica-se pelo facto de o III evangelho não mencionar o motivo da pedra no contexto da sepultura (cf. Mc 15,46), mantendo a unidade dos dois relatos¹⁴⁵. Diversa é a perspectiva de Marcos, onde a pedra exerce função determinante, dando à narração o efeito dramático que prepara a descoberta do túmulo vazio e estabelecendo o contraste impressionante entre o projecto das mulheres e a realidade proclamada pelo jovem no interior do sepulcro¹⁴⁶. Ao mencionar apenas “a pedra rodada” e ao transferir a perplexidade das mulheres para o interior do túmulo (v.4), Lucas diminui a componente geradora da tensão

¹⁴² Cf. I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 883.

¹⁴³ Cf. H. GRASS, *o.c.*, 32; R. H. FULLER, *o.c.*, 95-96.

¹⁴⁴ Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 13-20.

¹⁴⁵ Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 16.

¹⁴⁶ Cf. U. WILCKENS, *Auferstehung*, 47; C. F. EVANS, *Resurrection and New Testament*, London 1970, 76-78; H. GRASS, *o.c.*, 20-21; G. KOCH, *o.c.*, 29-30; R. J. DILLON, *o.c.*, 16-17.

narrativa e amortece aquele contraste, daí resultando a descrição hierática da descoberta do túmulo vazio e a mensagem pascal.

B – Entrada no túmulo (vv.3-6a)

O evangelista menciona a descoberta das mulheres como um *não-encontrar* (*ouch heuron* – v.4), em oposição ao *encontrar* (*heuron de* – v.3), referido à pedra rolada, utilizando o verbo *heuriskein*, que pertence ao repertório lexical do autor¹⁴⁷. As mulheres encontraram não apenas a pedra rolada, mas também o túmulo vazio¹⁴⁸. Só depois de verificado este facto é que teve lugar a aparição das criaturas celestiais.

À primeira vista poderia parecer que a redacção lucana assume carácter apologético, destinando-se a provar a realidade histórica do túmulo vazio contra eventuais dúvidas ou objecções. Deve, porém, ser interpretado na coerência dialéctica da narrativa, segundo a qual a experiência do túmulo forma uma unidade, com a (contrastante) fé pascal transmitida aos discípulos pelo Senhor ressuscitado (cf. Lc 24,35ss). A acentuação da descoberta do túmulo vazio tende a demonstrar a totalidade da observação por parte das mulheres e estabelece o nexos entre as perícopas do túmulo e a mensagem aos discípulos, enfaticamente sintetizado nas palavras “todas estas coisas” (*tauta panta* – Lc 24,9). O túmulo vazio é facto que gera perplexidade e carece da interpretação do mensageiro de Deus¹⁴⁹.

Estando perplexas com o que lhes era dado ver, “eis que dois homens se postaram diante delas, com veste fulgurante” (v.4). A menção dos “dois homens” (*andres dyo*) encontra correspondente na tradição de João, que descreve a visão de “dois anjos” (*dyo angelous*) por parte de Maria Madalena (Jo 20,12), e apresenta-se como variante da tradição de uma só figura: “um jovem” (Mc 16,5) ou “o anjo do Senhor” (Mt 28, 2.5). A aparição de criaturas celestiais – aqui designadas com a expressão “dois homens” (*andres dyo*) – ocorre em três passagens da obra lucana, relacionadas entre si: transfiguração (Lc 9,30), túmulo vazio

¹⁴⁷ Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 16.

¹⁴⁸ Cf. H. GRASS, *o.c.*, 32; C. F. EVANS, *o.c.*, 102.

¹⁴⁹ Cf. P. SEIDENSTICKER, *o.c.*, 95; G. KEGEL, *o.c.*, 88; R. GLOECKNER, *Die Verkuendigung des Heils beim Evangelisten Lukas*, Mainz 1975, 204-208; R. J. DILLON, *o.c.*, 19.

(Lc 24,4) e ascensão (Act 1,10)¹⁵⁰. Na transfiguração afirma o evangelista que as vestes de Jesus se tornaram “resplandecentes” (*exastraptôn* – Lc 9,29). No contexto do poder conferido aos setenta e dois discípulos, Jesus diz-lhes: “Eu via Satanás cair do céu como um relâmpago!” (*astrapèn* – Lc 10,18). O acontecimento do caminho de Damasco é descrito por Lucas nos seguintes termos: “De repente, uma luz vinda do céu o envolveu de claridade” (*perièstrapsen* – Act 9,3; 22,6). Também Mateus caracteriza o anjo do Senhor como figura “resplandecente” (*astraptè* – Mt 28,3). O tema das vestes luminosas pertence ao gênero literário das aparições, nas quais exerce a função de sinal e manifestação da glória divina¹⁵¹.

A analogia entre a transfiguração e a presente passagem parece não ser apenas accidental. Com efeito, naquela os dois homens – Moisés e Elias – conversavam com Jesus sobre “a sua partida, que se iria consumir em Jerusalém” (Lc 9,31). O diálogo celestial, porém, permaneceu oculto a Pedro e seus companheiros, cujos olhos estavam “pesados de sono” (Lc 9,32; cf. Mc 14,40; Lc 22,45s). Os discípulos não chegaram, deste modo, ao conhecimento do destino misterioso do Messias, que tinha de morrer e ressuscitar (Lc 9,20-22). As criaturas celestiais repetem agora às mulheres as palavras dos anúncios da paixão, que os discípulos não compreenderam (Lc 9,45; 18,34). Como afirma W. Wrede, o segredo messiânico de Marcos torna-se em Lucas o segredo da paixão¹⁵². A revelação pascal é essencialmente a abertura do mistério do sofrimento do Messias, que permaneceu oculto aos discípulos até à ressurreição.

Ao introduzir a figura de “dois homens”, Lucas sugere a revelação do segredo oculto desde a transfiguração. O número “dois” fundamenta-se no conceito do testemunho, que para ser legítimo requeria a presença de duas testemunhas (cf. Dt 17,6; 19,15; Mt 18,16)¹⁵³. Também este será o motivo por que são chamados “homens” e não “anjos”, uma vez que de anjos se trata, conforme se refere no episódio dos discípulos

¹⁵⁰ Cf. R. LEANEY, “The Resurrection Narratives in Luke (24,12-53)”, *NTS* 2 (1955/56) 110-114; E. L. BODE, *o.c.*, 60s.

¹⁵¹ Cf. J.-M. GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, Paris, 1979, 25.

¹⁵² Cf. W. WREDE, *o.c.*, 166s; R. GLOECKNER, *o.c.*, 156s; R. J. DILLON, *o.c.*, 23-24.

¹⁵³ Cf. P. SEIDENSTICKER, *o.c.*, 93s; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 209; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 77. Na missão dos setenta e dois discípulos, Lucas sublinha que Jesus os enviou em grupos de dois (Lc 10,1). Nesta passagem aparece claramente o conceito do testemunho apostólico e missionário.

de Emaús (Lc 24,23) e em razão das “vestes resplandecentes”, que evocam a manifestação de criaturas celestiais.

A reação das mulheres que, tomadas pelo medo, caem com a face por terra, caracteriza o acontecimento como aparição celestial. No Antigo Testamento usa-se esta expressão para designar visões celestiais ou aparições: Abraão (Gen 17,3; 18,2), Josué (Jos 5,14), os pais de Sansão (Jz 13,20)¹⁵⁴. O motivo do medo, que também se encontra no Antigo Testamento, é utilizado com muita frequência na obra lucana (cf. Lc 1,12-13.29-30; 2,9-10; 24,37; Act 10,4; 24,25). A experiência das mulheres no túmulo carece de uma palavra interpretativa, que lhes desvende o sentido do acontecimento. São as palavras das criaturas angélicas que revelam o mistério.

A mensagem começa com a pergunta retórica: “Porque procurais o vivo entre os mortos?” (v.5). No texto grego a frase apresenta acentuação rítmica e está construída na antítese entre “os mortos” e “o vivo”, conduzindo o leitor ao coração da mensagem: Jesus está vivo. Segundo a leitura estrutural do capítulo 24 de Lucas, o “centro” da simetria concêntrica é formado pela citação das palavras das mulheres, ao declararem que Jesus “está vivo” (Lc 24,23)¹⁵⁵. Lucas não menciona aqui o nome de Jesus, mas dá-lhe simplesmente o título de “o vivo” (*ton zônta*). Este mesmo termo nos Actos resume a condição pós-pascal de Cristo, que se apresentou aos apóstolos vivo (*zônta* – Act 1,3). Do elenco das acusações dos judeus contra Paulo, transmitidas ao rei Agripa pelo governador romano Festo, faz parte a acusação relativa a “um certo Jesus, já morto, e que Paulo afirma estar vivo” (*zên* – Act 25,19). No quadro sinóptico, a locução “o vivo” (*ton zônta*) de Lucas corresponde ao título “o crucificado” (*ton estaurômenon*) de Marcos (16,6; Mt 28,5). A expressão lucana deve ser interpretada à luz dos textos que falam de Deus como autor da vida (cf. Lc 10,28; 20,38; Act 14,14)¹⁵⁶. Jesus ressuscitado pelo Deus da vida torna-se “o príncipe da vida” (*ton archêgon tês zôês*), conforme a atestação do querigma apostólico dos

¹⁵⁴ Cf. G. LOHFINK, *Paulus vor Damaskus*, Stuttgart 1966, 69ss.

¹⁵⁵ Cf. L. DUSSAUT, *o.c.*, 192-193.

¹⁵⁶ Cf. P. BENOIT, *o.c.*, 281; J. KREMER, *Die Osterbotschaft der vier Evangelisten*, Stuttgart 1968, 58. W. NAUCK, *o.c.*, 262, conjectura que corresponde a uma expressão adaptada ao mundo pagão. Do mesmo modo, X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 203.279-280, pensa que se trata de locução de origem semita, adaptada ao uso das comunidades de língua grega, equivalente à linguagem da ressurreição.

Actos (3,15)¹⁵⁷. A substituição do expressivo título “o crucificado” pelo termo que designa a vida divina explica-se a partir do significado teológico que Lucas atribui à morte de Cristo. Os anúncios da paixão e o que-rigma dos Actos consideram-na como etapa no caminho triunfal para a ressurreição¹⁵⁸.

C – Recordação da Galileia (vv.6b-8)

Ao anúncio pascal, que pertence à tríplice tradição sinóptica, segue-se o dado mais característico da mensagem angélica de Lucas: “Recordai-vos como ele vos falou, estando ainda na Galileia” (v.6b). Lucas afasta-se totalmente de Marcos (16,7) omitindo o anúncio das aparições na Galileia. Jerusalém representa o ponto culminante do seu evangelho e de toda a vida de Jesus. A ressurreição constitui a última cena do drama da paixão. Por isso, o evangelista concentra nesta cidade todo o acontecimento salvífico.

Em vez de indicarem a manifestação futura do Ressuscitado na Galileia (Mc 16,7; Mt 28,7), os anjos mencionam a anterior instrução de Jesus naquela região. Os exegetas atribuem unanimemente este facto à actividade redaccional de Lucas¹⁵⁹. Na verdade, tal informação adequa-se bem ao plano do evangelho e do capítulo, que circunscreve à cidade de Jerusalém a localização das aparições (cf. Lc 24,49; Act 1,4). Embora silenciando a mensagem de Marcos, Lucas conserva a referência à Galileia, mas transfere-a para o passado e faz dela o lugar da profecia de Jesus relativa aos acontecimentos pascais da sua morte e ressurreição. O caminho da Galileia para Jerusalém (Lc 9,51; 23,5.49.55; Act 10,37.39; 13,31) tinha sido único e irreversível. Além da sua função geográfica, como lugar do primeiro ministério público de Jesus, a Galileia tem um simbolismo cristológico: a compreensão que os discípulos aí obtiveram do mestre deve ser superada por nova instrução do Ressuscitado, até à ascensão (cf. Lc 24,27.45; Act 1,2)¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Cf. E.-L. BODE, *o.c.*, 61-62; H.-W. KUHN, *a.c.*, 21.23; U. WILCKENS, *Die Missionsreden*, 175-177.

¹⁵⁸ Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 29-31.

¹⁵⁹ Cf. U. WILCKENS, *Die Missionsreden*, 116; G. KEGEL, *o.c.*, 87; C.F. EVANS, *o.c.*, 103; R. H. FULLER, *o.c.*, 97; B. RIGAUX, *o.c.*, 207; R. J. DILLON, *o.c.*, 32.

¹⁶⁰ Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 32-38.

O evangelista obteve assim uma convergência real entre os anúncios da paixão (Lc 9,22.44; 18,31-33) e a instrução pascal das criaturas angélicas às mulheres (Lc 24,7). Deixando de parte breves particularidades redaccionais, a presente passagem reproduz o vocabulário dos três anúncios: “É preciso (*dei* – 9,22) que o Filho do Homem (*ton hyion tou anthrôpou* – 9,22.44; 18,31) seja entregue (*paradothênai* – 9,44; 18,32) nas mãos dos homens (*eis cheiras anthrôpôn* – 9,44) pecadores, seja crucificado, e ressuscite ao terceiro dia” (*kai têtè tritèi hèmèrai anastènai* – 9,22; 18,33; 24,46). O texto resume e condensa os anúncios da paixão, com especial relevo para o acontecimento da ressurreição. Estes são de novo evocados no núcleo da instrução do Ressuscitado aos discípulos de Emaús (24,26) e aos Apóstolos reunidos em Jerusalém (24,46). Mais ainda, o objectivo desta repetição torna-se claro quando Jesus, do mesmo modo que os mensageiros celestes (24,6), adverte os Apóstolos, dizendo: “São estas as palavras que eu vos disse quando ainda estava convosco” (24,44). É para estabelecer a conexão entre a instrução do Jesus terreno e o querigma do Senhor ressuscitado que o evangelista menciona naqueles três episódios pascais o conteúdo fundamental dos três anúncios da paixão ¹⁶¹.

Diversamente dos outros dois evangelhos sinópticos (Mt-Mc), Lucas não menciona no contexto do anúncio pascal do túmulo qualquer aparição de Jesus ressuscitado. Por seu lado, introduz o tema tradicional do “terceiro dia” e acentua a necessidade de se cumprirem as Escrituras – um dos temas maiores do III evangelho. O autor utiliza com frequência o termo *dei* (8/6/18/10), em referência à morte e ressurreição de Jesus, para significar que estes eventos tinham necessariamente de acontecer na vida de Jesus (cf. Lc 9,22; 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26) ¹⁶². Daí resulta a identificação da consciência messiânica de Cristo com o plano salvífico de Deus, anunciado nas Escrituras. A fórmula “ao terceiro dia” foi cuidadosamente retida por Lucas em todas as versões do anúncio da paixão que incluem a referência à ressurreição (Lc 9,22; 18,33; 24,7.46). É significativo que apenas neste evangelho a fórmula seja mencionada nas narrativas pascais (cf. 23,54.56; 24,1.7.13.21.33.46). Trata-se de uma datação histórico-salvífica, em sentido profético (Os 6,2) e talvez escatológico ¹⁶³.

¹⁶¹ Cf. U. WILCKENS, *Die Missionsreden*, 98; R. J. DILLON, *o.c.*, 38-39.

¹⁶² Cf. E.-L. BODE, *o.c.*, 65-67.

¹⁶³ Cf. R. H. FULLER, *o.c.*, 23ss; K. LEHMANN, *o.c.*, 262ss; F. MUSSNER, *o.c.*, 41ss. Veja-se a nossa análise da fórmula acima, pp. 60-63.

As criaturas celestiais concluem a mensagem às mulheres com o termo *anastênai*, que nos anúncios da paixão de Marcos, em referência à ressurreição de Jesus (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,34), designa o triunfo paradoxal do Filho do Homem, que retém e reafirma a sua soberania no momento em que se lhe opõem as forças do mal ¹⁶⁴. Lucas conserva nas passagens querigmáticas o quadro do combate escatológico do Filho do Homem, adaptando as palavras dos anúncios da paixão à proclamação missionária pós-pascal. No centro do querigma está Deus, que actua na história através de Jesus, a quem ressuscitou dos mortos (cf. Act 2,24.32; 13,33.34; 17,31).

A reacção das mulheres à mensagem angélica (v.8), sem paralelo em Marcos, forma uma inclusão com o v.6b: “*Recordai-vos* do que vos disse” – “*E recordaram-se* das suas palavras”. Objecto da recordação são “as palavras” (*ta rhêmata*) de Jesus. A mesma expressão designa dois dos anúncios da paixão: Lc 9,45; 18,34. Ao mesmo tempo, o evangelista especifica que a “palavra” de Jesus permaneceu absolutamente oculta e incompreensível aos discípulos: “Eles não compreenderam tal palavra; era-lhes velada para que não a entendessem” (Lc 9, 45). “Mas eles não entenderam nada. Essa palavra era-lhes obscura e não compreendiam o que ele dizia” (Lc 18,34). A lembrança daquela palavra oculta no anúncio pascal não pode deixar de significar a revelação do sentido profundo do mistério da paixão ¹⁶⁵. Em seguida, o evangelista afirma – contrastando deliberadamente com Marcos – que as mulheres “anunciaram tudo isto aos Onze” (v.9). A expressão “tudo isto” (*tauta panta*) designa a totalidade da experiência, que engloba o túmulo vazio e as palavras dos anjos, isto é, o que testemunharam e o que ouviram ¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Cf. H. E. TOEDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Guetersloh 1963, 172.185.199ss.252; F. HAHN, *o.c.*, 48-50.

¹⁶⁵ Cf. H. Grass, *o.c.*, 33; E. L. BODE, *o.c.*, 67; C. F. EVANS, *o.c.*, 104; J. PLEVNIK, “The Origin of Easter Faith”, 498-501; id., “The Eyewitnesses of the Risen Jesus in Luke 24”, *CBQ* 49 (1987) 90-103. Diversa é a interpretação de R. J. DILLON, *o.c.*, 49-50, o qual – na sequência de G. LOHFINK, *o.c.*, 171s.253s – defende, com base na estrutura do capítulo 24, que a fé explícita em Jesus ressuscitado só se encontra no v.52. A argumentação de Dillon é rebatida por Plevnik.

¹⁶⁶ Cf. J. PLEVNIK, “The Eyewitnesses”, 92.

D – Mensagem aos Apóstolos (vv.9-11)

Diversamente de quanto acontece no evangelho de Marcos – segundo o qual as mulheres, tendo recebido do anjo a mensagem para transmitirem aos discípulos, não cumpriram a missão que lhes fora confiada (Mc 16,7-8) –, no III evangelho as mulheres não recebem qualquer mandato e, apesar disso, “anunciaram tudo aos Onze, bem como a todos os outros” (v.9). A linguagem utilizada é tipicamente lucana e por isso o texto é considerado redaccional ¹⁶⁷.

A expressão “os Onze e todos os outros” repetida no v.33, unifica a narração dos acontecimentos pascais. O título “os Onze” evoca a escolha pré-pascal dos “Doze” (Lc 9,13) e a defecção de Judas (cf. Act 1,26; 2,14). Lucas manifesta particular interesse pela restauração do grupo completo dos Doze (Lc 22,30), que constitui colegialmente testemunhas não só da ressurreição e ascensão, mas também de todo o ministério público, como garantes do querigma apostólico (cf. Lc 1,4; Act 1, 21-26) ¹⁶⁸. O evangelista refere ao lado dos Onze, “todos os outros”, formando a primeira comunidade eclesial, no próprio dia de Páscoa. As mulheres anunciaram “tudo” (*tauta panta*) aos discípulos reunidos. Observe-se a ênfase dada à totalidade da informação das mulheres, com ressonância no relato de Emaús, onde se faz duas vezes menção de “todos os acontecimentos” pascais (Lc 24,14.21). Lucas manifesta interesse pela experiência pascal das mulheres, às quais parece atribuir a função de testemunhas ¹⁶⁹.

O relato do túmulo vazio termina em distensão narrativa com a menção dos nomes das mulheres. A lista referida nesta ocasião não coincide com aquelas que se lêem em Mc 15,40.47; 16,1, ou Lc 8,2-3. A presente, constituída pelos nomes de “Maria Madalena, Joana e Maria de Tiago” (v.10), resulta de uma selecção feita a partir de duas listas (Mc 16,1; Lc 8,2-3). O nome de Maria Madalena é o primeiro de ambas as fontes de Lucas; Joana é a mulher do procurador de Herodes (Lc 8,3); Maria de Tiago faz parte da lista de Marcos. Todas estas listas são

¹⁶⁷ Cf. R. J. DILLON, o.c., 53-56.

¹⁶⁸ Cf. J. JERVELL, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1972, 79-82; E. NELLESSEN, “Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwahlung des Mattias”, *BZ* 19 (1975) 205-218; J. PLEVNIK, “‘The Eleven and Those with Them’ according to Luke”, *CBQ* 40 (1978) 205-211.

¹⁶⁹ Cf. J.-M. GUILLAUME, o.c., 27.43-52; R. J. DILLON o.c., 55-56; H. RITT, o.c., 128-133.

elaboradas com o critério do número ternário, requerido nos diversos estádios da tradição ¹⁷⁰. Os dois primeiros nomes fazem parte das mulheres que Jesus exorcizou na Galileia, reforçando deste modo a “lembrança” do ministério galilaico, evocada pelas criaturas angélicas (v.6). A experiência que elas tiveram do ministério de Jesus foi completa, pois beneficiaram das curas por ele realizadas e subiram com ele até Jerusalém. O evangelista acrescenta a expressão: “E as restantes que estavam com elas” (v.10). O conceito subjacente é o mesmo da fórmula: “Os Onze e todos os outros” (Lc 24,9.33). Lucas tende a alargar os dados concretos e o número das testemunhas. Além disso, as mulheres recebem um tratamento muito especial no III evangelho ¹⁷¹. Aquelas que acompanharam Jesus desde a Galileia (Lc 8,1-3), foram testemunhas da sua morte e sepultura (Lc 23,49.55) e pretendiam prestar-lhe o último serviço unguindo o seu corpo no túmulo (Lc 24,1). Por fim, são elas que vão transmitir aos discípulos a mensagem da ressurreição.

O anúncio das mulheres à assembleia de Jerusalém (v.9) é, depois, transmitido, especificamente, ao grupo restrito dos “apóstolos” (v.10), que o evangelista identifica com os “Onze” (cf. Lc 6,13; 17,5; 22,14; Act 1,2). A reacção dos apóstolos, aos quais “essas palavras pareceram desvario, e não lhes deram crédito” (v.11), revela a intenção apologética do autor. Na sua perspectiva, as testemunhas oficiais da ressurreição são os apóstolos, com experiência independente do testemunho das mulheres (cf. Lc 24,22-24). Tal incredulidade – de novo reafirmada na cristofania à comunidade apostólica reunida em Jerusalém (Lc 24,37.41) – será superada apenas pelo reconhecimento do Ressuscitado através do realismo da sua manifestação sensível ao grupo das testemunhas oficiais (Lc 24,42).

E – Visita de Pedro ao túmulo (v.12)

Apesar de a notícia das mulheres ter sido acolhida com descrença pelos apóstolos, “Pedro pôs-se a caminho e correu para o sepulcro.

¹⁷⁰ Cf. M. HENGEL, “Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen”, em O. Betz e outros (ed.), *Abraham unser Vater, Fst. O. Michel*, Leiden-Koeln 1963, 243-256.

¹⁷¹ Cf. cc. 1-2: Maria e Isabel; 2,36-38; 7,11-17.36-50; 10,38-42; 11,27-28; 13,11; 15,8-10; 18,1-5; 23,27-31.

Tendo olhado ¹⁷², não viu senão as ligaduras, e voltou para casa admirado com o sucedido” (v. 12). A visita de Pedro ao túmulo é também atestada por João, em relato baseado numa tradição semelhante àquela que aqui se refere (Jo 20,3-10). A narrativa de Lucas, porém, enfrenta diversas dificuldades, tais como as da crítica textual, da relação com o relato de João 20,3-10 e, por último, da origem do texto e sua inserção no III evangelho.

A crítica textual deste versículo constituiu, durante longo tempo, objecto de debate, que nos dispensamos de expor aqui em análise pormenorizada ¹⁷³. O texto faz parte de um conjunto de passagens importantes do capítulo 24 omitidas pelos manuscritos da tradição ocidental. Após a descoberta do Papiro de Bodmer (P 75), dos princípios do séc. III, que contém a lição longa dos códices unciais, na crítica textual prevaleceu a tradição aí representada.

A evidência dos manuscritos é confirmada por argumentos internos. O relato dos discípulos de Emaús, que resume a cena da descoberta do túmulo vazio (Lc 24,22-23) — seguindo a narração da perícopa correspondente (Lc 24,1-5) — menciona no versículo seguinte a visita ao túmulo de alguns discípulos (Lc 24,24). Este facto parece corresponder à notícia de Lc 24,12.

Acresce que grande número das expressões deste versículo também se encontram no relato paralelo de João (20,3-10), apenas com a substi-

¹⁷² Traduzimos o verbo *parakyptein* como *verbum videndi*, em vez do sentido mais frequente de “debruçar-se, inclinar-se”, baseados no estudo de F. NEIRYNCK, *Parakypsas blepei* (Lc 24,12 et Jn 20,5)”, *ETL* 53 (1977) 113-152. O conceituado exegeta lovaniense, em estudo publicado no ano seguinte, “*Apelthen pros heauton* (Lc 24,12 et Jn 20,10)”, *ETL* 54 (1978) 104-118, conclui que a expressão referida no título do artigo deve ser interpretada no sentido que tradicionalmente lhe é atribuído (“regressar, voltar para casa”), e não como um *dativus ethicus*, conforme pretende determinada corrente exegetica, seguida por muitas traduções recentes. Observe-se, entretanto, que esta interpretação mereceu breves reparos de I. de la POTTERIE, “La genèse de la foi pascale d’après Jn. 20”, *NTS* 30 (1984) 26-49, p. 47, n.23, segundo o qual o sentido da expressão “regressaram a casa” não é simplesmente material; esta atitude dos discípulos, símbolo de uma fé frágil, contrasta com a de Maria Madalena.

¹⁷³ Cf. J. MUDDIMAN, “A Note on Reading Luke 24,12”, *ETL* 48 (1972) 542-548, com a “Additional Note” de F. NEIRYNCK, “The Uncorrected Historic Present in Lk 24,12”, 548-553; J. WANKE, *Die Emmauserzaehlung*, Leipzig 1973, 76-82; R. J. DILLON, *o.c.*, 59-62; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 53-66; E. L. BODE, *o.c.*, 68-71; M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 445-466. Contra a autenticidade, R. MAHONEY, *Two Disciples at the Tomb*, Bern-Frankfurt a.M. 1974, 41-69; M. C. PARSONS, “A Christological Tendency in P 75”, *JBL* 105 (1986) 463-479.

tuição do singular pelo plural: “Pedro... correu para o túmulo e, olhando, não viu senão as ligaduras ... e voltou para casa”. Os termos do texto que não se encontram na perícopa de João são tipicamente lucanos. Finalmente, a adição do discípulo amado no IV evangelho obedece ao mesmo propósito da notícia sobre Pedro e o discípulo amado no palácio do Sumo-Sacerdote (Jo 20,3-10). De tudo isto se conclui que a narração de João foi elaborada a partir duma tradição análoga àquela que deu origem ao nosso texto, confirmando assim a autenticidade da informação de Lucas. Ambos os textos representam a mesma tradição básica, mas os dados consignados no III evangelho conduzem-nos a uma etapa mais arcaica da transmissão textual ¹⁷⁴.

Em relação à antiga tradição do túmulo vazio, a visita de Pedro ao sepulcro apresenta-se como dado suplementar e de carácter mais recente ¹⁷⁵. Os dois evangelistas integram, cada um a seu modo, esta informação nas respectivas histórias do túmulo vazio: como inserção em João, como apêndice em Lucas. O texto de Lc 24,12, de facto, surge de modo inesperado, contrariamente ao estilo habitual do autor, que costuma introduzir as notícias com certa preparação. Este acontecimento vem na sequência e como conclusão dos factos referidos no relato anterior.

A atitude de Pedro, que regressa muito admirado com aquilo que observou, contrasta com o entusiasmo das mulheres. A notícia do v.12 marca a transição entre a experiência das mulheres, que verificam a ausência do corpo, e a experiência positiva dos apóstolos nas aparições, que lhes proporcionam o encontro pessoal com o Ressuscitado. A primeira experiência não pode ser comunicada (cf. Lc 24,11); a segunda, pelo contrário, faz dos discípulos e dos apóstolos os depositários autênticos do querigma a anunciar (cf. Lc 24,47-48; Act 1,8; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39; 13,31). Deste modo, Lucas – diversamente de Mateus (28,9-10) e de João (20,11-18) – omite as aparições às mulheres. Estas não são consideradas depositárias oficiais da mensagem pascal. A fé na ressurreição baseia-se sobretudo nas aparições de Jesus a Pedro e aos apóstolos (cf. 1 Cor 15,3b-5).

¹⁷⁴ Devemos confessar que esta argumentação não é pacífica. Ainda recentemente M. C. PARSONS, *a.c.*, 477, defendeu que o v.12 foi elaborado a partir de João para dar um testemunho apostólico ao túmulo vazio. Parsons atribui as adições da tradição ocidental ao P75, cuja tendência teológica se caracteriza pelo combate ao gnosticismo.

¹⁷⁵ Cf. J. E. ALSUP, *The post-Ressurrection Appearance Stories*, 105; R. J. DILLON, *o.c.*, 62.

C o n c l u s ã o

Lucas tem por fonte principal o evangelho de Marcos, ao qual acrescenta outros dados tradicionais, elaborando-os numa sequência orgânica, que exerce a função de prelúdio às cristofanias pascais.

A actividade redactorial do evangelista manifesta-se especialmente no encontro das mulheres com as criaturas angélicas, que as conduzem à Galileia e aos anúncios da paixão, desvelando-lhes o sentido que permanecera oculto durante o ministério público de Jesus. A partir deste momento tem início a etapa da nova instrução do Senhor ressuscitado aos apóstolos, mencionada repetidas vezes nas cristofanias pascais e nos Actos (cf. Lc 24,25-27.31.44-48; Act 1,2). A ressurreição e o querigma apostólico são de origem divina, como atestam as aparições de reconhecimento (Lc 24,13-35) e de missão (Lc 24,34.36-49).

A ressurreição apresenta-se como clímax da carreira do Filho do Homem. Omitindo a localização das aparições na Galileia, o evangelista segue o plano da sua geografia teológica sobre a cidade santa – horizonte da viagem do Jesus terreno, no mistério da sua paixão, e lugar de início da nova comunidade, constituída no dia de Páscoa pelos apóstolos e por todos os discípulos com eles reunidos em Jerusalém. Em contraste com a Galileia, que indica o tempo e o lugar do ministério de Jesus, Jerusalém representa o lugar e o tempo das intervenções divinas decisivas, da reunião escatológica dos povos no dia de Pentecostes (Act 2,1-21), o ponto de partida (Act 2,22-7,4) e a sede (Act 8,14-15; 9,26-30.32s) da missão cristã.

A incredulidade dos apóstolos perante o relato das mulheres, bem como o cepticismo de Pedro após a verificação do túmulo vazio, devem ser entendidos em perspectiva apologética. O testemunho oficial da ressurreição não se baseia no relato das mulheres, nem sequer na descoberta do túmulo vazio, mas só nas aparições. É assim que Lucas apresenta, por volta do ano 90, a mensagem pascal aos meios mais cultivados do mundo helenístico, a fim de mostrar a “solidez” da fé fundada no testemunho da tradição (Lc 1,2) e alicerçar a pregação apostólica descrita no livro dos Actos.

4. Relato de João (20,1-18)

Redigido por volta do ano 100, o relato de João sobre o túmulo vazio oferece-nos a última das grandes catequeses evangélicas sobre

a gênese da fé pascal, centradas em motivos de pastoral e teologia, de modo particular do âmbito cristológico e comunitário ¹⁷⁶. O autor situa-se na linha da tradição sinóptica, que refere a visita das mulheres ao túmulo na manhã do dia de Páscoa. Porém, os materiais tradicionais, que fundamentam a argumentação catequética, são apresentados em nova contextura: motivos próprios do IV evangelho e, sobretudo, na perspectiva do seu autor sobre a ressurreição de Cristo ¹⁷⁷. A releitura catequética, que tende progressivamente a superar os dados recebidos, encontra especial expressão nas palavras do ressuscitado (vv.17-18; 21-23; 27.29), no esquema cultural da semana de Páscoa (vv.19.26) e, de modo geral, nas diversas notícias das aparições que fundamentam a fé cristã (vv.8.18.20.25. .27-29).

A maior parte dos exegetas considera o capítulo 20 de João como um todo, com unidade orgânica, externa e interna. A unidade externa é-lhe dada pelas indicações temporais (vv.1.19.26) e locais (vv.19.26): a narração consta de duas cenas, que se passam em dois domingos consecutivos, estando os apóstolos reunidos no mesmo lugar, com as portas fechadas. A unidade interna advém-lhe do tema da progressão na fé, cujo grau mais imperfeito consiste na visão sensível de Jesus, enquanto a visão do Senhor glorioso constitui o modelo de fé proposta à imitação de todos os cristãos ¹⁷⁸. Nesta unidade distinguem-se quatro perícopas: a descoberta do túmulo vazio (20,1-10); a aparição a Maria Madalena (20,11-18); a aparição aos discípulos (20,19-25); a aparição em presença de Tomé (20,26-29)¹⁷⁹. Os quatro episódios, aos quais correspondem outras tantas caminhadas na fé,

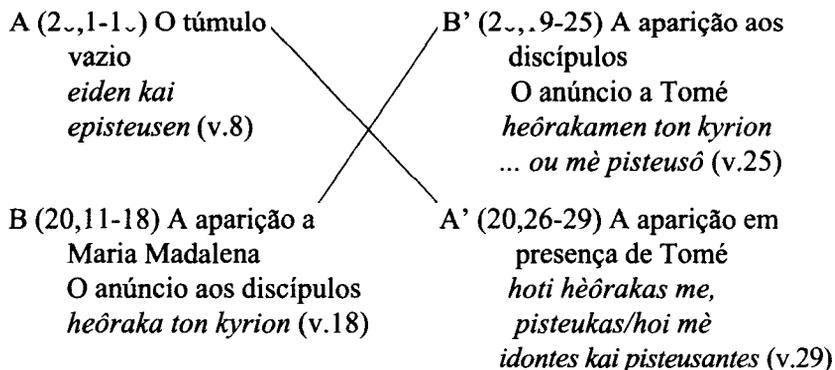
¹⁷⁶ G. Ghiberti, *I racconti pasquali del capitolo 20 di Giovanni*, Brescia 1972, 25-32; D. Mollat, "La foi pascale selon le chapitre 20 de l'Évangile de saint Jean", em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 316-339; L. Dupont-C. Lash-G. Levesque, "Recherche sur la structure de Jean 20", *Bib* 54 (1973) 482-498; I. de la Potterie, "Genèse de la foi pascale d'après Jn 20", *NTS* 30 (1984) 26-49.

¹⁷⁷ Cf. J. Schmitt, *DBS* 10,569; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, Freiburg-Basel-Wien 1975, 353.

¹⁷⁸ Cf. G. Ghiberti, *o.c.*, 21-32; L. Dupont-C. Lash-G. Levesque, *a.c.*, 884-885.

¹⁷⁹ Consideramos, com I. de la Potterie, *a.c.*, 27-28, os vv.24-25 como parte. não do último episódio (a aparição em presença de Tomé), mas do terceiro (a aparição aos discípulos). Com efeito, a aparição a Tomé não começa senão no v.26, introduzida pela indicação cronológica "oito dias depois".

estão dispostos numa estrutura em quiasmo, conforme o quadro seguinte ¹⁸⁰:



A presente estrutura integra diversas combinações de quatro termos. Por um lado, a correlação entre dois tipos de visão – a visão sensível e a visão de fé (com o dinamismo do “ver” ao “crer”); por outro, a correlação entre os objectos do “ver” e do “crer” – entre o Jesus sensível e o Cristo glorioso (com outro dinamismo: os sinais → Jesus → o Senhor → Deus) ¹⁸¹. No próximo capítulo procederemos à análise de toda a secção no quadro da leitura *sincrónica* destes dados, a fim de encontrarmos o princípio de unidade que constitui o eixo referencial da sua coerência interna. De momento, limitar-nos-emos à leitura *diacrónica* das duas primeiras cenas (20,1-10.11-18), segundo o método da crítica histórica, procurando individuar no relato os elementos que constituem a tradição mais antiga sobre o túmulo vazio. A nossa exposição prosseguirá por etapas: visita de Maria Madalena ao túmulo (20,1-2), Pedro e o outro discípulo (20,3-10) e o encontro de Maria com o Ressuscitado junto ao túmulo (20,11-18).

A – Maria Madalena junto ao túmulo (20,1-2)

A presença de Maria Madalena no túmulo constitui o princípio de unidade e delimitação da perícopa (20,1-18). Na manhã do domingo,

¹⁸⁰ Com ligeiras variantes, a estrutura que aqui se apresenta é admitida, nos seus aspectos formais, por vários exegetas recentes, desde D. MOLLAT, *a.c.*, 317 e G. GHI-BERTI, *o.c.*, 17-20, passando pelo trabalho conjunto de L. DUPONT – C. LASH – G. LEVESQUE, *a.c.*, 485, até à excelente síntese de I. DE LA POTTERIE, *a.c.*, 28.

¹⁸¹ Cf. esquema sinóptico de L. DUPONT – C. LASH – G. LEVESQUE, *a.c.*, 497-498.

ainda escuro, Maria vai ao túmulo e vê a pedra retirada. Dirige-se, de imediato, aos discípulos para os informar do acontecido (20,1-2). De novo junto ao túmulo, vê dois anjos no lugar onde haviam colocado o corpo de Jesus e encontra o Ressuscitado, que lhe confia uma mensagem para transmitir aos Apóstolos (20,11-18).

Da comparação dos dois episódios que constituem o relato (vv.1-10; 11-18), bem como da análise interna de cada uma das unidades, resultam algumas incoerências e tensões, que requerem explicação ¹⁸². Quase todos admitem que a perícopa de Jo 20,1-18 foi elaborada com base em diversas tradições: visita das mulheres ao túmulo vazio, visão dos anjos, aparição de Jesus a Maria Madalena, mensagem a transmitir aos discípulos. Na perspectiva da história das tradições, sobressai a visita ao túmulo, à qual se seguem as cristofanias ¹⁸³.

A exegese antiga identificava um único motivo fundamental de todo o complexo narrativo de Jo 20,1-18, posteriormente desenvolvido pelo evangelista (na hipótese de uma fonte) ou pelo redactor (na hipótese de um documento fundamental do evangelho) ¹⁸⁴. Estudos mais recentes atribuem a visita de Pedro ao túmulo, também atestada em Lc 24,12, a uma tradição pré-joanina ¹⁸⁵ ou à fonte utilizada pelo evangelista ¹⁸⁶, e consideram a figura do discípulo amado introduzida pelo evangelista ou pelo redactor. Certa corrente da crítica postula numa série de contactos

¹⁸² Cf. P. BENOIT, "Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Jo 20, 1-18", em *Judentum, Urchristentum, Kirche. Fst. fuer J. Jeremias*, Berlin 1960, 141-162; E. L. BODE, *o.c.*, 72-86; R. MAHONEY, 171-227; G. Ghiberti, *o.c.*, 79-99; M.-É. BOISMARD, *Synopse* III, 453-459; F. NEIRYNCK, *Jean et les synoptiques*, Leuven 1979, 71-86; id., "Tradition and Redaction in John 20,1-18", *EtEv* 7 = *TU* 126 (Berlin 1982) 359-363; id., "John and Synoptics. The Empty Tomb Stories", *NTS* 30 (1984) 161-187.

¹⁸³ Uma breve panorâmica sobre o estado actual da questão relativa à crítica histórica, pode ver-se em R. ROBERT, "Promenade profane en exégèse", *RThom* 85 (1985) 69-86.

¹⁸⁴ Com ligeiras variantes, é esta a proposta de J. Wellhausen (1908), E. Hirsch (1936) e R. Bultmann (1941). Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 356-357.

¹⁸⁵ Cf. A. R. C. LEANEY, "The Resurrection Narratives in Luke (24,12-53)", *NTS* 2 (1955/56) 110-114; B. LINDARS, "The Composition of John XX", *NTS* 7 (1960/61) 142-147; P. BENOIT, *a.c.*, 346, n.110.

¹⁸⁶ Cf. G. HARTMANN, "Die Vorlage der Osterberichte in Joh 20", *ZNW* 55 (1964) 97-220, R. T. FORTNA, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970, 134-141; R. MAHONEY, *o.c.*, 224-226; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 355-380.

com a tradição pré-sinóptica, explicando as restantes partes pela redacção do evangelista ¹⁸⁷. Há mesmo quem defenda a dependência de João em relação aos sinópticos, quer a nível da última redacção e apenas em pormenores ocasionais ¹⁸⁸, quer já no segundo estágio da redacção do evangelho e com intervenções constantes da tradição sinóptica ¹⁸⁹.

A frase inicial da narração (20,1) apresenta grandes semelhanças com o relato sinóptico da visita das mulheres ao túmulo: a menção do dia da semana, a hora, Maria de Magdala, o motivo da pedra removida. Da análise do vocabulário utilizado deduz-se que a afinidade é maior em relação a Lucas, havendo também alguns contactos com Marcos ¹⁹⁰.

Das listas sinópticas sobre as mulheres que vão ao túmulo, João conserva apenas Maria Madalena, já mencionada na morte de Jesus (19,25). O plural “não sabemos” (v.2), colocado na boca de Maria, sugere-nos a existência de outras pessoas na fonte inicial ¹⁹¹. A ser assim, o evangelista concentra a pluralidade das mulheres da tradição sinóptica em Maria Madalena, conferindo ao relato elevado efeito dramático: aquela que se atemoriza e foge ao ver a pedra do túmulo retirada é a

¹⁸⁷ Cf. LINDARS, *a.c.*, 141-152, estabelece duas tradições de base, uma comum aos sinópticos (vv.1-2) e outra joanina (vv.11a-14b-18), que o evangelista uniu mediante elemento de carácter sinóptico (vv.11b-14a).

¹⁸⁸ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John I*, Garden City, N. Y. 1970, XLVI-XLVII. Segundo Brown, João combina três narrações básicas independentes: a visita das mulheres ao sepulcro, em duas etapas (vv.1-2; 11-13); a visita dos dois discípulos (vv.3-10) e a aparição a Maria Madalena (vv.14-18). C. K. BARRETT, *The Gospel according to John*, London 1978, 560-564 mostra-se favorável à sugestão elaborada por Brown.

¹⁸⁹ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse III*, 453-466; H. THYEN, “Entwicklung innerhalb der johannischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjuergertexte des Evangeliums”, em M. de Jonge (ed.), *L'Évangile de Jean*, Leuven 1977, 259-299, pp.288-290; F. NEIRYNCK, “John and the Synoptics”, 164-165. Para este último (ib., 179) a influência sinóptica ultrapassa os limites das chamadas interpolações de 20,2-10 (Thyen) ou 20,11b-14a (Boismard), devendo ser considerada como determinante para toda a composição de Jo 20,1-18.

¹⁹⁰ Cf. R. MAHONEY, *o.c.*, 202-212

¹⁹¹ Observe-se, todavia, que o verbo no plural não exige necessariamente que do sujeito façam parte várias pessoas. A crítica literária tem apresentado diversas explicações do plural *ouk oidamen*: não se trata de um verdadeiro plural (R. Bultmann); é apenas um modo de falar (H. Grass, H. von Campenhausen, E.-L. Bode); é uma alusão a outras mulheres também presentes no túmulo (J. H. Bernard, L. Brun, E. Hoskyns; R. Schnackenburg). Cf. E.-L. BODE, *o.c.*, 74-75.

mesma que mais tarde aparece transformada pela palavra e revelação do Ressuscitado (20,16-17) ¹⁹².

Os quatro evangelhos concordam em situar a visita na madrugada do primeiro dia da semana. Diferem, todavia, na concretização precisa da hora. Provavelmente, a tradição não mencionava senão um momento nas primeiras horas do dia. O termo *proi* (“de manhã”) de João também se encontra em Mc 16,2; mas a determinação *skotias* (“ainda escuro”) está em contradição com a fórmula *anateilantos tou heliou* (“ao nascer do sol”) de Mc 16,2. A referência à “escuridão” explica-se pelo sentido simbólico deste conceito no conjunto da teologia do IV evangelho (cf. Jo 8,12; 12,35.46). Aos discípulos faltava ainda a luz da fé na ressurreição de Cristo (20,9). A descoberta do túmulo vazio não gerou senão medo e tristeza, como atesta a reação imediata de Maria Madalena (20,2) e as suas lágrimas junto ao túmulo (20,11.13.15) ¹⁹³.

Maria verificou que a pedra do túmulo tinha sido “retirada” (*hèrmenon*). O evangelista não menciona a pedra no momento da sepultura, como acontece em Marcos (15,46) e Mateus (27,60), que falam de “rolar” (*proskyliein*) a pedra (Mc 15,46; 16,4; Mt 27,60; 28,2). M.-É. Boismard considera relevante a diferença entre o vocábulo utilizado por João (“retirar”) e este, comum aos evangelhos sinópticos (“rolar”), os quais correspondem aos dois tipos de túmulos conhecidos na época de Cristo: entrada na vertical, fechada por uma espécie de mó, ou entrada em plano horizontal, coberta por uma laje ¹⁹⁴. Em tal interpretação, Lucas

¹⁹² Maria Madalena, ou Maria de Magdala, originária da cidade de Magdala – importante centro económico de pesca nas margens do lago de Genesaré, ao norte de Tiberíades – é aquela que foi exorcizada por Jesus e o acompanhou desde a Galileia até Jerusalém (Lc 8,2). Alguns autores, na sequência da tradição eclesial (aparentemente acritica) pretendem identificá-la com Maria de Betânia, irmã de Lázaro e de Marta (Jo 11) – essa por sua vez identificada pelo autor do IV evangelho com a pecadora que ungiu Cristo com o perfume precioso (Jo 12,3; cf. Lc 7,36-50; Mc 14,3-9). Os evangelistas assinalam unanimemente a sua presença na hora da crucifixão (Mc 15,40 e par.), da sepultura (Mc 15,47 e par.). Mateus e João acrescentam que ela foi privilegiada com a primeira aparição do Ressuscitado, de quem recebeu uma mensagem para transmitir aos discípulos (Mt 28,8-11; Jo 20,16). A crítica reconhece em Maria Madalena uma personagem histórica, associada ao acontecimento pascal. Cf. F. BOVON, “Le privilège pascal de Marie Madeleine”, *NTS* 30 (1984) 50-62.

¹⁹³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 362; I. DE LA POTTERIE, *a.c.*, 31-32.

¹⁹⁴ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse* III, 457. A sua crítica histórico-literária – neste como em muitos outros pontos – foi contestada por F. NEIRYNCK, *Jean et les synoptiques*, 74-75.

e João dependem de uma tradição independente daquela que é comum aos sinópticos. Aí se afirmava, pois, que as mulheres, ao verificarem que a pedra havia sido tirada, correram a advertir Pedro daquilo que elas interpretaram como roubo.

A intenção da visita de Maria Madalena ao túmulo não é mencionada. Em todo o caso, não podia ser para ungir o corpo de Jesus, como em Marcos (16,1) e Lucas (24,1), pois para o IV evangelho a unção foi realizada por José de Arimateia e Nicodemos no momento da sepultura (Jo 19,38-40). Acresce que a segunda visita de Maria ao túmulo (Jo 20, 11-18) não se encontra nos sinópticos, ainda que a aparição de Jesus junto ao sepulcro (20,17-18) tenha um paralelo em Mateus (28,9-10). Tudo isto nos leva à conclusão que a perícopa de Jo 20,1-18 reflecte uma tradição pascal mais desenvolvida do que aquela que conhecemos através dos sinópticos.

Maria não entra no túmulo – apenas na segunda visita se inclina sobre ele (20,11) – mas corre em direcção a Pedro a fim de o informar que “tiraram (*èran*) o Senhor do túmulo” (v.2). O verbo “tirar” (*airein*), usado com frequência pelo autor do IV evangelho (26 vezes), aplica-se aqui tanto à pedra (20,1) como ao corpo (20,2.13.15). A preocupação e insistência na ideia de remoção do corpo faz-nos supor que o narrador conhece a lenda do roubo, outrora difundida entre os judeus, segundo o testemunho de Mateus (28,13-15). A fonte de João oferece, contudo, uma versão diferente daquela lenda: sugere apenas que alguém – talvez o jardineiro – pudesse ter retirado o corpo, sem que suponha qualquer acusação contra os discípulos, como acontece no relato de Mateus. Em ambos os casos, porém, o objectivo da tradição referida é claramente apologético¹⁹⁵. O túmulo vazio não conduz à fé na ressurreição.

Ao lado de Simão Pedro é nomeado “o outro discípulo, que Jesus amava”. É esta a terceira passagem em que o evangelista faz referência expressa a tal personagem (cf. Jo 13,33; 19,26), que desempenha função decisiva no conjunto do evangelho de João (cf. 21, 20-23.24). Uma vez que o evangelista é conduzido por interesses teológicos e pastorais, realça a fé daquele discípulo, integrando-a no quadro histórico recebido, para o apresentar como exemplo a seguir.

¹⁹⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 359.363.

B – Pedro e o outro discípulo (20,3-10)

A inserção do discípulo amado na tradição recebida sobre a visita de Pedro ao túmulo, bem como a descrição da corrida dos dois discípulos “em desafio”, é unanimemente atribuída pelos comentadores ao último estrato redaccional do evangelho. Na base deste desenvolvimento é bem reconhecível o dado transmitido no controverso texto de Lc 24,12 ¹⁹⁶.

Segundo João, o discípulo amado correu mais depressa que Pedro, mas não entrou no túmulo em primeiro lugar (20,4-6). Alguns exegetas interpretam esta corrida como expressão de uma rivalidade entre Pedro e João ¹⁹⁷. Outros, considerando embora que a corrida e a espera do discípulo amado devem ser entendidas em sentido simbólico, procuram explicações com melhor fundamento nos aspectos literários do texto ¹⁹⁸. A ordem segundo a qual são mencionados os dois discípulos constitui uma estrutura em quiasmo: Pedro, o outro discípulo, o outro discípulo, Pedro, Simão Pedro, o outro discípulo. A espera do discípulo amado faz da sua fé o clímax da história ¹⁹⁹. Na perspectiva do IV evangelho, ele aparece com frequência mais próximo de Jesus do que Pedro, e isto em sentido tanto espacial como espiritual (cf. Jo 13,23-25; 18-10-11.15-16; 19,26-27; 21,7-8). Pedro deve passar pelo discípulo amado para chegar a Jesus. Esta diferença tem a sua razão de ser no amor do discípulo, que renuncia ao seu próprio nome para se tornar simplesmente “aquele que Jesus amava”, aquele que não existe senão pelo amor que Jesus tinha por ele ²⁰⁰. Ultrapassando Pedro, foi ele o primeiro a chegar à fé. A sua rapidez exprime o amor, mais sugerido do que explicitado, que intervém discretamente na gênese da fé pascal. A sua fé “é um dom do amor do Senhor e resposta do amor ao amor. É a clarividência do amor” ²⁰¹. Compreende-se deste modo que o discípulo sem nome, que renunciou a si próprio e “perdeu a sua vida”, possa tornar-se o símbolo de todos os futuros cren-

¹⁹⁶ Sobre a crítica textual deste versículo, cf. supra, p. 160-161. Mesmo na hipótese provável de se admitir a autenticidade da passagem, permanece controversa a sua relação com Jo 20,3-10. Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse* III, 453; F. NEIRYNCK, *Jean et les synoptiques*, 79-83; id., “John and the synoptics”, 175-177.

¹⁹⁷ Cf. H. GRASS, *o.c.*, 55; P. BENOIT, *o.c.*, 284; A. KRAGERUD, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo 1959, 29s.144s.

¹⁹⁸ Cf. E. L. BODE, *o.c.*, 77.

¹⁹⁹ Cf. C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 140-141.

²⁰⁰ Cf. L. DUPONT – C. LASH – G. LEVESQUE, *a.c.*, 487-488.

²⁰¹ D. MOLLAT, *a.c.*, 321.

tes na ausência do Cristo sensível. Para o cristão não existe senão um nome — o nome de Cristo —, no qual encontra a vida (Jo 20,31) ²⁰².

O discípulo amado “viu e acreditou” (*eidēn kai episteusen* — v.8). Nada se diz sobre a reacção de Pedro. Este silêncio sugere uma distinção entre a atitude e as funções dos dois discípulos. Pedro observa a realidade do túmulo vazio e os indícios que podem sugerir a ressurreição de Jesus. Mas o papel fundamental é aqui desempenhado pelo discípulo predilecto. Pelo verbo “acreditar” (*pisteuein*) o evangelista descreve a atitude do homem que, em razão de um “sinal” descobre a pessoa de Jesus e acredita, ou se recusa a acreditar (cf. Jo 6,30.36.40). Na presente passagem, não só a ausência da pedra no túmulo, mas também a ausência do corpo e a disposição das ligaduras e do sudário, constituem outros tantos sinais em ordem à fé pascal ²⁰³. Não obstante a opinião contrária largamente difundida entre os comentadores ²⁰⁴, parece-nos difícil admitir que a expressão “acreditou” (*episteusen*) exprima já a plenitude da fé pascal. Com boas razões, numerosos autores, desde Agostinho até aos nossos dias, fazem notar a ininteligência das Escrituras afirmada no v.9, e concluem que a forma *episteusen* do v.8 designa uma fé inicial e ainda imperfeita. O discípulo amado “começou a acreditar” ²⁰⁵. Não se trata, ainda, da fé plena na ressurreição. Para tal, será necessário que o espírito do discípulo se abra à inteligência das Escrituras (cf. Lc 24,45), que ele veja o Senhor ressuscitado e dele receba o dom do Espírito Santo (cf. Jo 20,9.22). Só nessa altura atingirá a plenitude da fé pascal.

Apesar de o túmulo vazio ser susceptível de interpretações diversas, João não deixa de lhe atribuir um lugar importante na estrutura da fé pascal. A perspectiva apologética do relato — a que já nos referimos — incluía também a afirmação do túmulo encontrado vazio por testemunhas credíveis. A comparação com a ressurreição de Lázaro (Jo 11,44) — sobretudo em razão das diferenças — parece ter sido elemento preponderante na tradição joanina. Lázaro sai do túmulo “tendo as mãos e os pés ligados com faixas e o rosto envolto num sudário”. Ele estava ainda

²⁰² Cf. L. DUPONT — C. LASH — G. LEVESQUE, *a.c.*, 488.

²⁰³ Cf. J. WINANDY, “Les vestiges laissés dans le tombeau et la foi du disciple”, *NRT* 110 (1988) 212-219; R. ROBERT, “Du suaire de Lazare à celui de Jésus (Jean 11,44; 20,7)”, *RThom* 88 (1988) 410-420; id., “Le ‘suaire’ johannique. Réponse à quelques questions”, *RThom* 89 (1989) 599-608.

²⁰⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 368.

²⁰⁵ É o sentido do aoristo ingressivo. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 368; I. da le POTTERIE, *a.c.*, 30-31.

ligado pelos laços da morte. É nítido o contraste entre este homem, destinado a morrer de novo, e Cristo, que não mais voltará a morrer — Lázaro sai do túmulo ligado; Cristo abandona as ligaduras ²⁰⁶. Mais uma vez, a narração joanina tem sentido simbólico.

A indicação de que os discípulos “ainda não tinham compreendido a Escritura, segundo a qual era necessário que ele ressuscitasse dos mortos” (v.9), pressupõe uma reacção de incredulidade e estupefacção (cf. Lc 24,12). No contexto em que surge, como explicação (*gar*) da fórmula antecedente “viu e acreditou”, a presente afirmação não oferece bom sentido. Por isso alguns exegetas consideram-na como glosa ²⁰⁷. Outros defendem que a passagem se entende perfeitamente como denúncia da falta de compreensão de ambos os discípulos, os quais a partir das Escrituras deveriam ter compreendido que Jesus havia de ressuscitar dos mortos, sem qualquer necessidade de irem ao túmulo ²⁰⁸. Julgamos, todavia, que a incoerência se explica mediante os resultados da crítica histórica. Se a fonte utilizada pelo evangelista referia apenas a visita de Maria e de Pedro ao túmulo — conforme convicção generalizada da exegese mais recente —, era a estas duas personagens, e não ao discípulo amado, que se atribuía a ignorância das Escrituras na versão pré-redaccional ²⁰⁹. O vocabulário aqui utilizado, com afinidades no evangelho de Lucas, conduz-nos a uma fonte próxima dos sinópticos ²¹⁰.

O regresso silencioso dos dois discípulos na conclusão da primeira cena do relato (v.10) confirma-nos a impressão de estarmos perante a tradição consignada na fonte utilizada pelo evangelista, a qual ainda não mencionava a fé. Porém, na perspectiva sincrónica da narrativa, o regresso a casa reveste-se de significado simbólico, existencial e teológico. Como resultado de uma decepção e da ininteligência da ressurreição (20,9), os discípulos regressam à situação anterior — à situação pré-pascal ²¹¹.

²⁰⁶ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse* III, 287.457-458.

²⁰⁷ Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Goettingen 1964, 530; P. SEIDENSTICKER, *o.c.*, 123-125.

²⁰⁸ Cf. E. L. BODE, *o.c.*, 81-82; J. CABA, *o.c.*, 240.

²⁰⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 369; J. SCHMITT, *DBS* 10, 570.

²¹⁰ Cf. E. L. BODE, *o.c.*, 81-82; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 369-370; M.-É. BOISMARD, *Synopse* III, 459; F. NEIRYNCK, “John and the Synop-tics”, 177.

²¹¹ Cf. F. NEIRYNCK, “Apèlthen pros heauton”, 108; I. de la POTTERIE, *a.c.*, 32.

C – Encontro de Maria com o ressuscitado (20,11-18)

A nova cena junto ao túmulo inclui o encontro de Maria Madalena com os anjos e com Jesus. A transição entre as duas aparições efectua-se através do simples “voltar-se para trás” de Maria. Jesus repete a pergunta feita pelos anjos em uníssono: “Mulher, porque choras?” (vv.13-15). Mediante a insistente queixa de Maria (vv.13-15), a narração adquire crescente efeito dramático, atingindo o ponto mais alto no momento de reconhecimento (v.16).

Os dois momentos deste quadro apenas se justapõem, não se ordenando um para o outro, uma vez que a visão dos anjos se apresenta como inconsequente, dando origem a problemas ao nível da história das tradições. É o cenário do segundo momento, com a presença de Jesus, que dá o tom das cores do presente quadro. O estado de espírito de Maria aparece radicalmente transformado: a tristeza cede o lugar à alegria, as dúvidas desvanecem-se e a fé invade todo o seu ser.

O relato da aparição de Cristo a Maria Madalena é próprio de João. A conclusão inautêntica de Marcos faz-lhe uma alusão, enquanto numerosos comentadores julgam que a aparição de Jesus às mulheres, descrita em Mt 28,9-10, poderá ser um eco da mesma tradição²¹²; e chegam a postular a influência de João sobre Mateus²¹³, ou então, pelo contrário, a dependência de João em relação a Mateus²¹⁴. Nenhuma das soluções clássicas da crítica literária é considerada satisfatória por M.-É. Boismard, que pensa poder individuar no relato um núcleo primitivo, mencionando a aparição de Cristo a Maria Madalena, expressa em termos querigmáticos (vv.11a.14b.18a)²¹⁵. Entretanto, e apesar das diferenças

²¹² Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 1001s; G. W. TROMPF, “The First Resurrection Appearance and the Ending of Mark’s Gospel”, *NTS* 18 (1971/72) 308-330; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 360; J. E. ALSUP, *o.c.*, 206-211.

²¹³ Cf. P. BENOIT, “Marie-Madeleine et les disciples au tombeau”, 141-152. A maioria dos autores considera Mt 28,9-10 como composição do evangelista. Cf. C. F. EVANS, *o.c.*, 83.87; K. P. G. CURTIS, “Three Points of Contact between Matthew and John in the Burial and Resurrection Narratives”, *JTS* 22 (1972) 440-444; L. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthaëus*, Wuerzburg 1973, 368-384; J. E. ALSUP, *o.c.*, 108-114; J. D. CROSSAN, *a.c.*, 135-152; N. PERRIN, *o.c.*, 47-48; K. M. FISCHER; *Das Ostergeschehen*, Berlin 1978, 46; H. HENDRICKX, *o.c.*, 40-44; J. KREMER, *Die Osterevangelien*, 74.

²¹⁴ Cf. F. NEIRYNCK, “John and the Synoptics”, *NTS* 30 (1984)166-171.

²¹⁵ M.-É. BOISMARD, *Synopse* III, 459.

substanciais entre as duas narrativas, assinaladas pela crítica literária²¹⁶, não podemos deixar de observar as semelhanças temáticas das duas passagens: 1. em Mateus, Jesus repete as palavras e a mensagem do anjo; em João, repete igualmente as palavras e a pergunta dos anjos; 2. em Mateus, as mulheres queriam agarrar os pés do Senhor e receberam dele a mensagem para os irmãos; de igual modo, em João, Jesus diz a Maria para cessar de lhe tocar e para levar uma mensagem a seus irmãos; 3. os discípulos são chamados “irmãos” nos dois relatos, mas no IV evangelho é este o único caso em que recebem este título. Tudo isto sugere uma conexão directa entre as duas passagens²¹⁷.

No presente contexto, o evangelista descreve Maria Madalena a chorar junto ao túmulo. Este choro não corresponde à tradicional lamentação pelos mortos (cf. Jo 11,31), mas é a expressão do sofrimento de Maria por não encontrar o corpo do Senhor. No seu prolongado choro, inclina-se sobre a câmara tumular e vê dois anjos, vestidos de branco, com aspecto de mensageiros celestes. A disposição dos anjos, “sentados um à cabeceira e outro aos pés”, exerce a função precisa de marcar “o lugar onde jazera o corpo de Jesus” (v.12). Como as ligaduras e o sudário (vv.6-7), a ausência do corpo que Maria procura, a presença dos anjos e a brancura das suas vestes deveriam tê-la conduzido a pensar na ressurreição, na glória do Senhor. Mas estes sinais não são suficientes para a fé pascal. Só o encontro pessoal com Jesus e a consequente revelação explícita sobre a sua nova condição de ressuscitado conseguem fazer vislumbrar no espírito de Maria a certeza da transcendência do mistério.

A pergunta dos anjos: “Mulher, porque choras?” (v.13) é de novo colocada na boca de Jesus, que acrescenta: “Quem procuras?” (v.15). Esta segunda pergunta conduz-nos à angelofania da tradição sinóptica, a qual regista o motivo da procura de Jesus (Mc 16,6; Mt 28,5; Lc 24,5). Podemos daqui inferir que a fonte utilizada por João transpõe este motivo, primitivamente ligado à angelofania, para o encontro de Jesus com Maria Madalena, daí resultando que a revelação do mistério pascal passa a ser feita, não já por criaturas angélicas, mas pelo próprio Ressuscitado²¹⁸. O verbo “procurar” (*zêtein*) adquire, deste modo, a ressonância teológica que possui em três outras passagens do IV evangelho,

²¹⁶ Cf. F. NEIRYNCK, “John and the Synoptics”, em M. de Jonge (ed.), *L'évangile de Jean*, Leuven 1977, 73-106.

²¹⁷ Cf. E. L. BODE, *o.c.*, 83.

²¹⁸ Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 990; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 373.

onde tem por objecto Jesus (Jo 1,38; 6,24-26; 13,33); nos três casos trata-se de Jesus no seu mistério. A questão preliminar e essencial para Maria, assim como para os discípulos, era saber onde estava Jesus. Mas a progressão da fé fá-los transpor o centro de interesse da dimensão espacial para o nível do mistério. Aquele que os discípulos deverão “procurar” é não já o mestre que eles conheceram, mas aquele que está “na casa do Pai” (Jo 14,2), aquele que está na intimidade do Pai. O mesmo tema é discretamente sugerido em Jo 20,15: Maria não deve fixar-se nas recordações do passado, procurando o corpo morto do seu Senhor. Os versículos seguintes vão-nos dizer que é na fé que ela deve procurar aquele que “sobe para o Pai” (20,17). Só então ela saberá onde está verdadeiramente o Senhor: o seu lugar é o Pai ²¹⁹.

Maria não reconheceu Jesus que se lhe manifestou. Como na história dos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35) e na pesca junto à margem do lago (Jo 21,4.7.12), este relato pertence ao género literário das cenas de reconhecimento, desde os primeiros tempos da Igreja classificado entre as aparições do Ressuscitado ²²⁰. O motivo do “jardineiro” sugere a tendência apologética da fonte, elaborada no contexto da polémica judaica contra o cristianismo ²²¹. As lágrimas e o sofrimento impedem Maria de reconhecer o Senhor. Só quando Jesus a chama pelo seu nome, “Maria”, é que ela o reconhece. Na verdade, Jesus conhece aqueles que lhe pertencem e chama-os pelo nome; estes ouvem a sua voz e seguem-no (Jo 10,3-4). Maria trata-o por “Mestre” (*Rabbouni*), o título que lhe era dado durante a vida pública (cf. Jo 1,38; 3,2; 11,28), pois era o Jesus terreno que ela procurava, julgando que “o Mestre tinha vindo como antes”. Ela permanece invencivelmente ligada à experiência de outrora. É o que manifesta também o seu gesto, ao qual faz alusão a palavra de Jesus: “Cessa de me reteres” (20,17) ²²². O Ressuscitado, porém,

²¹⁹ Cf. I. de la POTTERIE, *a.c.*, 34; J. McCAFFREY, *The House of Many Rooms. The Temple Theme of Jn. 14,2-3*. Roma 1988, espec. p.177-284.

²²⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 374.

²²¹ Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.*, 21s.

²²² Cf. L. DUPONT – C. LASH – G. LEVESQUE, *a.c.*, 492. Segundo Mary Rose D’ANGELO, “A Critical Note: John 20,17 and Apocalypse of Moses 31”, *JTS*41 (1990) 529-536, a passagem não se refere à inadequação da fé de Maria, mas ao singular privilégio do seu encontro com Jesus ressuscitado. Reconhecemos que tal interpretação é possível. Parece-nos, contudo, pouco provável a explicação segundo a qual “a aparição teve lugar num certo estado intermediário” (p.532). Não menos estranha é a sugestão de M. McGEHEE, “A Less Theological Reading of John 20,17”, *JBL* 105 (1986) 299-302. que tomando a conjunção *gar* em sentido antecipante, em vez do sen-

manifesta-se-lhe num modo novo. Segundo a estrutura do relato, a fé na ressurreição de Jesus, que significa o encontro com o Ressuscitado, atinge-se em duas etapas: a primeira é a do simples reconhecimento de Jesus, representado pelo grito de Maria: “Rabbouni!”; a segunda consiste na fé radicalmente renovada, com a luz que vem “de cima”. Maria entendia a ressurreição como simples regresso à vida (cf. Jo 12,2); o seu gesto não corresponde ao estado novo de Jesus.

No encontro com Maria, Jesus revela-lhe de maneira explícita o seu novo estado, comunicando-lhe ele próprio a mensagem pascal: “Na verdade, ainda não subi para junto do Pai; mas vai ter com meus irmãos e diz-lhes: ‘Subo para junto de meu Pai e do vosso Pai, do meu Deus e do vosso Deus’” (Jo 20,17) ²²³. Este versículo fundamental é o último de uma série de importantes passagens do IV evangelho que descrevem toda a amplitude e transcendência do mistério de Jesus: ele *vem* do alto (3,31), *vem* de Deus (8,42); continuamente *voltado para* o seio do Pai (1,18), é também aquele que vai para o Pai. Na realidade, ele é do alto (8,23) e a partir da ressurreição, é do alto em todo o seu ser ²²⁴. Por isso, a mensagem a transmitir aos discípulos é que o Ressuscitado vai *subir* para o Pai.

A cláusula “ainda não subi para junto do Pai” tem sido diversamente interpretada pelos comentadores. Para uns, Maria deve cessar de reter Jesus em razão da urgência de ir anunciar aos discípulos a mensagem pascal ²²⁵; para outros, este dito de Jesus deve entender-se à luz dos ensinamentos anteriores do evangelho, e de modo especial a partir do discurso do adeus (13,31-17.26). Pela sua subida para o Pai, Jesus não se subtrai a seus discípulos, mas liga-se a eles de maneira ainda mais profunda. Na perspectiva do evangelista, o tema da subida para o Pai cor-

tido causal, traduz: “Não me agarres. Uma vez que ainda não subi para o Pai, vai ter com meus irmãos e diz-lhes que eu subo para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus”.

²²³ Para esta tradução, cf. E. DELEBECQUE, *Évangile de Jean*, Paris 1987, 137.

²²⁴ Cf. D. MOLLAT, “Remarques sur le vocabulaire spacial du quatrième évangile”, *StEv = TU* (Berlin 1959) 321-328; id., “La foi pascale”, 322-323; I. de la POTTERIE, *a.c.*, 35-36; F. NEIRYNCK, “Les femmes au tombeau”, 188.

²²⁵ Cf. B. RIGAUX, *o.c.*, 235s, que afirma: “O ‘cessa de te ligares a mim’ opõe-se antiteticamente, não à subida para o estado em que Jesus se encontra depois da ressurreição, mas à ordem de anunciar esta a seus irmãos reunidos”. Tal interpretação é possível mas só na hipótese de se considerar o v.17a como tradicional e apenas ao nível da fonte. Com efeito, é difícil decidir sobre a origem do v.17a: se deva ser atribuído à fonte ou ao evangelista. Cf. C. H. DODD, *o.c.*, 146-147; G. HARTMANN, *a.c.*, 207s; R. T. FORTNA, *o.c.*, 140.

responde antiteticamente ao da descida dos céus, mencionada em Jo 3,13: “Ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu, o Filho do Homem que está no céu”. No discurso do pão da vida refere-se com frequência a descida (Jo 6,33.38.41.42.51.58), à qual se contrapõe a subida: “E se virdes o Filho do Homem subir para onde estava anteriormente?” (Jo 6, 62). A transformação operada em Jesus pela ressurreição, que lhe confere uma existência radicalmente renovada, explica o sentido da mensagem confiada a Maria para esta transmitir aos discípulos: “Subo para junto de meu Pai!”.

A intenção do evangelista concretiza-se ainda mais na mensagem do Ressuscitado aos irmãos: “Subo para junto de meu Pai e do vosso Pai, do meu Deus e do vosso Deus”. Esta fórmula conduz-nos de novo ao discurso do adeus, designadamente às palavras iniciais: “Credes em Deus, crede também em mim. Na casa de meu Pai há muitas moradas” (Jo 14, 1-2). No contexto desta passagem aparecem em primeiro plano os verbos utilizados pelo evangelista para indicar o caminho de Jesus para o Pai: “passar” (*metabainein* – 13,1), “partir” (*poreuesthai*) e “ir” (*hypagein* – 14,3-4). O verbo “subir” (*anabainein*) na mensagem do Ressuscitado a seus irmãos retoma e condensa aquela instrução do Jesus terreno, significando que se cumprem as anteriores promessas. Com a sua subida, Jesus prepara para os irmãos um lugar junto do Pai, que lhes faculta a prometida comunhão com Deus (cf. Jo 14,21.23.28)²²⁶. Assim se explica a tensão entre as duas afirmações consecutivas: “ainda não subi para junto do Pai” e “subo para junto do Pai”. O Ressuscitado tem de completar a sua acção em favor dos irmãos: enviar-lhes o Espírito (cf. 14,16s), ouvir-lhes a oração (14,13) e comunicar-lhes a experiência do amor de Deus (14,23). A forma verbal “subo” (*anabainô*) – designando gramaticalmente uma acção duradoura, ou um processo já iniciado mas que ainda continua²²⁷ – refere-se aos aspectos teológicos inerentes à ressurreição de Jesus e ao seu regresso para junto do Pai.

A conclusão desta cristofania junto ao túmulo é constituída pela notícia sobre a transmissão da mensagem. Maria de Magdala vai anunciar aos discípulos: “vi o Senhor”, contando o que ele lhe dissera (v.18).

²²⁶ Autores, entre os quais W. Michaelis, P. Benoit e A. Wikenhauser, entendem a “subida” como referência à “ascensão”. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 376, n.55. Todavia, tal interpretação foi criticada por diversos comentadores, nomeadamente R. E. BROWN, *o.c.*, 1014s; G. LOHFINK, *o.c.*, 117s.

²²⁷ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *o.c.*, 318; 323,3; R. E. BROWN, *o.c.*, 994.

A expressão “Vi o Senhor” (*heôraka ton kyrion*) corresponde à fórmula passiva tradicional: “apareceu” (*ôphthè*)²²⁸.

C o n c l u s ã o

De princípio ao fim do relato procura João fundamentar a catequese de todo o seu evangelho. A primeira unidade literária (vv.1-10) reúne duas visitas ao túmulo, primitivamente autónomas: a das mulheres (vv.1-2) e a de Pedro (vv.3-10). A crítica recente considera a junção destas tradições, não já na hipótese de fragmentos agrupados na etapa pré-redaccional do evangelho, mas antes postulando a existência de uma “fonte” utilizada por João. O relevo dado a Maria Madalena e a inserção da figura do outro discípulo são, em contrapartida, elementos tidos por redaccionais.

Na segunda unidade do relato (vv.11-18) observamos igualmente informações com carácter redaccional: a cena dos anjos, o motivo do roubo do corpo, a confusão com o jardineiro. A única ponte de ligação da tradição sinóptica ao presente quadro é constituída pelo texto de Mt 28,9-10. Esta relação tem sido objecto de controvérsias entre os especialistas, mas por ora a perspectiva de uma solução consensual não parece fácil. Enquanto alguns se inclinam para a hipótese sedutora da influência de Mateus sobre o relato de João, mais numerosos são aqueles que defendem a existência de uma fonte comum aos dois evangelhos, relativamente tardia. Apesar de tudo, há uma certa unanimidade em reconhecer vários dados arcaicos da tradição subjacentes a todo o relato, elaborados pelo evangelista. O interesse do IV evangelho situa-se ao nível não tanto da história, como da teologia. O encontro de Maria com Jesus dá-nos o sentido da ressurreição na perspectiva da comunidade dos discípulos.

A reacção que suscita o túmulo vazio nas diversas cenas do relato mostra-nos qual o seu significado na génese da fé pascal²²⁹. A primeira reacção de Maria Madalena, ao ver a pedra tirada, foi a de terem roubado o Senhor (v.2). Na segunda visita manifesta a mesma convicção no seu diálogo com os anjos e com o “jardineiro” (vv.13.15). Subjacente a tal representação está a transmissão apologética da história do túmulo vazio,

²²⁸ Cf. W. MICHAELIS, art. *horaô*, em *TWNT* 5, 353.360; R. PESCH, “Zur Entstehung des Glaubens”, 214-218; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 379.

²²⁹ Cf. J. CABA, *o.c.*, 237-241.

análoga àquela que se encontra no evangelho de Mateus (28,13). A fé na ressurreição não se apoia na descoberta do túmulo vazio. A mesma conclusão se deduz da reacção de Pedro, que entra no túmulo, observa a disposição das ligaduras, ficando apenas surpreendido com o que acontecera. Por último, a reacção do “discípulo predilecto”, a qual, num primeiro momento, não foi diferente da de Pedro, enquanto que depois de entrar no sepulcro, “viu e acreditou” – ou começou a acreditar – como se deduz da função que esta fórmula desempenha na estrutura geral de todo o capítulo 20 e do valor dos “sinais” no IV evangelho.

5. Credibilidade e significado do túmulo vazio

Desde a época do iluminismo, o problema da historicidade do túmulo vazio tem constituído objecto de constantes debates no âmbito da crítica histórica e da teologia fundamental. A apologética antiga defendia o valor histórico da tradição exarada nos evangelhos como “prova” da verdade da ressurreição, e ainda hoje não poucos teólogos lhe atribuem importante significado na génese da fé pascal ²³⁰. No pólo oposto situam-se aqueles que, perante as dificuldades de conciliarem os dados bíblicos, consideram que não se deve atribuir qualquer significado ao túmulo vazio ²³¹.

²³⁰ Por exemplo, E. HIRST, *Die Auferstehungsgeschichte und der christliche Glaube*, Tuebingen 1940, 60; A. LANG, *Fundamentaltheologie I*, Muechen 1962, 269-270; M. BALAGUÉ, “La prueba de la resurrección (Jn 20,6-7)”, *EstBib* 25 (1966) 169-182; E. GUTWENGER, *a.c.*, 262.

²³¹ Entre outros, R. Bultmann e W. Marxsen. O problema histórico e teológico do túmulo vazio é por vezes tratado, ou até confundido, com a ressurreição. A bibliografia sobre esta temática é muito vasta, mas de valor desigual. Mencionamos apenas alguns estudos que nos parecem de maior interesse. J. KREMER, “Zur Diskussion ueber ‘das leere Grab’”, em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 137-168; J. GNILKA, *Markus II*, 345-347; J. DELORME, *a.c.*, 140-145; E. L. BODE, *o.c.*, 151-175; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 265-271; B. RIGAUX, *o.c.*, 299-301; G. O’COLLINS, *o.c.*, 38-45; W. L. CRAIG, “The Historicity of the Empty Tomb of Jesus”, 39-67; I. BERTEN, “Fait historique et réalité eschatologique”, *LumVie* 21 (1972) 53-64; G. GHIBERTI, “La risurrezione di Gesù: realtà storica e interpretazione”, em P. Grech-G. Segalla (ed.), *Problemi e prospettive di Scienze Bibliche*, Brescia 1981, 349-385; J. D. M. DERRETT, *The Anastasis. The Resurrection of Jesus as an Historical Event*, Warwickshire 1982; J. A. SAYÉS, “La resurrección de Jesus y la historia. Problemática actual”, *Burg* 24 (1983) 9-93; J. PERRET, *Ressuscité? Approche historique*, Paris 1984; J. CABA, *o.c.*, 286-310.

A questão histórica coloca-se com frequência a partir de pressupostos teológicos, que distorcem os resultados do estudo crítico dos dados fornecidos pelas fontes. Alguns começam por afirmar que o túmulo vazio não constitui elemento indispensável para a ressurreição. Reconhecendo embora que no quadro da antropologia bíblica é impensável imaginar a ressurreição sem referência ao corpo, explicam que na era neotestamentária a ressurreição se concebia propriamente como criação nova do corpo²³². Outros defendem a historicidade dos relatos evangélicos a partir da imagem bíblico-judaica do homem, segundo a qual não podia haver ressurreição sem túmulo vazio²³³. Há ainda quem faça o raciocínio inverso: não terá sido a antropologia bíblica a dar origem aos relatos bíblicos do túmulo vazio?²³⁴.

Partindo destes pressupostos, numerosos críticos não reconhecem credibilidade histórica à informação dos relatos evangélicos sobre o túmulo vazio, que consideram como resultado duma experiência de aparição²³⁵; outros chegam à mesma conclusão a partir do conceito de ressurreição corpórea²³⁶; por fim, há também quem julgue tratar-se de uma lenda secundária²³⁷.

A argumentação aduzida em defesa do valor histórico do túmulo vazio também se baseia em pressupostos, tais como a natureza dos relatos bíblicos²³⁸, o testemunho das mulheres²³⁹, a aceitação do facto por parte

²³² Cf. J. KREMER, *Die Osterevangelien*, 49.

²³³ Problemática exposta por W. NAUCK, *a.c.*, 260-265; A. DIEZ MACHO, *o.c.*, 93-161.

²³⁴ Cf. J. GNILKA, *Markus II*, 345-346.

²³⁵ Cf. W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Guetersloh 1964, 20-31; H.-W. BARTSCH, *Das Auferstehungszeugnis*, Hamburg 1965, 22.

²³⁶ Cf. H. GRASS, *o.c.*, 23.173.183-184; J. A. T. ROBINSON, "Resurrection in the New Testament", em *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4, 46; P. ALTHAUS, *Die Wahrheit des christlichen Osterglaubens*, Guetersloh 1940, 26-27.

²³⁷ Cf. R. BULTMANN, *o.c.*, 290; N. O. HAMILTON, *o.c.*, 416-421.

²³⁸ Cf. W. NAUCK, *a.c.*, 249-250.263-264; W. LILLE, "The Empty Tomb and the Resurrection", em *Historicity and Chronology in the New Testament*, London 1965, 122.129; J. KREMER, *Die Osterbotschaft*, 135; C. H. DODD, *o.c.*, 142; C. M. MARTINI, *Il problema storico della resurrezione negli studi recenti*, Roma 1959, 88-89; N. CLARK, *Interpreting the Resurrection*, London 1967, 90-91; G. KOCH, *o.c.*, 33; M. HENGEL, *a.c.*, 255.

²³⁹ Cf. P. SEIDENSTICKER, *o.c.*, 90.

dos judeus²⁴⁰, ou a própria exigência do querigma, segundo a qual os Apóstolos não teriam podido anunciar em Jerusalém a ressurreição de Jesus se o túmulo não se encontrasse vazio²⁴¹.

A exegese mais recente prescinde das referidas considerações, de ordem mais ou menos externa ao texto, limitando-se a analisar rigorosamente os relatos evangélicos segundo os métodos e as técnicas de interpretação histórica e teológica. Foi este caminho que procurámos seguir nos quatro parágrafos precedentes, estudando criticamente a história da tradição de cada uma das narrações.

A partir dos resultados obtidos, faremos uma breve síntese do problema histórico e teológico, procurando responder à pergunta que nos é feita em unísono pelo historiador e pelo simples fiel que se interroga sobre os fundamentos da sua fé: o que é que aconteceu realmente no dia de Páscoa e que função desempenhou o túmulo vazio na génese da fé pascal?

Apesar de redigido em último lugar, o IV evangelho parece conservar a informação mais arcaica. Diversos traços caracterizam o relato de João, comparado com os sinópticos: 1. as mulheres não se interrogam sobre “quem lhes rolará a pedra do túmulo” (Mc 16,3) – vêm-na já “retirada” (Jo 20,1) – e não entram no sepulcro (Jo 20,1-2); 2. não é aí mencionada qualquer angelofania, nem a mensagem pascal – as mulheres apenas informam Pedro do túmulo encontrado “vazio” (Jo 20,3); 3. a finalidade da visita das mulheres não é a de ungirem o corpo de Jesus (Mc 16,1), mas a de “chorar junto ao túmulo” (Jo 20, 11). A notícia registada no IV evangelho apresenta-se reduzida ao essencial – destituída de qualquer motivação religiosa, querigmática ou litúrgica – pertencendo ao género literário “biográfico”. O testemunho nela contido é, sem dúvida, digno de credibilidade histórica. Na manhã do domingo de Páscoa, um grupo de mulheres, entre as quais se salienta Maria Madalena, vão ao sepulcro a fim de chorarem pelo seu morto. Tendo chegado ao lugar, verificam que a pedra tinha sido retirada. De imediato, vão ter com Pedro para o informarem sobre o acontecido²⁴².

²⁴⁰ Cf. G. LOHFINK, “Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik”, *BiLeb* 9 (1968) 37-53, p.46.

²⁴¹ K. LEHMANN, *o.c.*, 85.

²⁴² Cf. P. BENOIT, “Marie Madeleine et les disciples au tombeau”, 141-152; J. SCHMITT, *DBS* 10. 532-533.

O relato de Marcos, no seu teor pré-redaccional, representa a segunda etapa – de natureza querigmática – no desenvolvimento da tradição. A crítica admite a possibilidade de se determinar o núcleo histórico da tradição, embora hesite na reconstrução do documento de base²⁴³. Na nossa análise histórico-crítica da narrativa de Marcos concluímos que deviam ser atribuídos à redacção do evangelista os vv.1.3-4.7.8cd, enquanto à tradição eram devidos os dados remanescentes: vv.2.5-6-8a²⁴⁴. A partir destes vestígios torna-se possível a reconstituição da narrativa que serviu de base à elaboração dos relatos evangélicos (*Vorlage*). Tendo em conta o exame interno do texto de Marcos e do paralelo pré-joanino, julgamos provável que no documento utilizado por Marcos se lesse o seguinte:

“E muito cedo, no primeiro dia da semana, elas vão ao túmulo. E olhando, vêem que a pedra tinha sido rolada para o lado. E tendo entrado no túmulo, viram um anjo sentado à direita, vestido com uma túnica branca, e tiveram medo. Mas ele diz-lhes: ‘Não tendeis medo. É Jesus de Nazaré que vós procurais, o crucificado: ressuscitou, não está aqui. Eis o lugar onde o tinham colocado. E tendo saído, fugiram do túmulo, a tremer e fora de si’”.

Não obstante diferenças de pormenor na destrição entre os elementos a atribuir à redacção ou à tradição, há relativa unanimidade entre os exegetas na reconstituição desta peça tradicional²⁴⁵. Estamos perante um texto arcaico, anterior à formação do evangelho mais antigo. Qual o grau de credibilidade histórica da sua informação?

Antes de mais, verifica-se que o texto está centrado na angelofania. Ora as aparições dos anjos aos homens para lhes revelarem os segredos da história fazem parte da literatura apocalíptica (cf. Dan 7,15; Zac 1,8s; 2,2-4; Apoc 1,1; 5,2; 22,8). No texto tradicional encontram-se alguns traços característicos deste género literário: as vestes brancas (cf. Dan 7,9;

²⁴³ Cf. E. L. BODE, *o.c.*, 159-175; J. KREMER, *Die Osterbotschaft*, 16; id., “Zur Diskussion ueber ‘das leere Grab’”, 445; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 269-271; M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 445; J. SCHMITT, *DBS* 10, 534.

²⁴⁴ Cf. *supra*, p. 140-141.

²⁴⁵ Cf. L. SCHENKE, *o.c.*, 55; M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 443; J. SCHMITT, *DBS* 10, 534.

Apoc 6,11; 7,9), o medo provocado pela visão (cf. Lc 1,12; 2,9; Apoc 1, 17), a revelação (cf. Dan 7,15ss; Apoc 1,1; 22,6). O relato da descoberta do túmulo vazio pertence, pois, à literatura apocalíptica ²⁴⁶.

Em virtude dos critérios por que se rege tal género literário, a angelofania não pertence ao âmbito da informação histórica, ao menos no sentido da cultura ocidental. A aparição de anjos faz parte da linguagem pela qual a Bíblia exprime a irrupção do sobrenatural na história dos homens. É um modo de traduzir a experiência da revelação.

Não considerando os elementos relativos à angelofania como parte da história sobre o túmulo vazio, ficamos apenas com a informação relativa à visita das mulheres ao sepulcro de Jesus e o afastamento precipitado das mesmas por não encontrarem o seu corpo. Atingimos deste modo a tradição mais arcaica (*Urbericht*), conservada no IV evangelho, que relata a visita de Maria Madalena ao túmulo de Jesus no primeiro dia da semana, a descoberta do túmulo vazio e o seu imediato afastamento. Afirma J. Kremer: “Um historiador não pode com razões sérias contestar que depois do sábado Maria Madalena (e também outras mulheres?) visitou o túmulo de Jesus e não encontrou lá o seu corpo” ²⁴⁷.

Esta conclusão de natureza histórica conduz-nos ao significado do túmulo em ordem à génese da fé pascal. Para os habitantes de Jerusalém exerce a função de sinal, é “a face escondida do evento, o ponto de interrogação, ao qual responderá a revelação divina no túmulo e nas manifestações cristofânicas sucessivas” ²⁴⁸. Os Actos dos Apóstolos atestam que a pregação apostólica utilizava este motivo apelando para o túmulo de David, conhecido em Jerusalém (Act 2,25-32; 13,35-37). Apoiando-se na exegese judeo-cristã dos textos messiânicos, designadamente no Sl 16,10 e 2 Sam 7,12, Lucas interpreta a ressurreição de Cristo como realização da profecia-promessa davídica: uma vez que David morreu — como se comprova pela presença do seu túmulo entre nós — Deus “sus-

²⁴⁶ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse* II, 440-441; J. KREMER, “Zur Diskussion ueber ‘das leere Grab’”, 150s.164.

²⁴⁷ J. KREMER, “Zur Diskussion ueber das leere Grab”, 157, Afirmações idênticas encontram-se em vários exegetas: X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 270; E. L. BODE, *o.c.*, 175; G. O’COLLINS, *o.c.*, 42.

²⁴⁸ B. RIGAUX, *o.c.*, 301. Vários exegetas consideram o túmulo vazio como “sinal” da ressurreição: J. DELORME, *o.c.*, 140; F. MUSSNER, *o.c.*, 129; A. DIEZ MACHO, *o.c.*, 279; J. CABA, *o.c.*, 290; J. GNILKA, *Markus* II, 346.

citou” o seu descendente, Jesus Cristo ²⁴⁹. Comparado com o túmulo de David, o túmulo de Jesus vazio conduz-nos à compreensão da ressurreição como passagem para uma existência nova, messiânica, mediante o poder recriador de Deus. É o sinal da identidade do Ressuscitado com o Crucificado, o ponto de contacto entre a fé e a história, um sinal da inauguração dos últimos tempos — “sinal negativo, aberto a uma interpretação positiva: a do mistério pascal” ²⁵⁰.

²⁴⁹ Observe-se a utilização do verbo *anistanai* em 2 Sãm 7,12 e do substantivo *anastasis* em Act 2,31. Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 502.536-537.

²⁵⁰ J. GUITTON, no diálogo do Simpósio Internacional de Roma (1970), que se seguiu à exposição feita por J. Kremer, em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 168.

CAPÍTULO V

Cristofanias pascais

A catequese evangélica sobre a ressurreição compreende, além da narração do túmulo vazio, vários relatos sobre as aparições de Jesus ressuscitado. Desempenhando função central no querigma e na catequese apostólica, as aparições constituem a prova da ressurreição (cf. 1 Cor 15, 5-8; Lc 24,34), o reencontro dos discípulos com o Mestre, a experiência da nova condição do Senhor glorificado, a confirmação da sua actividade salvífica. De carácter manifestamente arcaico, o conteúdo apologético das cristofanias tende a transformar-se na dimensão missionária, já perceptível no evangelho de Marcos (16,7). Diversamente dos relatos do túmulo vazio, a tradição das cristofanias caracteriza-se pela pluralidade dos motivos – fruto de sucessivas releituras do dado tradicional ao serviço da catequese das comunidades – de forma definitiva fixados nos quatro evangelhos ¹.

Atendendo à forma e aos temas dos relatos, têm surgido na exegese contemporânea diversas tentativas de classificação das cristofanias. Na sequência de M. Albertz, certos autores distinguem entre cristofanias pessoais e cristofanias apostólicas. Nas primeiras Jesus manifesta-se a indivíduos para ser reconhecido por eles; nas segundas aparece ao grupo dos apóstolos, suas testemunhas oficiais, para lhes conferir o mandato missionário ². Esta divisão é, todavia, demasiado formal para poder

¹ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 537.

² M. ALBERTZ, “Zur Formgeschichte der Auferstehungsbericht”, *ZNW* 21 (1922) 259-269 (= *Botschaft des Neuen Testaments*, Zuerich 116-127). Com esta classificação concordam vários exegetas, entre os quais A. DESCAMPS, *a.c.*, 726-741; A. GEORGE,

explicar os dados específicos de todos os textos. Por isso, outros exegetas propõem novos princípios de divisão. C. H. Dodd distingue relatos “concisos” e relatos “circunstanciados”, seguindo a divisão já consagrada das narrativas dos milagres³. Mas – como ele próprio observa – nem todas as perícopas da ressurreição se enquadram nestas duas categorias (cf. Mt 28,8-10; Lc 24,36-49; Jo 20,11-17). Não mais convincente é a distinção entre aparições na Galileia e aparições em Jerusalém⁴, pois reúne no mesmo bloco relatos de natureza totalmente diferente (cf. Mt 28,16-20; Jo 21). A crítica hodierna prefere distinguir aparições de reconhecimento e cristofanias de missão, conforme a acentuação dos relatos recai sobre as provas da ressurreição ou sobre as instruções de Jesus aos discípulos em ordem à acção eclesial e missionária. Tal divisão corresponde simultaneamente à forma literária, ao conteúdo e à função dos relatos⁵. Na verdade, reconhecimento e missão são elementos centrais e distintivos no conjunto das narrativas pascais dos evangelhos.

A forma literária não deve, no entanto, ser tomada como princípio último de interpretação. A mesma estrutura formal pode assumir funções diferentes em cada um dos evangelhos. O dado tradicional recebe novo sentido a partir do enquadramento redaccional em que se situa e da perspectiva teológica geral do evangelista⁶.

Nos termos da classificação das formas que aqui propomos, utilizaremos os seguintes critérios de selecção dos textos e respectiva análise:

a) A conclusão original do evangelho de Marcos sugere a perspectiva missionária na proclamação angélica do querigma da ressurreição (Mc 16,6), que constitui o ponto fulcral da perícopa. A conclusão deuterocanónica (vv. 9-20) – que se apresenta como harmonização dos

“Les récits d'apparitions aux Onze à partir de Luc 24,36-53”, em P. de Surgy e outros (ed.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 75-104, p. 76; B. RIGAUX, *o.c.*, 180; L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Christ. Mission and Resurrection”, *IndThSt* 23 (1986) 290-309, p.297.

³ C. H. DODD, “The Appearances of the Risen Christ. An Essay Form-Criticism of the Gospels”, em D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955, 9-35.

⁴ Esta tese foi outrora elaborada por E. LOHMEYER, *Galilaea und Jerusalem*, Goettingen 1936, e posteriormente retomada por X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 123-148.

⁵ Cf. A. GEORGE, *o.c.*, 76; J. SCHMITT, *DBS* 10, 542.

⁶ Cf. C. M. MARTINI, “L'apparizione agli apostoli in Luc 24,36-43 nel complesso dell'opera lucana”, em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 230-245 (= *La parola di Dio alle origini della Chiesa*, Roma 1980 259-271); L. LEGRAND, “The Missionary Command of Risen Christ”, 298.

outros evangelhos (Jo 20,11-18; Lc 24,13-35.36-49; Mt 28,18-20; Lc 24,50-53), ou como documento da missão cristã em âmbito hele-nístico dos inícios ou durante o primeiro terço do séc. II – não constituirá objecto directo do nosso estudo. Trata-se, com efeito, dum testemunho da tradição sub-apostólica, de época relativamente tardia ⁷.

b) O evangelho de Mateus, para além da aparição do Ressuscitado às mulheres (28,9-10), mencionada no contexto das narrativas referentes à descoberta do túmulo vazio (28,1-8.11-15), contém apenas a aparição de Jesus aos Onze na Galileia (28,16-20), do género literário das cristofanias de missão. Será este o primeiro texto a analisar, seguindo a ordem tradicional dos evangelhos.

c) A narrativa de Lucas contém o episódio de Emaús (24,13-35) e a aparição aos apóstolos (24,36-49), os quais pertencem, respectivamente, à forma de reconhecimento e de missão.

d) Por último, o evangelho de João – que refere a aparição de reconhecimento a Maria Madalena (20,11-18) em conexão com a descoberta do túmulo vazio (20,1-10) – tem como centro da narrativa a cristofania de missão aos discípulos (20,19-25). Estruturalmente ligado a esta encontra-se o episódio de Tomé (20,26-29), expansão do relato primitivo, elaborada no intuito de explicar o significado da ressurreição e do evangelho às futuras gerações, as quais acreditarão sem terem tido contacto directo com Jesus ⁸. O último capítulo, que constitui um apêndice ao evangelho, acrescentado após a morte do evangelista, menciona uma aparição do Ressuscitado em duas cenas: a cristofania de reconhecimento aos sete discípulos reunidos na margem do lago de Tiberíades (21,1-14) e a missão conferida a Simão Pedro, pastor e chefe da nova comunidade dos discípulos (21,15-23).

Antes de procedermos à análise promenorizada dos textos, convém fazer algumas observações de carácter geral. Em primeiro lugar, às duas formas literárias propostas devemos acrescentar os “sumários”, nos quais se faz menção de uma ou várias aparições, mas sem quaisquer pormenores sobre os factos referidos (cf. 1 Cor 15,5-8; Act 1,3; Mc 16,9-13).

Verifica-se, além disso, que a composição de cada uma das narrativas evangélicas obedece a critérios muito selectivos: uma perícopa de

⁷ O problema da final de Marcos (16, 9-20) foi recentemente estudado por W. R. FARMER, *The Last Twelve Verses of Mark*, Cambridge 1974 e J. HUG, *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16, 9-20)*, Paris 1971, ambos com abundante bibliografia sobre o assunto, respectivamente nas pp. 110-112 e 225-249.

⁸ Cf. L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Christ”, 299.

reconhecimento e outra de missão. A ressurreição de Jesus significa a sua entronização como Messias e Senhor (cf. Fil 2,11; Act 2,36) e constitui a manifestação definitiva do plano salvífico de Deus. Os evangelistas pretendem ilustrar a nova forma de presença de Cristo ressuscitado e a continuidade da sua missão. Nesta perspectiva, as variações de natureza geográfica ou cronológica apresentam-se como secundárias.

Notemos, por fim, que as aparições de missão constituem o elemento fundamental dos relatos evangélicos. O acontecimento pascal não pode abstrair do conceito de missão, que por sua vez se fundamenta, recebe o significado e tem início na ressurreição de Cristo. Por outras palavras, a ressurreição significa missão, uma vez que autentifica e estende a todos os tempos e a todas as nações o objectivo para o qual Jesus veio ao mundo ⁹.

1. Evangelho de Mateus (28,16-20)

A conclusão do evangelho de Mateus (28,16-20) tem sido caracterizada como “o grande mandato”, “o manifesto do evangelista”, “a chave de todo o evangelho”, considerada a sua função de síntese final de toda a obra. Com efeito, explicita a perspectiva e os objectivos programáticos do seu autor que se explicam pelos motivos catequéticos em uso nas igrejas siro-palestinas ¹⁰.

⁹ Cf. L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Christ” 301-302; id., “The Missionary Command of the Risen Lord. Mt 28, 16-20”, *IndThSt* 24 (1987) 5-28, p. 5.

¹⁰ Cf. O. MICHEL, “Der Abschluss des Matthauevangeliums”, *EvT* 10 (1950-51) 16-26; A. VOEGTLE, “Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18-20”, *StEv* 2=*TU* 87 (Berlin 1964), 266-294; W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Muenchen 1964, 21-51; id., “‘De toutes les nations faites des disciples’ (Mt 28, 16-20)”, em M. Coune e outros (id.), *La Bonne Nouvelle de la Résurrection*, Paris 1981, 124-137; G. BORNKAMM, “Der Auferstandene und der Irdische, Mt 28, 16-20”, em *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann*, Tuebingen 1964, 171-191 (= G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held (ed.), *Ueberlieferung und Auslegung in Matthauevangelium*, Neukirchen 1968, 289-310); A. OGAWA, *Jésus chez Matthieu*, Frankfurt a.M. 1979, 83; B. J. MALINA, “The Literary Structure and Form of Matt. 28,16-20”, *NTS* 17 (1970/71) 87-103; J. ZUMSTEIN, “Matthieu 28,16-20”, *RTPH* 22 (1972) 14-33; J. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen nach Matthaues*, Wuerzburg 1973; B. J. HUBBARD, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning. An Exegesis of Matthew 28,16-20*, Missoula, Montana 1974; J.-C. BASSET, “Dernières paroles du Ressuscité et mission de l’Église aujourd’hui”, *RTPH* 32 (1982) 349-367; G. FRIEDRICH, “Die formale

Segundo parecer unânime da crítica literária, a perícopa compreende duas partes: um breve relato da aparição do Ressuscitado a seus discípulos na Galileia (vv.16-18a) e uma declaração doutrinal (vv.18b-20), composta por três elementos: a) revelação da soberania universal de Jesus (v. 18b); b) mandato missionário conferido aos discípulos (vv.19-20a); c) promessa da presença duradoura (v.20b) ¹¹. Há, no entanto, divergências consideráveis entre os especialistas no que se refere à determinação da forma literária da passagem – questão considerada relevante para a interpretação de todo o texto ¹².

Da comparação entre as duas unidades que compõem o relato, ressaltam à vista algumas incoerências e desconexões, que carecem de explicação. O misto de adoração e dúvida, pelo qual o evangelista caracteriza a reacção dos discípulos ao verem Jesus, não encontra qualquer reflexo nas palavras da declaração final. Pela lógica da narrativa esperar-se-ia que Jesus se dirigisse aos indecisos discípulos antes de neles delegar a sua missão. Mas não é por este caminho que o texto segue. A declaração apresenta-se com total autonomia e independência relativamente à atitude anterior dos discípulos.

O mesmo se deduz da expressão pela qual o evangelista introduz a segunda unidade da narrativa (v. 18), gerando um contraste de movimentos: os discípulos “vão” (*eporeuthèsan*) e Jesus “vem” (*proselthôn*). Na primeira unidade a iniciativa pertence aos discípulos, os principais actuantes, enquanto Jesus é apenas objecto da actividade destes; o contrário acontece na segunda unidade, onde toda a acção é atribuída a Jesus, tornando-se os Onze unicamente objecto da sua actividade. Como bem observa Radermakers, na primeira parte a actividade dos discípulos emoldura a pessoa de Jesus; na segunda é a acção de Jesus que enquadra a missão dos discípulos ¹³. Literariamente, esta diferença de perspectivas explica-se pela pluralidade de fontes na origem da perícopa, ou então a

Struktur von Mt 28,18-20”, *ZTK* 80 (1983) 137-183; X. LÉON-DUFOUR, “Présence du Seigneur ressuscité (Mt 28,16-20)”, em *À cause de l'Évangile. Mém. offerts à Dom Jacques Dupont*, Paris 1985, 195-209; P. BOLOGNESI, “Matteo 28,16-20 e la sua struttura”, *BibOr* 30 (1988) 129-137.

¹¹ Cf. G. BORNKAMM, *a.c.*, 289-291; J. ZUMSTEIN, *a.c.*, 15; B. J. MALINA, *a.c.*, 87; L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Lord”, 6-9.

¹² Cf. G. BORNKAMM, *a.c.*, 291-293; W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 45-49; B. J. MALINA, *a.c.*, 87-88; G. FRIEDRICH, *a.c.*, 137-183; P. BOLOGNESI, *a.c.*, 129-131.

¹³ J. RADERMAKERS. *Au fil de l'Évangile de Matthieu*. Bruxelles 1972, 361.

partir de tradição, escrita ou oral, integrada por Mateus na redacção final do seu evangelho ¹⁴.

A – Relato da aparição (vv.16-18a)

A primeira parte é muito breve. A estrutura narrativa, por certo tradicional (cf. Lc 24,36-43.44-49; Jo 20,19-20.21-23), reduz-se a menos do que o mínimo ou mais exactamente – para usar a expressão de Guenther Bornkamm – “é ao mesmo tempo menos e mais que um relato pascal” ¹⁵. Com efeito, o fragmento não é semelhante aos relatos pormenorizados do acontecimento pascal, dada a sua extrema concisão. Não há aí sequer referência explícita a uma “aparição” de Jesus, nem qualquer descrição das atitudes e actividades do Ressuscitado. Mas é igualmente mais que um relato pascal, pois o conteúdo das palavras de Jesus (vv. 18b-20) ultrapassa de longe o horizonte das restantes narrativas pascais (16).

O círculo daqueles que assistem à cena final do evangelho restringe-se aos “Onze discípulos” (*endeka mathètai*). Como noutras passagens de Mateus, o nome sagrado “os Doze” cede lugar ao título mais geral e mais aberto “os discípulos”, aqui identificados com “os Onze”, em razão da ausência de Judas ¹⁷. O evangelista apelida-os de “Onze”, não propriamente no sentido de Apóstolos (cf. Mt 10,2), mas em conformidade com a noção exemplar de discípulo no contexto dos acontecimentos pascais (Mt 28,7.19-20) – aqueles que em virtude da relação pessoal com Jesus são por ele constituídos representantes da Igreja no seu con-

¹⁴ Cf. G. BARTH, “Das Gesetzesverstaendnis des Evangelisten Matthaeus”, em G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held (ed.), *Ueberlieferung und Auslegung im Matthauevangelium*, Neukirchen 1968, 54-154, pp. 122-128; G. BORNKAMM, *a.c.*, 289-291; J. ZUMSTEIN, *a.c.*, 16-18. Há contactos impressionantes entre Mt 28,16-20, Lc 24,43-55 e Jo 20,19-20 (24-29), que a crítica tenta explicar formulando várias hipóteses: dependência literária directa (J. A. BAILEY, *The Traditions common to the Gospels of Luke and John*, Leiden 1963, 92), fonte escrita comum (B. J. HUBBARD, *a.c.*, 122-123), ou tradição oral (J.-C. BASSET, *a.c.*, 350-357).

¹⁵ G. BORNKAMM, *a.c.*, 289.

¹⁶ Não sem razão, C. H. DODD, *a.c.*, 9-35, compara a perícopa de Mat 28,16-18a com as “histórias de declaração” (*pronouncement stories*), nas quais a narrativa exerce apenas função de enquadramento de um dito do Senhor. Também na presente passagem a acentuação recai totalmente sobre a declaração de Cristo ressuscitado.

¹⁷ A tradição aqui representada é diferente daquela que nos transmite Lucas em Act 1,15-26, sobre o preenchimento do lugar de Judas.

junto ¹⁸ Os “discípulos” são enviados para “fazer discípulos” (v.19) e “ensinar” (v.20). A perspectiva de Mateus — aqui como no resto do seu evangelho — é a de uma cadeia de ensino, autenticada pela ressurreição de Cristo ¹⁹.

A viagem para a Galileia corresponde à ordem dada pelo anjo (28,7) e pelo Ressuscitado (28,10) às mulheres. O significado da Galileia no evangelho de Mateus é muito claro. Trata-se da “Galileia dos pagãos” (4,11), o lugar onde se desenrolou o essencial do ministério público de Jesus e o ponto de partida da missão da Igreja ²⁰. O elemento introduzido pelo evangelista reside no facto de o encontro se realizar “na montanha para a qual Jesus os tinha convocado”. Em todo o I evangelho, a montanha não é um sítio que se possa localizar geograficamente, mas o lugar privilegiado da revelação (Mt 5,1; 8,1; 14,23; 15,29; 17,1.9) ²¹. A referência à “convocação” acentua a relação dos discípulos com o mestre: eles obedecem às suas ordens (cf. 28,7.10.19-20).

O encontro de Jesus com os Onze é introduzido muito discretamente com a forma participial “e vendo-o” (*kai idontes auton*), subordinada ao verbo principal: “prostraram-se”. A aparição do Ressuscitado não é minimamente descrita, mas apenas pressuposta no participio *idontes*. O elemento visual é reduzido ao mínimo. Toda a estrutura narrativa acentua a mensagem, não a visão. O quadro histórico transita para plano secundário. Na comunidade de Mateus o tema da visão do Ressuscitado perdeu a sua força de persuasão e de significado ²². Importante é o facto que os discípulos “se prostraram” (*prosekynèsan*). O verbo *proskynein* é aqui utilizado no sentido rigorosamente teológico que lhe é dado em todo o I evangelho, onde descreve a atitude de adoração e dependência confiante do homem que reconhece a dignidade de Jesus e se lhe submete na fé (cf. Mt 2,2.8.11; 8,2; 14,33) ²³. A homena-

¹⁸ Cf. J. ZUMSTEIN, *a.c.*, 22; W. TRILLING, *a.c.*, 127.

¹⁹ Cf. L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Lord”, 13.

²⁰ Sobre a função da Galileia no período pós-pascal, pode ver-se uma síntese das discussões mais recentes em R. H. FULLER, *o.c.*, 57-64. Relativamente ao sentido do mandato angélico em Mc 16,7, cf. *supra*, p. 134-136.

²¹ Cf. W. SCHMAUCH, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament*, Stuttgart 1956, 67-80; J. P. MEIER, *Matthew*, Dublin 1980, 368; W. TRILLING, *a.c.*, 128.

²² Cf. G. BORNKAMM, *a.c.*, 290; O. MICHEL, *a.c.*, 17-19.

²³ Cf. H. GREEVEN, art. *proskyneó*, em *TWNT* 6, 759-767, p. 764; F. HAHN, *o.c.*, 86; H. J. HELD, “Matthaeus als Interpret der Wundergeschichten”, em G. Bornkamm —

gem dos discípulos assume carácter de veneração religiosa e mesmo litúrgica.

Surpreendente, porém, é a menção da dúvida dos discípulos no presente contexto. A expressão grega *hoi de edistasan* admite várias traduções: “mas eles duvidaram” (referência a todos os discípulos); “mas alguns duvidaram” (menção de um grupo apenas); “aqueles que tinham duvidado” (atribuição da dúvida a um momento anterior)²⁴. Será difícil optar por uma ou outra versão. Há, todavia, um certo consenso na exegese em considerar que o inciso se inscreve e recebe sentido no contexto global do capítulo 28. O motivo de dúvida dos discípulos não se situa propriamente ao nível histórico da aparição do Ressuscitado – mais sugerida que afirmada – devendo antes ser entendido à luz da problemática da comunidade de Mateus em etapa mais tardia²⁵.

B – Declaração do ressuscitado (vv.18b-20)

Na segunda unidade da narrativa (vv.18b-20), Jesus revela-se na palavra que pronuncia com a autoridade em que foi constituído. Ele vem de longe com majestade ao encontro dos discípulos, que se prostram respeitosamente à sua presença.

A palavra tripartida do Ressuscitado – declaração da sua autoridade (v.18b), mandato (vv.19-20a) e promessa (v.20b) – obedece a uma estrutura e género literário que tem constituído objecto de aturada investi-

G. Barth – H. J. Held, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthaesevangelium*, Neukirchen 1968, 155-287, p.217; J. ZUMSTEIN, *a.c.*, 23.

²⁴ Cf. I. P. ELLIS, “But Some Doubted”, *NTS* 14 (1967/68) 574-580; C. H. GIBLIN, “A Note on Doubt and Reassurance in Mt 28,16-20”, *CBQ* 37 (1975) 68-75; H. J. HELD, *a.c.*, 283; X. LÉON-DUFOUR, “Présence du Seigneur ressuscité”, 195-199; L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Lord”, 14-15.

²⁵ Cf. O. MICHEL, *a.c.*, 16ss; G. BARTH, *a.c.*, 123s; G. BORNKAMM, *a.c.*, 290; I. P. ELLIS, *a.c.*, 580. Observe-se que a versão da forma *edistasan* pelo mais-que-perfeito (“aqueles que tenham duvidado”), defendida recentemente por X. LÉON-DUFOUR, *a.c.*, 195-199, já se encontra no velho comentário de M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1948, 543-544, mas jamais foi retida pelos comentadores e tradutores da Bíblia. A gramática convida-nos a compreender a cláusula *hoi de edistasan* em referência às dúvidas sentidas por “alguns” discípulos (cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *o.c.*, 250,1). Em qualquer das hipóteses, o evangelista alude aqui ao motivo tradicional do acesso laborioso dos Doze à fê pascal (cf. 24,11-41; Jo 20,24-29; Mc 16,11.14) Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10,561.

gação, dando origem a numerosas hipóteses ²⁶. Assim, Bultmann, em virtude do mandato de baptizar, classifica o relato entre as lendas culturais ²⁷. Dibelius, com base na declaração da autoridade, vê aí uma forma de “revelação” afim à perícopa de Mt 11,25-30 ²⁸. Trilling propõe o género literário do “discurso divino” (*Gottesrede*), frequente no Antigo Testamento (cf. Ex 20,2ss; Dt 5,6ss; 10,12-22; 11,1-9) ²⁹. Malina, procurando um modelo veterotestamentário que pudesse ter dado origem à perícopa de Mateus, faz valer as afinidades com a estrutura do chamado “decreto oficial”, que se encontra em 2 Cr 36,23; Gen 45,9-11; Num 22, 5s ³⁰. Na sequência deste autor, Frankemoelle admite a dependência do relato de Mateus em relação a 2 Cr 36,22 e sugere a forma da “renovação da aliança” (*Bundeserneuerung*), que identifica em alguns textos do Antigo Testamento (Dt 31; Jos 23; 1 Sam 12; 1 Cr 22-29) ³¹. Lohmeyer considera a declaração de Jesus ressuscitado à luz da estrutura do *SHEMA*, oração central judaica derivada de Dt 6,4-5: revelação, dúvida e promessa ³². Outros exegetas, em virtude das afinidades da passagem de Mateus com Dan 7,13-14, pensam poder individuar uma semelhança estrutural com os hinos de entronização em três actos da antiga liturgia oriental ³³. Finalmente, há quem compare a declaração de Jesus com as várias palavras de delegação do Antigo Testamento, identificando semelhanças estruturais e sublinhando aspectos comuns, tais como o motivo da universalidade, a necessidade de

²⁶ Uma síntese das várias opiniões pode ver-se em B. J. HUBBARD, *o.c.*, 2-23; J. P. MEIER, “Two Disputed Questions in Matt 28, 16-20”, *JBL* 96 (1977) 407-424; X. LÉON-DUFOUR, “Présence du Seigneur ressuscité”, 200-207; P. BOLOGNESI, *a.c.*, 132-137.

²⁷ R. BULTMANN, *o.c.*, 286. Mais elaborada é a hipótese afim de G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Goettingen 1962, 208-214, que considera o texto como proveniente das “regras da comunidade”.

²⁸ M. DIBELIUS, *From Tradition to Gospel*, London 1934, 283-284.

²⁹ W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 21-51.

³⁰ B. J. MALINA, *a.c.*, 91-96.

³¹ H. FRANKEMOELLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, Muenster 1974, 42-72.

³² E. LOHMEYER, “Mir ist gegeben alle Gewalt. Eine Exegese von Mat 28,18-20”, em W. Schmauch (ed.), *In Memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart 1951, 22-29; E. LOHMEYER – W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthaeus*, Muenchen 1964, 48-49.

³³ Cf. O. MICHEL, *a.c.*, 16-26; J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung fuer die Voelker*, Stuttgart 1956, 32-33; F. HAHN, *Das Verstaendnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen 1963, 52-57; O. da SPINETOLI, *Matteo*, Assisi 1977, 723.

observar os mandamentos, o conceito da presença protectora de Deus ³⁴.

De toda esta variedade de interessantes e sugestivas hipóteses, a única certeza que nos resta é a de que nenhuma forma literária específica explica cabalmente todos os aspectos do texto. A razão da insuficiência dos referidos estudos julgamos ser aquela que nos é indicada por Léon-Dufour: falta-lhes ter em conta um factor importante da composição, ou seja, o esquema de pensamento subjacente ³⁵. O relato de Mateus pertence à tradição apocalíptica, como se deduz da referência à profecia de Dan 7, 13-14. Rigorosamente, o evangelista não descreve uma aparição, mas afirma a presença de Jesus entre os seus discípulos até ao fim dos tempos. O elo de união entre as várias partes da declaração do Ressuscitado é constituído pelo objectivo redaccional do autor, não pela forma literária da narrativa ³⁶.

A intenção do evangelista deve ser procurada no interior da composição, que enquadra o mandato missionário entre dois incisos sobre a iniciativa, autoridade e presença contínua de Jesus ³⁷:

Foi-me dado todo o poder...

Ide, e fazei discípulos...

Eis que eu estou sempre convosco...

Nesta estrutura a acentuação principal recai sobre a actividade de Cristo, daí resultando ser a “missiologia” apresentada como corolário da “cristologia”. Não é a expressão “eu estou sempre convosco” que se subordina logicamente à ordem de fazer discípulos, mas antes o contrário. Uma vez que Jesus continua presente (v.20b), com toda a autoridade recebida do Pai (v.18) através da ressurreição, ele exerce a sua missão entre os discípulos, que por isso devem fazer novos discípulos

³⁴ Cf. B. J. HUBBARD, *o.c.*, 32ss.131-136, que cita os seguintes textos: Gen 11,28-30; 12,1-4; Ex 3,1; Dt 31,14; Jos 1,1-11; Is 6; Jer 1,1-10; Ez 1,1-3,15; Is 49,1-6; Esd 1,1-5; 2 Cr 36,22. À sua proposta aderiram vários exegetas, entre os quais salientamos: C. H. GIBLIN, *a.c.*, 68-75; P. O'BRIEN, “The Great Commission of Matthew 28,18-20. A Missionary Mandate or Not?”, *RTR* 35 (1976) 66-78; J.-C. BASSET, *a.c.*, 352-353; P. BOLOGNESI, *a.c.*, 135-137.

³⁵ X. LÉON-DUFOUR, “Présence du Seigneur ressuscité”, 204.

³⁶ Cf. J. P. MEIER, *o.c.*, 367; H. SCHIEBER, “Konzentrik in Mattheausschluss: Ein Form- und Gattungskritischer Versuch zu Mt 28,16-20”, *Kairos* 19 (1977) 286-370; L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Lord”, 9-11.

³⁷ Cf. J. RADERMAKERS, *o.c.*, 361.

(v.19)³⁸. As palavras de Jesus “Eis que eu estou sempre convosco”, apresentam-se como realização da promessa anunciada no princípio do evangelho: “Será chamado Emanuel, que significa Deus conosco” (1,23). A repetição da mesma fórmula no princípio e no fim do evangelho, à maneira de parêntesis, exerce a função da chamada “inclusão semítica”, segundo a qual os vários elementos da obra aparecem como que recapitulados na sua perícopa final³⁹. Deste modo, o conceito de Cristo como Deus presente entre nós deve ser considerado elemento referencial para a interpretação do evangelho no seu conjunto e da última perícopa, em especial. O inciso de Mt 28,20b é, pois, a chave de todo o evangelho, o mais importante de todos os ditos de Jesus. Aquilo que no decurso do evangelho se diz acerca da actividade, do ensino e da pessoa de Jesus de Nazaré, permanece em vigor a partir de agora, com autoridade renovada. A conclusão do evangelho é um novo princípio. A Boa Nova de Jesus Cristo volta a arrancar com o rigor da autoridade que lhe advém da ressurreição⁴⁰.

O relato começa com a palavra de revelação: “Foi-me dado todo o poder no céu e na terra”. Numerosos autores reconhecem a dependência desta asserção relativamente à visão do Filho do Homem de Dan 7,14 (LXX)⁴¹: “Foi-lhe dado o poder, todas as nações da terra e toda a glória o servem, a sua autoridade é para sempre”. O paralelismo entre os dois textos é evidente: a expressão “foi-lhe dado todo o poder” encontra correspondência na proclamação de Mateus: “foi-me dado todo o poder”; a locução “todos os povos” encontra-se nas duas passagens (Dan 7,14b; Mt 28,19a); em ambos os casos, trata-se da transmissão dos poderes. Cristo ressuscitado manifesta-se, pois, com as prerrogativas do Filho do Homem, que vem com autoridade régia universal. Há, todavia, diferenças igualmente óbvias. O Filho do Homem de Daniel é um rei, o qual exerce o poder sobre todas as nações da terra, que o servem, enquanto

³⁸ Cf. L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Lord”, 11-12.

³⁹ Cf. G. BORNKAMM, *a.c.*, 188-190; B. J. MALINA, *a.c.*, 91.99-101; J. RADERMAKER, *o.c.*, 361-362; P. ROLLAND, “From the Genesis to the End of the World: The Plan of Matthew’s Gospel”, *BibTB* 2 (1972) 155-176, p. 176; L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Christ”, 302-304.

⁴⁰ Cf. A. VOEGTLE, *a.c.*, 294; L. LEGRAND, “The Missionary Command of the Risen Lord”, 12-13.

⁴¹ Entre outros, Knabenbauer, Grundmann, Michel, Lohmeyer, Barth. Cf. A. VOEGTLE, *a.c.*, 266; F. ASENSIO, “Trasfondo Profetico-Evangelico del ‘pasa exousia’ de la ‘Gran Mision’”, *EstBih* 27 (1968) 27-48.

Cristo ressuscitado é o mesmo que inverteu a descrição daquela figura apocalíptica quando disse: “O Filho do Homem veio não para ser servido mas para servir” (Mt 20,28). A sua autoridade não se exerce através do domínio, mas pela via de “fazer discípulos”⁴².

O “poder” (*exousia*) de Cristo é aquele que lhe foi conferido por Deus em virtude da sua ressurreição, constituindo-se “Senhor” (*kyrios*) de todo o universo e juiz das nações⁴³. O poder de Jesus corresponde à própria situação e função actual da sua pessoa. Mateus alude com frequência ao poder que Jesus manifesta na sua doutrina (7,29), no perdão dos pecados (9,6.8) e nas curas (8,9). É o poder que lhe foi dado pelo Pai para a sua missão, como se deduz da passagem paralela de Mt 11,27: “Tudo me foi dado por meu Pai”. Tanto na sua actividade terrena (11,26-27) como na condição de ressuscitado, o poder orienta-se para a constituição do discipulado⁴⁴.

É na exaltação de Jesus que se fundamenta o seu mandato: “Fazei discípulos de todos os povos”. O núcleo central da declaração é sintetizado pelo verbo *mathèteuein* (“fazer discípulos”), que traduz bem a noção específica da cristologia e eclesiologia de Mateus. O termo *mathèteuein* significa ensinar, no sentido de fazer discípulos por meio deste ensino (cf. Mt 13,52; 27,57).

O I evangelho acentua os aspectos da actividade magisterial de Jesus, o qual mais do que mensageiro, é apresentado como Mestre. Não só Jesus utiliza o termo “mestre” falando de si próprio (10,24-25; 23,8; 26,18), como também os seus adversários (9,11; 13,38; 17,24; 22.16.24.36) e alguns dos discípulos (8,19; 19,16) se lhe dirigem com este título. Ele é o *didaskalos* por excelência (cf. 4,23; 8,19; 22,36; 23,8), isto é, o intérprete escatológico da lei. A expressão “tudo aquilo que eu vos ensinei”, de origem veterotestamentária (Ex 7,2; 29,35; Dt 1,41; 4,2), corres-

⁴² A. VOEGTLE, *a.c.*, 266-294, tendo examinado as relações entre os dois textos, conclui que há entre eles diferenças de situação. A partir daí exclui a hipótese do cumprimento da profecia daniélica em Mt 28,16-20, embora admita a dependência literária de Mateus em relação à referida passagem. Também G. BORNKAMM, *a.c.*, 329s, opina que não se deve fazer sem mais a transposição do texto de Daniel para o de Mateus, pois a este último faltam os traços apocalípticos e mitológicos. Por seu lado, B. RIGAUX, *a.c.*, 256, vê no Sl 110,1 outro elemento literário subjacente ao presente texto.

⁴³ A interpretação do v.18b a partir da confissão de Cristo como *kyrios* no querigma apostólico primitivo foi estabelecida de forma convincente por A. VOEGTLE, *a.c.*, 266-294.

⁴⁴ Cf. G. BORNKAMM, *a.c.*, 293; J. ZUMSTEIN, *a.c.*, 24.

ponde à noção joanina de “guardar os mandamentos” (Jo 14,15; 15,10; 1 Jo 3,22).

Porém, para a maior parte, Jesus, embora mestre, é o *kyrios*, o Senhor (14,28.30; 17,4; 18,21; 26,22). A igreja de Mateus é a comunidade que ouve as instruções do novo Mestre e as põe em prática (7,24), que recebe a palavra de Deus, a compreende e produz fruto (13,23). O mandato de “fazer discípulos” representa a missiologia que corresponde a esta cristologia e eclesiologia. A expressão evoca o conceito da “escola” ou comunidade de Mateus, à imagem das escolas rabínicas, onde mestre e discípulos se sentavam para meditar e interpretar a palavra sagrada de Deus, numa relação estreita e pessoal ⁴⁵. Mais do que à urgência escatológica de chegar até aos confins da terra, o mandato refere-se à constituição do discipulado, cujo modelo se deve procurar na relação do Jesus histórico com seus discípulos. Ele chamou-os para o seguirem, para tomarem parte na sua escola, ligados a si próprio por um laço pessoal ⁴⁶. A missão dos discípulos situa-se no prolongamento do poder de Jesus Cristo. Ela dirige-se a “todas as nações”, numa perspectiva universalista ⁴⁷.

A actividade dos discípulos é especificada mediante dois participios, que englobam os dois aspectos fundamentais da existência cristã: baptizar e ensinar. A liturgia e a observância das prescrições de Jesus são os elementos que definem a identidade do discípulo ⁴⁸.

⁴⁵ Cf. J. ZUMSTEIN, *a.c.*, 64; J.-C. BASSET, *a.c.*, 358.

⁴⁶ Trata-se, efectivamente, de uma ordem de missão ou delegação, não de uma palavra de envio no sentido próprio, que pertence à terminologia cristológica do IV evangelho, enquanto Mateus sublinha mais a relação mestre-discípulo. Cf. J.-C. BASSET, *a.c.*, 354-355. Segundo G. BORNKAMM, *a.c.*, 294s, Mateus liga à exaltação de Cristo o tema tradicional da missão aos pagãos. O motivo da missão universal provém dos conceitos apocalípticos do cristianismo judeo-helenístico (cf. Apoc 14,6s; Mc 13,10; Mt 24,14). Todavia, como o próprio sublinha, em Mateus não se encontram os termos tipicamente apocalípticos de Marcos 13,10: *prôton e dei*. No horizonte do evangelho está a vida e a dinâmica interna da comunidade.

⁴⁷ O termo grego *ethnè* (“nações”) traduz o hebraico *goim* (“pagãos”). Isto não significa, todavia, que os judeus não façam parte das “nações”, como muito bem prova J. P. MEIER, “Nations or Gentiles in Matthew 28,19?”, *CBQ* 39 (1977) 94-102, contra D. R. A. HARE – D. J. HARRINGTON, “‘Make Disciples of All the Gentiles’ (Mt 28,19)”, *CBQ* 37 (1975) 359-369. O carácter universal da missão é sublinhado nos termos de Dan 7,14 (cf. Dan 24,14; 25,32), e em conformidade com o tema de Abraão, bênção para “todos os povos da terra” (Gen 18,18), que está presente ao evangelista no plano geral da sua obra (cf. Mt 1,1.17; 8,11-12; 13,18-21; 21,43).

⁴⁸ Cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 39s.

O baptismo aqui descrito conduz-nos ao ritual litúrgico da comunidade siro-palestinese de Mateus, que baptizava “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”. Com efeito, há indícios de que não foi esta a fórmula baptismal primitiva. Segundo os Actos, no início ministrava-se o baptismo “em nome de Jesus” (Act 2,38; 8,16; 10,48; 19,5) ⁴⁹.

A expressão “em nome” (*eis onoma*), que corresponde à locução semita *leshem*, indica a finalidade e as consequências do rito litúrgico. O baptizado entra numa especial relação com a Trindade ⁵⁰. Mateus concebe o baptismo como incorporação na vida de Deus e da sua Igreja ⁵¹. A fórmula trinitária não tem aqui o sentido estático que recebeu mais tarde, devendo antes ser entendida a partir da tradição sinóptica como uma fusão dinâmica dos modos de acção: a vida e a obra de Jesus são a obra e a vida do Pai no Espírito Santo ⁵². É uma interpretação da presença actuante de Cristo no culto e na vida da comunidade: discípulo é aquele que recebeu o baptismo e observa os mandamentos.

A segunda ordem contida na instrução é a de “ensinar” (*didaskhein*). Os discípulos não conhecem senão um Mestre: Jesus Cristo (Mt 23,8). Objecto do ensino para Mateus é o “Evangelho de Reino” (cf. 4,23; 9,35; 24,14), a lei nova que Jesus propôs, especialmente no Sermão da Montanha. Discípulos são aqueles que recebem a doutrina de vida e vivem no Espírito, “observando” tudo o que Jesus lhes “prescreve” ⁵³. Os verbos “observar” (*tèrein*) e “prescrever” (*entellesthai*) sublinham a vontade soberana de Deus relativamente aos discípulos, a autoridade de Jesus, que corresponde à sua dignidade de *kyrios*, Senhor.

A instrução conclui com a fórmula: “eis que eu estou convosco”, a qual no Antigo Testamento designa a intervenção misericordiosa e salvífica de Deus nas tribulações exteriores ou nas dificuldades interiores da fé (cf. Ex 3,12; Jos 1,5.9; Is 41,10; 43,5). Jahvé promete constantemente ao seu povo estar com ele e não o abandonar. O Senhor ressuscitado está

⁴⁹ Cf. L. ABRAMOWSKI, “Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel – Ein Versuch”, *ZTK* 81 (1984) 417-446, pp.422-428.

⁵⁰ Cf. M. ZERWICK, *o.c.*, 33-34.

⁵¹ Cf. J. P. MEIER, *o.c.*, 372.

⁵² Cf. W. TRILLING, *a.c.*, 132; L. ABRAMOWSKI, *a.c.*, 439-440.

⁵³ Apesar de Mateus não mencionar explicitamente o Espírito Santo na declaração final do evangelho, como acontece em Lucas e João, a exegese reconhece unanimemente que a ele faz referência clara a afirmação da presença misteriosa e indefectível do Emmanuel da profecia de Isaias citada no início do evangelho (Mt 1,23; 28,20). Cf. J.-C. BASSET, *a.c.*, 355-356; X. LÉON-DUFOUR, “Présence du Seigneur ressuscité”, 208.

igualmente com os seus discípulos na missão que lhes confia. O motivo do “fim do mundo” (*synteleia tou aiônos*), que no contexto das parábolas designa o termo do presente crescimento do Reino (cf. Mt 13,39.40.49), dá à promessa de assistência divina abertura cósmica e escatológica. A presença do Filho, exaltado e juiz, é para a Igreja a garantia da sua permanência actual e futura na “justiça do Reino”.

Em conclusão, diremos que o relato da aparição de Jesus ressuscitado aos Onze discípulos na montanha da Galileia é um texto doutrinal, “que reflecte provavelmente os usos de uma comunidade já muito evoluída”⁵⁴. Jesus é o rei messiânico, anunciado por Isaías (8,23ss), que opera a libertação do seu povo, começando a pregar, a partir da Galileia, a proximidade do Reino dos céus (Mt 4,17.23) e a recrutar os primeiros discípulos (Mt 4,18-22).

Nesta mesma perspectiva teológica, é na Galileia que o Filho do Homem, entronizado como rei após a sua ressurreição, envia os discípulos para fazerem discípulos de todas as nações, constituindo a comunidade messiânica dos últimos tempos. Recorde-se que aquele que fala não é o simples prolongamento do Jesus histórico, mas o Senhor ressuscitado, que vive e actua na sua Igreja. Assim, cada uma das suas palavras contém o reflexo do encontro da comunidade cristã de Mateus com o Ressuscitado no culto, na catequese e na vida quotidiana. A perícopa adquire todo o seu sentido na afirmação do poder de Jesus, que corresponde à confissão de fé primitiva: “Jesus é o Senhor”.

2. Evangelho de Lucas

Lucas consagra o último capítulo do seu evangelho aos acontecimentos do dia de Páscoa sob a forma de um tríptico harmonioso, cuja unidade se encontra estruturada por querigmas biográficos⁵⁵. O primeiro quadro, sobre a descoberta do túmulo vazio e a angelofania pascal (24, 1-12), corresponde às narrativas paralelas dos restantes evangelhos; o terceiro, tendo por conteúdo a última aparição do Ressuscitado à comunidade apostólica (24,36-49), apresenta algumas analogias com os relatos de Mateus e João; o quadro central menciona a aparição aos discípulos de Emaús (24,13-35), distinguindo-se pela originalidade e beleza do texto,

⁵⁴ M.-E. BOISMARD, *Synopse II*, 451.

⁵⁵ Cf. SOEUR JEANNE D'ARC, *Les pèlerins d'Emmaüs*, Paris 1977, 19.105; L. DUSAUT, *a.c.*, 187-189.

que revela talento literário consumado ⁵⁶. A exegese reconhece neste quadro o exemplo mais representativo da catequese pascal ministrada pelo evangelista aos leitores mais cultos da sociedade helenística contemporânea ⁵⁷. Trata-se, com efeito, de composição notável, não só pela qualidade literária e perfeição de estilo, mas também pela profunda penetração psicológica e riqueza doutrinal ⁵⁸.

A – Os discípulos de Emaús (Lc 24,13-35)

A perícopa dos discípulos de Emaús continua a narrativa anterior sobre a experiência das mulheres e de Pedro no túmulo. Apresenta-se, no entanto, com acentuada independência e singularidade, quer pelo impressionante génio literário que nela transparece, quer pela extensão – aparentemente desproporcional – dedicada a dois discípulos secundários, sobretudo se comparada com a breve referência à aparição de Cristo a Pedro (24,34). Ora, esta parece ter exercido função decisiva na génese da fé pascal (cf. 1 Cor 15,5; Mc 16,7) ⁵⁹. Do quadro traçado por Lucas colhe-se a impressão de que Jesus ocupou o dia da ressurreição a celebrar o mistério pascal com dois discípulos desconhecidos: primeiro com uma longa liturgia da palavra, depois com o rito da fracção do pão. A importância do episódio de Emaús reside na função paradigmática que exerce no contexto da obra lucana. Por ele o evangelista formula o essencial da catequese pascal e interpela o ouvinte na sua própria experiência de fé. A descoberta feita pelos dois discípulos é modelo daquela que devem fazer todos os cristãos, pois “a eucaristia é uma forma permanente da aparição do Ressuscitado” ⁶⁰.

⁵⁶ Cf. J. DUPONT, “Les Pèlerins d’Emmaüs”, em R. M. Diaz Carbonel (ed.), *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1954, 349-374, p.371.

⁵⁷ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 565; U. BORSE, “Der Evangelist als Verfasser der Emmauserzaehlung”, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 12 (1987) 35-67.

⁵⁸ Cf. A. A. T. EHRHARDT, “The Disciples of Emmaus”, *NTS* 10 (1963/64) 182-201; SOEUR JEANNED’ARC, “Un grand jeu d’inclusions dans ‘les pèlerins d’Emmaüs’”, *NRT* 99 (1977) 62-76, p.62; P. BENOIT, *o.c.*, 307-319; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 210-215; B. RIGAUX, *o.c.*, 223-232.

⁵⁹ Cf. H. GRASS, *o.c.*, 35; R. H. FULLER, *o.c.*, 104; R. J. DILLON, *o.c.*, 69; J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs (Lc 24,13-35), em M. Benzerath e outros (ed.), *La Pâque du Christ, mystère de salut*, Paris 1982, 167-195, p.167.

⁶⁰ F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris 1976, 236; id., *L’Eucharistie, sacrement pascal*, Paris 1980, 48; C.-M. MARTINI, *o.c.*, 235.

A riqueza literária e doutrinal do relato, bem como a complexidade dos motivos que o integram, têm suscitado nas duas últimas décadas numerosos estudos: uns de índole histórico-crítica, outros de feição estrutural. Parece-nos útil começar por uma panorâmica das grandes orientações da investigação mais recente, para em seguida nos debruçarmos sobre os principais temas querigmáticos, catequéticos e litúrgicos da perícopa, relativos à nova condição do Ressuscitado.

1. *Orientações da exegese*

Até à década de 70 a produção exegética sobre o episódio de Emaús, seguindo as etapas que caracterizam a investigação da época, centrava-se especialmente nos aspectos histórico-críticos. No período que precede a primeira Grande Guerra, sobressaem os estudos que se interrogam sobre a realidade dos factos e a credibilidade das fontes que os testemunham (*Quellenkritik*). Entre as duas Grandes Guerras, o interesse concentra-se especialmente na formação das tradições no seio da comunidade antes de se fixarem por escrito (*Formgeschichte*). Na viragem dos anos 50 a atenção volta-se para os aspectos literários e doutrinários do texto, modelados pela personalidade do hagiógrafo (*Redaktionsgeschichte*). Por vezes, a exegese preocupa-se com questões marginais, tais como a localização geográfica de Emaús, a identificação de Cléopas, o significado eucarístico do gesto praticado por Jesus na fracção do pão. Acentuando mais um ou outro aspecto da narrativa, os críticos classificam-na como “legenda cultural”, “legenda de viagem”, “relato de reconhecimento”, ou “cristofanias”⁶¹.

A época da história da redacção teve início em 1954 com dois notáveis artigos que continuam, ainda hoje, a ser referência obrigatória para o estudo desta perícopa: um francês, de Dom Jacques Dupont, e outro inglês, de Paul Schubert⁶². Ambos tratam dos aspectos literários e

⁶¹ Entre outros, salientam-se os seguintes autores: R. BULTMANN, *o.c.*, 310; M. DIBELIUS, *o.c.*, 191; M. ALBERTZ, *a.c.*, 259-269; C. H. DODD, *a.c.*, 13s. Exposição desenvolvida sobre a história da exegese encontra-se nos melhores estudos monográficos sobre a perícopa: J. WANKE, *o.c.*, 1-35; R. J. DILLON, *o.c.*, 69-155, pp. 69-82; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 67-159. Em forma mais sintética, J. DUPONT, “Les disciples d’Emaüs”, 169-185.

⁶² J. DUPONT, “Les Pèlerins d’Emmaüs”, em R. M. Diaz Carbonel (ed.), *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1954, 349-374; P. SCHUBERT, “The Structure and Significance of Luke 24”, em W. Eltester (ed.), *Neutestamentliche Studien fuer Rudolph Bultmann*, Berlin 1954, 165-186; cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 78.

doutriniais da narrativa, explicados a partir dos principais temas da teologia de Lucas. Apesar das marcadas transformações que nas últimas quatro décadas se operaram nas orientações metodológicas da interpretação, a exegese recente admite as principais conclusões a que chegaram.

Reconhece-se, antes de mais, o carácter redaccional do relato. O vocabulário, o estilo, as construções gramaticais e literárias fazem parte da linguagem característica de Lucas. Os temas doutriniais integram a perícopa na unidade literária do capítulo 24 e no conjunto da obra lucana. Em particular, verifica-se a confluência de elementos próprios das passagens redaccionais do III evangelho e dos Actos. Salienta-se o tema das duas testemunhas (cf. Lc 9,30.32; 10,1; 24,4; Act 15,22; 19,22), o conceito dos “olhos fechados”, da “abertura da inteligência” (Lc 24, 27.31.32.45) e do conseqüente reconhecimento mediante uma palavra ou um sinal (Lc 24,31.35). Lucas revela especial gosto pelas descrições psicológicas, fazendo reviver os acontecimentos e as reacções mais profundas das personagens, como acontece logo nas primeiras páginas do seu evangelho. Mas é sobretudo no presente episódio que mais se acentua tal penetração psicológica.

O carácter lucano da narrativa deduz-se também a partir da comparação com o relato do baptismo do eunuco etíope pelo diácono Filipe (Act 8,26-39). Ambas as passagens referem-se pessoas em viagem que, no caminho, encontram um misterioso viandante, o qual lhes explica o sentido do sofrimento e da morte de Jesus à luz das Escrituras. Por meio de tais episódios, Lucas mostra ao leitor que através do baptismo e da eucaristia se entra em relação com Cristo ressuscitado⁶³.

A partir dos anos 70, a exegese começou a preocupar-se menos com a personalidade do escritor, manifestada na obra, e a transferir o centro

⁶³ Cf. J. DUPONT, “Les Pèlerins d’Emmaüs”, 361ss; J. A. GRASSI, “Emmaus Revisited (Luke 24,13-35 and Acts 8,36-40)”, *CBQ* 26 (1964) 463-467; J. KREMER, *Die Osterbotschaft*, 68ss; F. V. FILSON, “The Journey Motif in Luke-Acts”, em W.W. Gasque and R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel*, Exeter 1970, 68-77; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 213-215; J. WANKE, “‘Wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten’. Zur Auslegung der Emmauserzaehlung Lk 24,13-35”, *BZ* 18 (1974) 180-192, p.192; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 79-89; C. H. LINDJER, “Two Creative Encounters in the Work of Luke (Lk 24,13-35 and Acts 8,26-40)”, em T. Baarda – A. F. J. Klijn – W. C. van Unnik, *Miscellanea Neotestamentica*, II, Leiden 1978 (NS.S,48) 77-85; E. CHARPENTIER, “L’officier éthiopien (Ac 8,26-40) et les disciples d’Emmaüs (Lc 24,13-35)”, em M. Benzerath e outros (ed.), *La Pâque du Christ, mystère de salut*, Paris 1982, 197-201; B. P. ROBINSON, “The Place of Emmaus Story in Luke-Acts”, *NTS* 30 (1984) 481-497; F. J. WEISMANN, “Kerigma y eucaristia en Lucas 24,13-35”, *Strom* 43 (1987) 309-329.

de interesse para o texto enquanto tal e para os mecanismos que presidem à sua disposição interna. Surgiram então os métodos que, dum ou doutro modo, se esforçam por descobrir a “estrutura” do texto em seus diferentes níveis ⁶⁴.

A primeira aplicação da análise estrutural deve-se a X. Léon-Dufour que, na sequência de P. Schubert, distingue no relato actual o esquema de uma cena de “reconhecimento” (vv. 13.15b.16.28-31), de origem tradicional, à qual o evangelista acrescenta os restantes elementos, transformando totalmente a estrutura primitiva. O relato está construído em simetrias concêntricas, tendo como eixo fulcral a palavra das mulheres: “ele está vivo” (v.23c) ⁶⁵.

No ano seguinte, em 1972, M.-É. Boismard propõe nova grelha estrutural, dividindo a narrativa em duas partes antitéticas (vv.13-24; 25-35). A primeira, de pendor negativo, termina com a afirmação da visita de alguns discípulos ao túmulo, os quais não viram Jesus, apesar de as mulheres atestarem que “ele está vivo” (vv.22-24). A questão crucial para os discípulos era o facto de os seus representantes não o terem visto. A segunda parte, que conclui com o “reconhecimento” na fracção do pão (v.31a), fornece explicação às suas dificuldades, apelando para o cumprimento das Escrituras (vv.25-27) ⁶⁶.

Tais sugestões obtiveram bom acolhimento, sobretudo nos meios exegéticos franceses, dos quais surgiram novas propostas tendentes a clarificar o ponto central da estrutura ⁶⁷. Deste modo, para Soeur Jeanne d’Arc a questão essencial do relato encontra-se formulada na pergunta:

⁶⁴ Cf. J. WANKE, *o.c.*, 16-18; R. J. DILLON, *o.c.*, 81-82; J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs”, 173-185.

⁶⁵ X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 210-213.

⁶⁶ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 447-448. Divisão análoga da perícopa em dois blocos, com corte nos vv.24/25, mas com paralelismo diferente, foi proposta por R. ROUSSEAU, “Un phénomène particulier de Luc 24,13-35”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 18 (1989) 67-79, que distingue oito unidades, todas elas centradas no tema da morte e ressurreição (13-16; 17-19a; 19b-21; 22-24; 25-27; 28-29; 30-32; 33-35), constituindo a estrutura A BB’ CC’ DD’ A, formada por múltiplas “inclusões”.

⁶⁷ Após os estudos históricos e práticos de N. W. LUND, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942, no quiasmo e na estrutura concêntrica considera-se comumente o centro como lugar estratégico de afirmações importantes. Cf. R. MEYNET, *a.c.*, 145, que nos convida a “generalizar” tal princípio e “a deduzir que todo o centro dum quiasmo é importante”. Todavia, esta absolutização do centro não é pacífica nos meandros da exegese. Para vários críticos tem mais importância a estrutura de ideias ou de acontecimentos do que o centro estrutural. Cf. J. DUPONT, “Le Magnificat comme discours sur Dieu”, *NRT* 102 (1980) 321-343; p.330, n.18; L. DUSSAUT, *a.c.*, 207-208.

“Não tinha o Messias de sofrer tudo isto para entrar na glória?” No centro e coração da narrativa situa-se a revelação do mistério de Cristo⁶⁸. B. van Iersel, por razões de ordem lexical e estrutural, coloca o centro da perícopa na chegada a Emaús (vv.28-29)⁶⁹. Contudo, continua a ser o diagrama literário elaborado por X. Léon-Dufour que, nos seus aspectos essenciais, designadamente na identificação do v. 23c como centro, tem obtido maior adesão entre os especialistas da análise estrutural⁷⁰.

Face à dificuldade de se chegar a um acordo sobre a estrutura de superfície, surgiram tentativas de aplicar à perícopa o método da estrutura narrativa, ou “análise imanente” de R. Barthes – reinterpretada pela teoria dos mitos de C. Lévi-Strauss –, que considera o texto unicamente como “sistema de funções”, prescindindo de todas as possíveis relações (de causa ou efeito) com aquilo que não é ele próprio⁷¹. A aplicação do método baseia-se nas conclusões geralmente admitidas pela crítica histórico-literária, segundo as quais a narrativa se formou a partir de um dado tradicional.

Expurgando o texto daqueles elementos que se apresentam como adições redacionais do evangelista, distingue-se um relato construído mediante a alternância de dois contrastes, que opõem comunidade e não-comunidade (vv.13.15b.29-30.31b), conhecimento e não-conhecimento (vv.16.28.31a). Estes elementos dispõem-se em forma de quiasmo, à volta do centro, que corresponde aos vv. 29-30: a oferta da hospitalidade por parte dos discípulos e o reconhecimento de Jesus na cena da fracção do pão⁷². J. Dupont classifica tal esquema entre os modelos clássicos do relato dramático: – “No princípio desta história, os dois discípulos ignoram a identidade do seu companheiro de viagem, mas o leitor, por sua vez, está informado, e é graças a esta informação que o relato toma uma intensidade pungente e provoca tensão sempre mais forte, até chegar ao

⁶⁸ Soeur JEANNE D’ARC, *a.c.*, 62-76; *id.*, *o.c.*, 32-48.

⁶⁹ B. VAN IERSEL, “Terug van Emmaues. Brijdragen tot een structurele tekstanalyse van Lc 24,13-35”, *Tijdschrift voor Theologie* 18 (1978) 294-323.

⁷⁰ Situam-se nesta linha os seguintes trabalhos: R. MEYNET, “Comment établir un chiasme? A propos des pèlerins d’Emmaüs”, *NRT* 100 (1978) 233-249; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 67-159; L. DUSSAUT, *a.c.*, 167-176.

⁷¹ Cf. F. SCHNIDER – W. STENGER, “Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lk 24,13-35)”, *BZ* 16 (1972) 94-114, p.94-97; X. LÉON-DUFOUR, “Les disciples d’Emmaüs”, 181-182.

⁷² Cf. P. SCHUBERT, *a.c.*, 172; F. SCHNIDER – W. STENGER, *a.c.*, 112-114.

paroxismo do momento em que se produzirá o reconhecimento. Findo este, a história poderá acabar rapidamente”⁷³.

O esquema da dramaturgia grega, aplicado por conceituados exegetas na interpretação da presente narrativa⁷⁴, tem a vantagem de situar o climax do episódio na cena do reconhecimento. Com efeito, desde há longo tempo a crítica admite que o texto acentua, não a aparição em si mesma, mas o reconhecimento final⁷⁵.

Recentes trabalhos sobre esta perícopa já nos permitem antever que nos próximos tempos a análise venha a situar-se na perspectiva da semiótica. Alguns exegetas descobrem aí o processo de “contar” os acontecimentos passados, segundo o modelo de repetição, a fim de tornar Jesus persuasivo para os leitores⁷⁶. A compreensão parcial e imperfeita dos discípulos, que reconhecem em Jesus o profeta libertador e escatológico (vv.19-21), é interpretada em sentido tipológico, como anáfora de todo o evangelho (3-23) – por sua vez também anáfora de tudo quanto foi anunciado pelos profetas⁷⁷. Aquela que se convencionou chamar a “lição de exegese” de Jesus (vv.25-27) – tradicionalmente interpretada em sentido teológico e cristológico – tende a ser vista como demonstração dos hesitantes discípulos sobre a lógica da passagem pela morte e sobre a verdade do binómio morte-glorificação. As palavras e os gestos do Senhor determinam o tempo sacramental como memória e profecia. A distância que separa o encontro (v.15) do reconhecimento (v.31) permite ao evangelista descrever a situação de angústia dos dois discípulos

⁷³ J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs”, 186.

⁷⁴ Entre outros, Soeur Jeanne d’Arc, B. van Iersel, Soeur Marie-Philippe Schuermans. Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 75, n.21; J. Dupont, “Les disciples d’Emmaüs”, 185-195.

⁷⁵ Cf. P. SCHUBERT, *a.c.*, 172; C. H. DODD, *a.c.*, 14; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961, 442; P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Jésus, Parole de la Grâce, selon saint Luc*, Bruxelles 1981, 518.

⁷⁶ Cf. C. PERROT, “Emmaüs ou la rencontre du Seigneur (Lc 24,13-35)”, em M. Benzerath e outros (ed.), *Pâque du Christ, mystère de salut*, Paris 1982, 159-162; A. DELZANT, “Les disciples d’Emmaüs (Lc 24,13-35)”, *RecSR* 73 (1985) 177-186; D. HAMM, “Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke”, *Bib* 67 (1986) 457-477; J.-N. ALETTI, “Luc 24,13-33. Signes, accomplissement et temps”, *RecSR* 75 (1987) 305-320.

⁷⁷ Cf. A. DELZANT, *a.c.*, 185. Na verdade, o conceito do cumprimento das Escrituras constitui um dos temas centrais da obra lucana e, de modo particular, dos três episódios do cap. 24 (túmulo vazio, Emaús e encontro com os Onze). O primeiro recorda-nos que Jesus profetizou a sua paixão e ressurreição (vv.5-9), enquanto os outros sublinham a noção de que estes acontecimentos foram anunciados no Antigo Testamento. Cf. P. SCHUBERT, *a.c.*, 164-186; B. P. ROBINSON, *a.c.*, 482-483.

– aos quais tinha sido anunciado que Jesus estava vivo sem que eles o pudessem ver – e de mencionar a lição de exegese, que operou a transformação radical daqueles homens de “coração lento” (v.25) em discípulos de “coração ardente” (v.32). Lucas aponta com clareza os limites do *ver terreno* para o *reconhecimento* do Ressuscitado ⁷⁸.

Em face dos objectivos que norteiam o presente trabalho, vejamos agora os temas que parecem determinar o sentido teológico da narrativa: o caminho dos discípulos, o querigma apostólico e o reconhecimento do Ressuscitado na fracção do pão.

2. Caminho dos discípulos

A introdução e a conclusão distinguem-se pelo facto de os dois discípulos se encontrarem a caminho (*en tèi hodôi* – vv.32.35): de Jerusalém para Emaús (v.13) e de Emaús para Jerusalém (v.33). À inversão do sentido da caminhada corresponde a transformação no coração dos discípulos, que do afastamento passa para a aproximação da comunidade, representada no grupo dos Onze (v.33).

O tema do caminho desempenha função de relevo na obra de Lucas-Actos. A viagem dos discípulos de Emaús tem como paralelo a viagem do menino Jesus a Jerusalém (Lc 2,41-50), de tal modo que todo o ministério de Jesus é apresentado como uma viagem ⁷⁹. Após os dois primeiros anúncios da paixão (Lc 9,21-26.44), afirma o evangelista: “Quando se completaram os dias de ser levado deste mundo (*tas hèmeras tès anàlèmpseôs*), Jesus tomou resolutamente o caminho de Jerusalém” (Lc 9, 51). Quase metade do evangelho se inscreve na longa viagem de subida para a cidade santa (9,51-19,27; 19,28-37; cf. 22,10). Na teologia lucana Jesus começa a sua carreira por uma “entrada” (*eisodos* – Act 13,24), continua-a por um “caminho” (*hodos* – Lc 1,76; 3,4-6; 7,27; 9,57; 18,35; 19,36), para a concluir por uma “saída” (*exodos* – Lc 9,31) ⁸⁰. De igual modo, a missão dos apóstolos, o itinerário da Palavra e do cristão, são descritos nos Actos como um *hodos*, caminho de salvação (16,17), do Senhor (18,25), de Deus (18,26), ou simplesmente “o caminho”, em sentido absoluto (9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Nos Actos o caminho

⁷⁸ Cf. D. HAMM, *a. c.*, 474-475; J.-N. ALETTI, *a. c.*, 309-315.

⁷⁹ Cf. R. J. DILLON, *o. c.*, 89-90; L. LEGRAND, “Deux Voyages: Lc 2,41-50; 24,13-33”, em *À cause de l'Évangile*, Paris 1985, 409-429.

⁸⁰ Cf. J. A. FITZMEYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, New York 1981, 169.

torna-se um outro nome da comunidade cristã. O sentido é, sem dúvida, mais eclesiológico do que cristológico, mais ético que escatológico ⁸¹. A maneira como o termo *hodos* é utilizado nos Actos corresponde bem à perspectiva geográfica de Lucas e “serve para recordar o tema do discípulo como companheiro de Jesus no seu caminho” ⁸².

No caminho para Emaús os discípulos tinham os olhos obnubilados (v.16), o rosto sombrio (v.17) e o espírito sem esperança (v.21). Mas o misterioso viandante persuadiu-os de que tudo fazia parte do plano divino, segundo o qual o sofrimento precede a glória (v.26). A viagem termina com a referência ao coração ardente (v.32) e à abertura dos olhos (v.31) dos dois discípulos, os quais logo regressam a Jerusalém (v.33), — determinados pela “força mística” que conduzia para a cidade santa todos os acontecimentos da vida do Senhor e, mais tarde, a vida da comunidade pascal. A experiência que tiveram da ressurreição deve ligar-se à experiência dos Onze, para com eles se tornarem testemunhas por todas as nações (Lc 24,47-48; Act 1,8) ⁸³.

A viagem dos discípulos, como a viagem de Jesus, conduz a Jerusalém. Para Lucas, enquanto a Galileia designa o início do ministério de Jesus, em dimensão histórica (cf. Act 10,37; 13,31), Jerusalém, pelo contrário, representa o lugar e o tempo das intervenções divinas decisivas — ressurreição, cristofanias, ascensão, reunião escatológica das Nações no dia de Pentecostes —, o ponto de partida (Act 2,2-8,4) e a sede (Act 8,14-25; 9,26-30) da missão cristã. As expressões “para Jerusalém” e “de Jerusalém” representam, acima de tudo, trajectórias geográficas, que caracterizam, respectivamente, a vida de Jesus e a missão da Igreja no esquema lucano, cujo símbolo de continuidade é constituído pela cidade santa ⁸⁴.

Mas se todos os caminhos de Jesus e dos seus conduzem a Jerusalém e ao templo, é porque é de lá que brilha “a luz para a revelação” (Act 2,32). Para Lucas, a cidade santa e o seu templo são lugares teológicos, não em sentido estático, mas enquanto expressão dinâmica da par-

⁸¹ Cf. F. BOVON, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherche* (1950-1975), Neuchâtel 1978, 340-342; S. LYONNET, “La voie dans les Actes des Apôtres”, *RecSR* 69 (1981) 149-164.

⁸² J. A. FITZMYER, *o.c.*, 243.

⁸³ Cf. B. P. ROBINSON, *a.c.*, 481-482; L. LEGRAND, “Deux voyages”, 418-420.

⁸⁴ Cf. P. ZINGG, *Das Wachsen der Kirche. Beitrage zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie*, Goettingen 1974, 143-144; U. WILCKENS, *Die Missionsreden*, 150-151; G. LOHFINK, *o.c.*, 263; J. SCHMITT, *DBS* 10, 563-564; R.J. DILLON, *o.c.*, 85-88.93-94.

tida dos discípulos para a missão ⁸⁵. A viagem (*hodos*) para Jerusalém conduz a uma “assunção” (*analèmpsis* – Lc 9,51), à subida pela qual se cumpre o *êxodo* messiânico (Lc 9,31) ⁸⁶. Este motivo encontra-se no diálogo da viagem para Emaús: “Não tinha o Messias de sofrer estas coisas para entrar (*eiselthein*) na sua glória?” (v.26). Toda a carreira messiânica de Jesus está aqui representada como um caminhar para “a glória”. O itinerário de Jesus, em geral, e a viagem para Emaús aqui descrita, introduzem os discípulos no itinerário messiânico e eclesiológico, convidando-os a seguirem Jesus no seu caminho e na sua subida para o Pai, – a entrarem no mistério da sua ascensão.

A manifestação de Jesus narrada na presenta perícopa tem, pois, o sentido de “chegada” (*eisodos*) e “partida” (*exodos*), aparição e desaparecimento (vv.15.31), apocalipse e “ascensão” (*analèmpsis*). No interior destes termos antitéticos, deles recebendo dimensão transcendental, situa-se o “caminho” (*hodos*) de Jesus, filho de Deus (Lc 1,35), que vai “para o Pai” (Lc 2,49). O caminho da Igreja, com origem no poder do Ressuscitado (Act 1,8), dirige-se para a presença do Senhor reencontrado na Parusia (Act 1,11).

3. *Querigma apostólico*

O diálogo do caminho de Emaús deve ser interpretado à luz dos discursos missionários dos Actos, designadamente o discurso de Pedro à comunidade judaica no dia de Pentecostes (Act 2,22-26) e o discurso feito após a primeira cura realizada pelos apóstolos em nome de Jesus (Act 3, 13-36), bem como a pregação de Paulo aos judeus em Antioquia da Pisídia (Act 13,17-41). Pela comparação destes textos em quadro sinóptico, – aos quais se podem acrescentar ainda outros (Act 4,8-12; 5,29-32; 10,36-43) –, verifica-se que todos eles obedecem ao mesmo esquema estrutural e utilizam temas doutrinários idênticos. Deste modo, a proclamação querigmática dos apóstolos apresenta-se em continuidade com as instruções de Jesus ressuscitado, já conhecidas e formuladas nas suas grandes linhas no próprio dia de Páscoa. Toda a actividade de Jesus e todas as Escrituras encontram significado no acontecimento histórico-salvífico da morte e ressurreição de Jesus ⁸⁷. Enquanto nos evangelhos

⁸⁵ Cf. L. LEGRAND, “Deux voyages”, 417-429.

⁸⁶ Cf. A. FEUILLET, “Deux références évangéliques cachées au Serviteur martyrisé (Is 52,13-53,12)”, *NRT* 106 (1984) 549-565.

⁸⁷ Cf. J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 124-127.

de Marcos e Mateus o querigma se fundamenta nas palavras do anjo (Mc 16,7; Mt 28,7), em Lucas baseia-se directamente nas instruções de Jesus ressuscitado (Lc 24,19-27.44-49). O querigma apostólico é, pois, de origem divina.

No intuito de sublinhar o tema pré-marciano de Deus como autor da ressurreição e do querigma pascal, o evangelista utiliza o esquema ternário (vv.1-12; 13-35; 36-49), cuja unidade resulta da repetição dos pontos teológicos fundamentais em cada um dos quadros: infalibilidade do plano divino (vv.7.26.44), sofrimento como condição da glória pascal (vv.7.26.46) e persistente incredulidade dos discípulos (vv.11-12; 22-24; 36-43). A transmissão do querigma – obra de Deus e de Jesus Cristo – constitui o objecto próprio das aparições pascais (Lc 24,19-27.34.44-49), que fazem parte essencial da economia da salvação (cf. Act 10,40-41). O tempo das cristofanias, em rigor, é o tempo da instrução e da formação dos discípulos segundo os imperativos doutrinários e apologeticos do testemunho apostólico (Lc 24,27.48; Act 1,2-3.8).

O querigma fundamenta-se na experiência pascal de Pedro e no testemunho colectivo dos apóstolos. A cena de Emaús conclui com o enunciado querigmático central, colocado pelo evangelista na boca dos Onze, os quais proclamam em uníssono: “Na verdade, o Senhor ressuscitou e apareceu a Simão” (*ontôs ègerthè ho kyrios kai ôphthè Simôni* – v.34). A fórmula apresenta estreita afinidade com aquela que encontramos em 1 Cor 15,4b-5a: “Ressuscitou (*egègertai*) ao terceiro dia, segundo as Escrituras e apareceu a Cefas (*kai ôphthè Kèphai*)”. O perfeito passivo *egègertai* (1 Cor 15,4.12.13.14.16.17.20; 2 Tim 2,8) remonta, por certo, à expressão pascal primitiva – um verbo semita no perfeito – pela qual se designava não tanto a permanência de Cristo no estado da ressurreição como a acção do Ressuscitado, a qual perdura⁸⁸. A fórmula passiva histórica de Lc 24,34, com o verbo no aoristo (*ègerthè*), ainda que posterior àquela, conduz-nos também ao conceito do passivo divino ou teológico, que caracteriza a linguagem mais arcaica das primitivas expressões de fé cristã. Seja como for, quer se trate de um enunciado querigmático da primitiva Igreja⁸⁹, quer duma composição de Lucas a partir dos enunciados

⁸⁸ Cf. K.-H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Botschaft*, Witten-Ruhr 1967, 54-55.66, contra F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *o.c.*, § 342,1.

⁸⁹ Cf. H. GRASS, *o.c.*, 107.186s; J. DUPONT, “Les Pèlerins d’Emmaüs”, 352ss; U. WILCKENS, *Die Missionsreden*, 79s; P. SEIDENSTICKER, *o.c.*, 96.98.

catequéticos ⁹⁰, no presente contexto o fragmento apresenta-se como resposta à incredulidade dos discípulos perante a notícia sobre o túmulo vazio (cf. Lc 24,11).

A forma participial *ontós* (“na verdade”) acentua a tensão dialéctica entre a experiência humana e a revelação pascal, objectivada nos dois acontecimentos referentes à pessoa de Pedro: a total incompreensão dos factos observados (v.12) e a fé divinamente outorgada pelo Ressuscitado (v.34). A verdade aqui proclamada corresponde àquela que foi confessada pelo Centurião junto à Cruz: “Na verdade (*ontós*) este homem era justo” (Lc 23,47). Em ambas as passagens a *verdade* refere-se à vitória do justo, que revela a transcendência da acção de Deus e a precaridade da observação empírica do homem ⁹¹.

No querigma lucano adquire especial relevo o motivo das Escrituras, que constitui o elemento mais representativo da tradição relativa à leitura cristológica e pascal do Antigo Testamento (cf. Lc 24,27.32.44). A interpretação adequada das Escrituras, em dimensão cristocêntrica (cf. Lc 24,45), pressupõe a abertura espiritual da mente (Lc 24,32), que os discípulos adquirem mediante as instruções do Ressuscitado (Lc 24,45-47) ⁹². Os discursos missionários dos Actos (2-13) apresentam-se como o comentário à síntese referida em Lc 24,44 – lei, profetas e salmos – sobre os lugares escriturísticos da exegese apostólica ⁹³.

4. Reconhecimento na fracção do pão

De regresso a Jerusalém, os dois discípulos relatam aos Onze “os acontecimentos do caminho e como o haviam reconhecido na fracção do pão” (v.35). Esta conclusão recapitula a perícopa nas suas componentes principais: diálogo dos viandantes e cena da comensalidade ⁹⁴.

O reconhecimento (*epignôsis*) – mencionado no início (v.16), no climax (v.31) e na conclusão (v.35) do episódio – constitui claramente o conceito-chave para a interpretação da narrativa. A conclusão sublinha o que já antes fora dito: embora os corações dos discípulos “ardessem”

⁹⁰ Cf. J. WANKE, *o.c.*, 50.

⁹¹ Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 99-103.

⁹² Cf. H. DUESBERG, “‘Abriu-lhes então o entendimento para compreenderem as Escrituras’ (Lc 24,45)”, *Conc* 10 (1967) 96-104.

⁹³ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 568.

⁹⁴ Cf. J. WANKE, *o.c.*, 46.53s; D. A. LOSADA, “El episodio de Emaus, Lc 24,13-35”, *RBibArg* 35 (1973) 3-13; J. E. ALSUP, *o.c.*, 197; R. D. DILLON, *o.c.*, 103.

durante a lição de exegese que lhes ministrou “no caminho” o misterioso “forasteiro” (v.18), só na “fracção do pão” (*en tèi klasei tou artou*) é que eles reconheceram o Ressuscitado. O conjunto de formas verbais passivas, em posição enfática – *ekratounto* (v.16), *dienoichthèsan* (v.31), *egnòsthè* (v.35) – mostra que a transformação da cegueira em reconhecimento se deveu à acção divina do Ressuscitado⁹⁵. Mas qual a razão por que a “abertura dos olhos” se deu na “fracção do pão?”

A pergunta assim formulada pode obter resposta mediante a análise do motivo da “fracção do pão”. Tanto na forma nominal (Act 2,42; Lc 24,35) como na verbal (Act 2,46; 20,7.11; cf. Lc 9,16; 22,19; 24,30), a expressão constitui um elo de ligação entre as refeições de Jesus com seus discípulos e as celebrações da primitiva Igreja⁹⁶. Mais ainda, na obra lucana aparece associada às instruções de Jesus relativas à sua pessoa e ao seu ministério. Na multiplicação dos pães (Lc 9,10-17), Jesus ensina as multidões, falando-lhes sobre o Reino de Deus (Lc 9,11) e o mistério da sua paixão (Lc 9,18ss.). Na última ceia (Lc 22,14-38), o evangelista insere uma longa instrução relativa ao destino do Mestre (Lc 22,22.37) e seus discípulos (Lc 22,24-38). A própria ceia aparece como a manifestação do reino. Ao abençoar, partir e distribuir o pão, Jesus inaugura o banquete messiânico⁹⁷. Tomadas em conjunto, as sequências de Lc 9,10-27 e 22,14-38 constituem combinações simétricas, com duplo objecto: alimento divino distribuído por Jesus àqueles que o seguem e sua auto-revelação messiânica. A fracção do pão significa a partilha do destino e da missão do Mestre com os discípulos. O mesmo se diga do episódio de Emaús, onde os dois estádios da narrativa – a lição de exegese e a refeição –, correspondendo ao conteúdo daquelas sequências, assumem o sentido da revelação cristológica integral. O gesto da fracção do pão (v.30) convida o leitor a reflectir sobre o significado das palavras pelas quais o Ressuscitado mostrava a coerência entre as Escrituras e o seu próprio destino (vv.19-27)⁹⁸.

⁹⁵ Cf. H. GRASS, *o.c.*, 37s; A. EHRHARDT, *a.c.*, 184; C. F. EVANS, *o.c.*, 106; J. E. ALSUP, *o.c.*, 196s; R. J. DILLON, *o.c.*, 104s.

⁹⁶ Cf. B. P. ROBINSON, *a.c.*, 483-494; J. WANKE, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte*, Leipzig 1973, 40-43; D. A. LOSADA, *a.c.*, 10ss; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 133-159; F. J. WEISMANN, *a.c.*, 326-329.

⁹⁷ Cf. B. P. ROBINSON, *a.c.*, 488-490.

⁹⁸ Cf. J.-N. ALETTI, *a.c.*, 314-315.

Podemos ainda concretizar mais o sentido do reconhecimento na fracção do pão através da própria dinâmica do relato. Com efeito, compreende-se que depois de ter mostrado como o Antigo Testamento profetizava a sua morte e glorificação — a sua vitória — Jesus se desse a conhecer por um gesto ou palavra, que significaria exactamente tal vitória. Ora, em virtude das correspondências formais com a última ceia (Lc 22, 19-20), onde Jesus convida os apóstolos a partilhar da sua vida — “isto é o meu corpo que é dado por vós” — a fracção do pão confirma que ele obteve aquela vitória. A referência ao seu desaparecimento abrupto (v.31) indica também que o dom do pão equivale a uma presença vivificante, substituindo a anterior presença terrena.

Certos comentadores não vêem neste gesto mais que um simples sinal de reconhecimento ⁹⁹. A maior parte, porém, considera a cena da comensalidade de Emaús à luz da liturgia eucarística da Igreja primitiva, onde à palavra se seguia a ágape sacramental ¹⁰⁰. Escrito “no tempo da Igreja” para leitores cristãos, o relato podia legitimamente supor que estes compreendessem de imediato a presença invisível de Jesus na Eucaristia, que se manifesta no sinal sacramental ¹⁰¹. A invisibilidade não equivale à ausência. O evangelista indica claramente as limitações do ver físico para o reconhecimento do Ressuscitado ¹⁰².

A abertura dos olhos conduz à compreensão das Escrituras. Os discípulos entendem finalmente aquilo que Jesus lhes dissera pelo caminho. O lugar da fracção do pão é também o lugar do reconhecimento e da interpretação das Escrituras. Reencontrado Jesus, também a comunidade se reencontra. Os dois discípulos regressam a Jerusalém para aí encontrarem os Onze e aqueles que com eles estavam “reunidos”, numa comunidade definitivamente reconstituída (v.33). A mensagem da ressurreição circula na experiência dum mesmo encontro com o Ressuscitado.

⁹⁹ Por exemplo, E. OSTY, J. HUBY, M.-J. LAGRANGE; B.-P. ROBINSON.

¹⁰⁰ Cf. R. ORLETT, “An Influence of the Early Liturgy upon the Emmaus Account”, *CBQ* 21 (1959) 212-219; D. M. STANLEY, “Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels”, *CBQ* 21 (1959) 24-38; P. BENOIT, *o.c.*, 315-319; H. D. BETZ, “The Origin and Nature of Christian Faith according to the Emmaus Legend (Luke 24,13-32)”, *Interpr* 23 (1969) 32-46; P.-H. MENOUD, “Les Actes des Apôtres et l’Eucharistie”, *RHPHilRel* 23 (1953) 21-36 (= *Jésus-Christ et la foi. Recherches neotestamentaires*, Neuchâtel-Paris 1975, 63-76); R. J. DILLON, *o.c.*, 149-155; J. DUPONT, “Les disciples d’Emmaüs”, 192.

¹⁰¹ Cf. J. GUILLET, *Entre Jésus et l’Église*, Paris 1984, 115.

¹⁰² Cf. D. HAMM, *a.c.*, 474-475.

B – A aparição aos Apóstolos (Lc 24,36-53)

O terceiro quadro do tríptico tem por tema o encontro de Jesus ressuscitado com os discípulos (Lc 24,36-53). Como no caminho de Emaús, o Ressuscitado surge de repente, à maneira de um viandante estrangeiro¹⁰³. Caracteriza a cristofania o motivo do reconhecimento, que é duplo: as marcas da crucifixão e a refeição com os discípulos (vv.36-43). A alusão às Escrituras (vv.44-47) retoma idêntico tema do diálogo a caminho de Emaús.

A perícopa enfrenta dificuldades várias de crítica textual. A tradição ocidental omite quatro lições importantes: v.36: “E ele diz-lhes: ‘A paz esteja convosco’”; v.40: “E dizendo isto, mostrou-lhes as mãos e os pés”; v.51: “E foi transportado ao céu”; v.52: “E prostraram-se diante dele”. Não poucos críticos pensam que se trata de glosas introduzidas no texto de Lucas por influência do relato afim de Jo 20,19-20. Apesar da importância dos códices que omitem tais lições, a tradição não ocidental, — que conta com o testemunho do P75 —, baseia-se em testemunhos mais consistentes. A opção pelo texto longo é igualmente favorecida por argumentos de crítica interna¹⁰⁴.

Além das variantes da tradição textual, há numerosos contactos literários entre Lc 24,36-53 e Jo 20,19-23, com semelhança de esquemas e de conteúdo. A cristofania tem lugar em Jerusalém, no primeiro dia da semana. De repente, aparece Jesus “no meio” dos discípulos (Lc 24,36; Jo 20,19), aos quais se atribui “medo”, quer em virtude da manifestação do Ressuscitado (Lc 24,37), quer por causa dos judeus (Jo 20,19). Jesus mostra-lhes os sinais da sua corporeidade (Lc 24,39-40; Jo 20,20), que suscitam a “alegria” nos discípulos (Lc 24,41; Jo 20,20). Segue-se a fórmula da transição comum e idêntica nos dois relatos (Lc 24,44: *eipen de pros autous*; Jo 20,21: *eipen oun autois palin*), que introduz a mensagem do Ressuscitado. Por último, são referidos os mesmos temas na instrução aos discípulos: missão, dom do Espírito e remissão dos pecados.

São igualmente dignas de nota as numerosas coincidências no vocabulário, umas vezes mais característico do IV evangelho (*eirènè, kai touto eipôn, edeixen, apostellein, ho patèr*), outras mais próximo de Lucas (*estè, eis to meson/en mesôi autôn, echarèsan, aphèsis hamar-*

¹⁰³ Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 245s.

¹⁰⁴ Cf. A. GEORGE, *a.c.* 77-78; R. J. DILLON, *o.c.*, 182-184.

tiôn). Ainda que alguns críticos defendam soluções de interdependência ¹⁰⁵, tais factos apresentam-se antes como indício de tradição comum (*Vorlage*) ¹⁰⁶. Ambos os evangelistas terão utilizado a mesma tradição, tendo cada um deles reinterpretado os dados recebidos segundo uma óptica particular. A perícopa de Lucas, em concreto, reflecte de tal modo a linguagem, o estilo e a temática do autor de Lucas-Actos que a exegese não poderá deixar de ter presente o lugar que a composição ocupa no conjunto da obra lucana.

Certos exegetas dividem a perícopa em três unidades: vv.36-43; 44-49; 50-53. A primeira é classificada como aparição-reconhecimento, *embora obedecendo a esquema diferente da cristofania de Emaús*, na qual não se encontram, como aqui, os motivos da dúvida e do medo. A segunda pertence ao género das aparições de missão – ou de “tipo galilaico”, que se distingue do “tipo hierosolomitano”, ou de reconhecimento –, semelhante ao querigma do Deuteronomio. De facto, a fórmula solene que introduz as últimas instruções aos apóstolos – “foram estas as palavras que eu vos disse, quando estava convosco” (v.44) – recordam-nos o exórdio do Deuteronomio: “São estas as palavras que Moisés dirigiu a todo o Israel, do outro lado do Jordão, no deserto” (Dt 1,1). O Ressuscitado apresenta-se como o novo Moisés, apelando para a realização daquele anúncio querigmático. A terceira unidade contém a bênção de despedida, concluindo a obra da salvação (cf. Act 3, 25-26). A ascensão é o termo do mistério pascal e a entrada na glória (Lc 9,51; Act 1, 2,22) ¹⁰⁷.

Semelhante divisão – admissível no aspecto formal – não corresponde, contudo, à perspectiva da redacção. A cena cristofânica não pode terminar no v.43, pois não há aí qualquer característica de um epílogo, como seria a referência à fé ou à alegria dos apóstolos (cf. Jo 20,20b). A narrativa ainda não atinge neste ponto distensão dramática; as provas

¹⁰⁵ Uma listagem dos autores que perfilham teses desta natureza encontra-se em R. J. DILLON, *o.c.*, 160, n.11. Mais recentemente, F. NEIRYNCK, “Lc 24,36-43: un récit lucanien”, em *À cause de l'Évangile*, Paris 1985, 655-680, propõe a solução que coloca o próprio texto de Lucas na base de Jo 20,19-29.

¹⁰⁶ É esta a opinião vulgar da crítica literária. Entre os numerosos defensores de tal tese, citamos apenas alguns dos mais representativos: R. E. BROWN, *o.c.*, 1028s; H. GRASS, *o.c.*, 68; J. KREMER, *Die Osterbotschaft*, 111; U. WILCKENS, *Auferstehung*, 71; R. H. FULLER, *o.c.*, 139; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 123ss.131ss; B. RIGAUX, *o.c.*, 262s.269s; R. J. DILLON, *o.c.*, 161s; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 163-201; A. DAUER, *Johannes und Lukas*, Wuerzburg 1984, 207-296.

¹⁰⁷ Cf. A. GEORGE, *o.c.*, 77-78; B. RIGAUX, *o.c.*, 258-263.

apresentadas por Jesus não chegam a ser conclusivas para a fê. Só na segunda unidade (vv.44-49) se alude à “abertura da mente” – a capacidade para compreender (cf. Act 16,14) – com a explicitação do sentido da presença de Jesus entre os seus. Especial importância reveste a afirmação segundo a qual os discípulos são “testemunhas destas coisas” (v.48), isto é, da realização das profecias referentes à morte e ressurreição de Jesus, bem como à próxima pregação aos pagãos. A manifestação cristofânica narrada na primeira unidade (vv.36-43) – a única experiência concreta que os apóstolos tiveram do Ressuscitado – constitui a base para o testemunho mencionado na catequese da segunda parte da perícopa (vv.44-49)¹⁰⁸. Por outras palavras, “a unidade literária de Lc 24,36-43 serve de prólogo àquilo que vem a seguir, em Lc 24,44-53”¹⁰⁹.

1. *Narrativa da aparição (Lc 24,36-43)*

O relato da aparição aos apóstolos está redaccionalmente imbricado no episódio de Emaús. Os actores são os mesmos e a personagem principal é evocada com o pronome enfático *autos* (“o próprio” – v.36). A expressão “apareceu (*estè*) no meio deles”, com o verbo *histanai* em sentido intransitivo, conduz-nos à linguagem idiomática da versão dos LXX, onde semelhante termo se utiliza a propósito do advento de mensageiros celestiais – “anjos” –, que são portadores da palavra divina em forma de anúncio ou de interpretação de acontecimentos (cf. Gen 18,2; Dan 8,15; 12,5; Num 22,24; 1 Cr 21,16; Tob 5,45; Za 2,3; Ez 43,6). O mesmo uso verifica-se no Novo Testamento, e de modo especial em Lucas (1,11; Act 10,30; 16,9; cf. Apoc 19,17), que por vezes também utiliza verbos compostos, tais como *ephistanai* (Lc 2,9; 24,4; Act 12,7; cf. 23,11) e *paristanai* (Act 1,10; 27,23), mas em todos os casos está subjacente a cena de estilo bíblico referente à manifestação angélica. O que caracteriza as angelofanias bíblicas é a acentuação da mensagem divina, da revelação da palavra, e não propriamente as circunstâncias externas ou visuais da aparição¹¹⁰. Também a presente cristofania pode ser classificada entre as formas de narrativas bíblicas que referem a trans-

¹⁰⁸ Cf. C.-M. MARTINI, “L’apparizione agli apostoli in Lc 24,36-43 nel complesso dell’opera lucana”, 231.

¹⁰⁹ G. O’COLLINS, “Did Jesus Eat the Fish (Luke 24,42-43)?”, *Greg* 69 (1988) 65-76, p.68.

¹¹⁰ Cf. W. MICHAELIS, *Die Erscheinungen des Auferstandenen*, Basel 1944, 111-113.

missão da palavra divina aos homens mediante a aparição dum enviado celestial ¹¹¹.

A forma “angelofânica” recebeu na tradição as necessárias adaptações à cristofania pascal. Em primeiro lugar, o verbo *histanai* exprime a aparição de Cristo ressuscitado (Lc 24,36; Jo 20,19.26; 21,4; cf. Jo 20,14). Mais significativa, ainda, a transferência do centro de gravidade da história da aparição para a mensagem do Senhor ressuscitado, que integra o mandato missionário, objecto fundamental da narrativa no seu conjunto.

A perícopa tem sido, por vezes, caracterizada a partir do tema do “reconhecimento”, ou *anagnôsis* ¹¹². Há, todavia, motivos para duvidar se tal designação corresponde ao esquema clássico dos relatos de reconhecimento, como é o caso da história de José no Egipto (Gen 45,3-4; cf. Act 7,13) e da aparição de Jesus a Paulo (Act 9,5). A narrativa de Lc 24, 36-43 apresenta, sem dúvida, alguns aspectos da forma literária de reconhecimento, mas tem igualmente características próprias. Não se trata de distinguir Jesus de uma outra personagem, mas de afirmar a realidade da sua presença ¹¹³.

O motivo apologético da catequese tradicional é fortemente acentuado na narrativa lucana. É certo que alguns exegetas falam com frequência do objectivo apologético de Lucas, do seu realismo palpável, ou anti-docetismo. Porém, a tendência apologética neste caso parece ser própria de Lucas. A tradição pré-lucana já sublinhava os motivos apologéticos como componente necessária do querigma pascal ¹¹⁴. O evangelista insiste sobre a realidade corpórea de Jesus em polémica contra outros modos de interpretar a presença do Ressuscitado entre os seus. A dimensão apologética dá à ressurreição a medida do paradoxo divino. Sem uma abertura e uma experiência especial, ela suscita ininteligência e contradição naqueles a quem é anunciada. A objecção ao evangelho, bem como a réplica que ela exige por parte do pregador, são elementos constantes da tradição. Ao acentuar a apologética pascal, relacionando-a com o Ressuscitado, o evangelista pretende apresentá-la como com-

¹¹¹ Cf. M.-É. BOISMARD, “Le réalisme des récits évangéliques”, *LumVie* 109 (1971) 31-41; R. J. DILLON, *o.c.*, 184-186.

¹¹² Cf. A. GEORGE, *a.c.*, 97; C. H. DODD, *a.c.*, 9-35.

¹¹³ Cf. C.-M. MARTINI, *a.c.*, 232.

¹¹⁴ Cf. R. J. DILLON, *o.c.*, 163-167; J. SCHMITT, *DBS* 10, 545-547.564-567; G. O’COLLINS, *a.c.*, 68-70.

ponente necessária do querigma original, qualquer que tenha sido o argumento e o vocabulário da tradição.

O contributo da redacção ao dado tradicional precedente parece ter sido importante, como se verifica pela linguagem utilizada: “Vede as minhas mãos e os meus pés. Sou eu mesmo. Tocai-me e observai. Um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho!” (Lc 24, 39-40). Esta passagem encerra a afirmação central da cristofania: “Sou eu mesmo” (*egô eimi autos*). A identidade do Ressuscitado com o Jesus terreno é proclamada em cada uma das unidades que constituem o relato: secção narrativa (vv.36-43), instrução (vv.44-49) e parte final (vv.50-52) ¹¹⁵.

Na perspectiva do evangelista, a demonstração da corporeidade não conduz os discípulos à compreensão. A reacção destes perante as provas físicas foi apenas de estupefacção: “Por causa da alegria, não queriam acreditar (*eti de apistountôn autôn*), de assombrados que estavam” (Lc 24,41). O reconhecimento acontece apenas quando Jesus lhes “abre a mente para compreenderem as Escrituras” (Lc 24,45).

É pertinente a comparação do nosso episódio com o relato de Jesus caminhando sobre as águas (Mc 6,49-51 par). Julgando os discípulos que era um fantasma, ouvem as palavras tranquilizadoras do Mestre: “Sou eu. Não tenhais medo” (*egô eimi; mē phobeisthe* – Mc 6,50). Em ambos os casos, a perplexidade sobre a identidade da aparição provoca medo nos discípulos e suscita as palavras de encorajamento, que incluem a fórmula de revelação, em sentido absoluto: *egô eimi* ¹¹⁶.

Lucas expande o motivo apologético tradicional sobre as dúvidas dos discípulos com o episódio da refeição. Jesus pergunta-lhes: “‘Tendes aí alguma coisa que se coma?’”. Deram-lhe uma posta de peixe assado. Tomou-o, então, e comeu diante deles” (Lc 24,41-43). O realismo corpóreo da presente passagem encontra-se mitigado nos Actos, onde Lucas fala da refeição que Jesus ressuscitado “partilhou com” os apóstolos (Act 1,4), ou diz simplesmente que estes comeram e beberam em sua

¹¹⁵ Cf. R. GLOECKNER, *o.c.*, 206.208; W. MARXSEN, *Die Auferstehung*, 172; R. J. DILLON, *o.c.*, 193.

¹¹⁶ Para uma comparação pormenorizada entre as duas passagens, veja-se J. E. ALSUP, *o.c.*, 169ss; C.-M. MARTINI, *a.c.*, 232s. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 133, considera haver uma “interferência de motivos pré-existentes”, pertencendo os dois relatos ao género “epifânico”. Por seu lado, M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 449 – seguido por J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 180 – alvitra que Lucas complete o seu relato mediante elementos provenientes da pericopa pré-pascal (Mc 6,49-50 par).

companhia, após a ressurreição (Act 10,41). A manifestação de Jesus aos discípulos no contexto de uma refeição parece ser um dado tradicional, que Lucas utilizou em diversas ocasiões. A intenção claramente apologética de Lc 24,41-43 já não é sensível na passagem de Act 1,4 – que acentua “a familiaridade ou a comunidade de vida entre o Ressuscitado e os discípulos”¹¹⁷ – e menos ainda em Act 10,41, onde se sublinha a qualificação dos apóstolos como testemunhas válidas da ressurreição¹¹⁸.

Em suma, o motivo da refeição dos peixes destina-se a ilustrar a origem e autenticidade do testemunho apostólico. Há, todavia, certo paralelismo com outras refeições mencionadas no decurso do evangelho: multiplicação dos pães e dos peixes (Lc 9,16-17), ceia pascal (Lc 22,19) e refeição de Emaús (Lc 24,30). Em virtude das afinidades literárias e temáticas entre estes episódios, a manducação dos peixes apresenta-se, em última análise, como referência sacramental, sugerindo o lugar da eucaristia na vida Igreja

2. *Instrução pascal* (Lc 24,44-49)

A unidade literária de Lc 24,44-49 apresenta-se como um conjunto de dois breves discursos, ambos introduzidos pela fórmula: “E disse-lhes” (vv.44.46); e separados um do outro pela notícia narrativa do v.45: “Então abriu-lhes a inteligência para que compreendessem as Escrituras”. A instrução final do ressuscitado constitui a parte mais lucana de toda a perícopa, tanto em razão do vocabulário como dos temas. Os vv.44-46 – que repetem quase à letra os vv.25-27 – integram grande parte dos elementos do querigma apostólico, tal como nos é descrito nos Actos. Jesus estabeleceu os Doze como testemunhas da ressurreição e conferiu-lhes a missão de anunciar o evangelho.

A exposição começa com o tema caracteristicamente lucano da explicação do mistério da paixão à luz das Escrituras: “Era necessário que se cumprisse tudo quanto a meu respeito está escrito em Moisés, nos Profetas e nos Salmos” (v.44). Com estas palavras, que retomam mais uma vez o tema das profecias relativas à paixão (cf. Lc 24,7.26), o evangelista obtém um efeito ascendente, que culmina na proclamação univer-

¹¹⁷ J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 136.

¹¹⁸ Cf. G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, V, 249; G. O'COLLINS, *o.c.*, 72-73.

sal da palavra de perdão dos pecados em nome de Jesus (v.47)¹¹⁹. Por várias vezes no evangelho se anuncia o processo de salvação, mas não é compreendido. A presente passagem constitui o climax literário do evangelho, no qual se desvenda totalmente o conteúdo da missão, o querigma do arrependimento e do perdão.

O segundo discurso retoma o tema do conteúdo das Escrituras relativas a Jesus: “Assim estava escrito que o Messias havia de sofrer e ressuscitar dentre os mortos ao terceiro dia, e que em seu nome havia de ser proclamado o arrependimento e a remissão dos pecados a todas as nações, começando por Jerusalém” (vv.46-47). Em seguida, acrescentam-se as palavras da instituição: “Destas coisas sereis vós as testemunhas” (v.48). Assim, os apóstolos não são constituídos na missão que recebem senão depois de definido o objecto do testemunho – o cumprimento das profecias messiânicas em Jesus – e de mencionados os seus destinatários: todas as nações, a partir de Jerusalém.

O discurso conclui com a advertência de que a missão das testemunhas não começará enquanto elas não tiverem sido “revestidas da força do alto”, pela vinda do Espírito Santo que Jesus lhes enviará de junto do Pai (v.49). Nestas palavras, ainda que pronunciadas em presença “dos Onze e daqueles que estavam com eles” (Lc 24,23; cf. 24,9), podemos descobrir o sentido da missão apostólica¹²⁰. As instruções do Ressuscitado dirigem-se propriamente aos apóstolos, isto é aos “Onze”, aos quais Jesus prescreve para não se afastarem de Jerusalém, onde deverão receber o Espírito Santo (Lc 24,49; Act 1,4-5) e inaugurar o ministério apostólico (Act 2,14.37).

No centro dos discursos encontra-se o conceito do testemunho: “Destas coisas sereis vós as testemunhas” (*hymeis martyres toutôn* – v.48). No querigma primitivo a identidade dos apóstolos era designada pela missão que tinham recebido de serem “testemunhas” de Cristo, sobretudo da sua ressurreição (Act 1,22; 2,32; 3,15; 4,20.23; 8,25; 10,39-42; 13,31). O conceito do testemunho parece enformar todo o III evangelho que – numa inclusão semítica – começa e termina com a menção

¹¹⁹ Cf. P. SCHUBERT, *a.c.*, 177; C. F. EVANS, *o.c.*, 109; G. LOHFINK, *o.c.*, 113-114; R. J. DILLON, *o.c.*, 168.

¹²⁰ Cf. J. PLEVNIC, “The Eleven and Those with Them according Luke”, 205-211; J. DUPONT, “La Mission de Paul d’après Actes 26,16-23 et la Mission des Apôtres d’après Luc 24,44-49 et Actes 1,8”, em M. D. Hooker and S. G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism*, London 1982. 290-299, p.294.

do testemunho dos discípulos (Lc 1,2; 24,48) ¹²¹. O mesmo acontece no livro dos Actos, que sublinham este conceito em todos os anúncios que-rigmáticos. Compreende-se, pois, a importância desta perícopa, uma vez que o testemunho apostólico e o contacto com o Ressuscitado constituem a base de apoio para o desenvolvimento da Igreja nos Actos. Os apóstolos são as únicas testemunhas autorizadas, autênticas, do Ressuscitado. Conforme a expressão de C. M. Martini, a acentuação do texto recai sobre “a irrefragabilidade da experiência dos Onze, a qual foi de uma tal intensidade que sobre ela não pode haver a mínima dúvida” ¹²².

3. Ascensão (Lc 24,50-53)

A conclusão das narrativas pascais e de todo o III evangelho é constituída pela breve alusão à Ascensão, que representa o ponto mais alto – o climax – da construção teológica do primeiro volume da obra lucana. Tendo dado as últimas instruções aos discípulos, o Mestre separa-se deles, subindo para o Pai:

“Depois, levou-os até junto de Betânia e, erguendo as mãos, abençoou-os. Ora, enquanto os abençoava, separou-se deles e foi elevado ao céu. E eles, depois de se terem prostrado diante dele, voltaram para Jerusalém com grande alegria. E estavam continuamente no Templo a louvar Deus” (Lc 24,50-53).

Não obstante a sua brevidade, este texto – de grande densidade teológica – levanta questões importantes no campo da crítica textual e da análise literária, profusamente estudadas nos últimos tempos ¹²³. Mas é sobretudo o facto de ele se apresentar como duplicado do relato mais desenvolvido de Act 1,9-11 que constitui dificuldade. Se os dois livros

¹²¹ Cf. M. I. ALVES, “A Ressurreição de Jesus: Experiência e Testemunho”, 268-269.

¹²² C. M. MARTINI, *o.c.*, 242.

¹²³ Além da valiosa monografia de G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, Muenchen 1971, salientam-se os seguintes trabalhos: P. BENOIT, “L’ascension” *RB* 56 (1949) 161-203 (= *ExThéol I*, Paris 1961, 363-411); P. A. van STEMPVOORT, “The interpretation of the Ascension in Luke and Acts”, *NTS* 5 (1958-59) 30-42; S. G. WILSON, “The Ascension: A Critique and an Interpretation”, *ZNW* 59 (1968) 269--281; F. HAHN, “Die Himmelfahrt Jesu. Ein Gespræch mit Gerhard Lohfink”, *Bib* 55 (1974) 418-426; R. J. DILLON, *o.c.*, 170-182.220-225; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 203--262; F. QUESADA GARCIA, “Las apariciones y la Ascensión en la economía salvífica”. *Burg* 26 (1985) 351-377.

provêm do mesmo autor, como explicar que no princípio do segundo se repitam as informações já dadas no fim do primeiro? Mais ainda, como explicar que Lucas represente a Ascensão em dois momentos distintos: na tarde do dia de Páscoa (Lc 24.33.50) e quarenta dias mais tarde (Act 1,3)?.

As conjecturas harmonizantes de outrora, segundo as quais a obra de Lucas teria constituído primitivamente um só volume, depois dividido em dois, na primeira metade do séc. II, mediante adições e reajustamentos redaccionais – entre os quais se conta a conclusão do evangelho (Lc 24,50-53) e o início de Actos (1,1-5)¹²⁴ – carece de qualquer fundamento na tradição manuscrita¹²⁵. Por outro lado, semelhante díptico é hoje considerado como que a charneira dos dois volumes da obra lucana. Em Luc 24, a perspectiva é eminentemente teológica: entrando na sua glória como o Messias exaltado, Jesus confirma aos apóstolos a anterior doutrina e a promessa do Espírito. Tal apoteose, no próprio dia de Páscoa, marca o triunfo celeste, invisível mas real, de Cristo. A sua história chega ao triunfo final, ao “terceiro dia” por ele anunciado (Lc 13, 32), expresso na “doxologia” final do evangelho¹²⁶. Em Act 1, a glorificação de Cristo inaugura o tempo da Igreja e da sua missão. Exaltado na sua humanidade, o Ressuscitado manifesta-se ainda aos apóstolos, para os instituir como mestres da nova comunidade de salvação.

A Ascensão designa a nova condição do Senhor ressuscitado e a sua presença misteriosa entre os seus. Os Actos apresentam-na como prelúdio à cena grandiosa do Pentecostes e introdução à história da Igreja, que não mais poderá contar com a presença visível de Jesus. Na conclusão do evangelho, os olhares estão fixados na imagem do Senhor glorificado que, levantando as mãos, como o Sumo Sacerdote, abençoa o povo, pros-

¹²⁴ Cf. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala 1945, 11-18; P.-H. MENOUD, “Remarques sur les textes de l’ascension dans Luc-Actes”, em *Neotestamentliche Studien fuer R. Bultmann*, Berlin 1954, 148-156; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tuebingen 1964, 86.188-192; E. TROCMÉ, *Le “Livre des Actes” et l’histoire*, Paris 1957, 31-34.

¹²⁵ Cf. J. G. DAVIS, *He Ascended into Heaven. A Study in the History of Doctrine*, New York 1958, 41, n.5; a retratação de P.-H. MENOUD, “Pendant quarante jours”, em *Neotestamentica et Patristica*, Leiden 1962, 154-156; J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 477; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 208-239; R. J. DILLON, *o.c.*, 170, n.40; A. RIDOUARD – M. COUNE, “Méditation entre Pâques et Pentecôte (Lc 24,44-53)”, em M. Coune e outros (ed.), *La Bonne Nouvelle de la Résurrection*, Paris 1981, 56-71, p. 59-61.

¹²⁶ Cf. P. A. van STEMPVOORT, *o.c.*, 37-39; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 219.

trado a seus pés (cf. Si 50,20ss) ¹²⁷. Deste modo, a narrativa de Lucas atinge o clímax em contexto cultural, com a menção explícita do Templo e uma alusão ao Sumo Sacerdote. A adoração (*proskynêsis*) é o primeiro sinal da fé renovada dos discípulos – a fé pascal, que se identifica com o reconhecimento do Ressuscitado, diferido pelo evangelista até ao presente momento. A “grande alegria” que os possui no regresso a Jerusalém (v.52) é diferente da “alegria” que antes os impedia de acreditarem (v.41). O véu do mistério foi levantado pelas palavras e pela bênção daquele que sobe para o Pai.

Conclusão

A análise das cristofanias do III evangelho conduz-nos à dialéctica pascal da experiência e testemunho sobre a presença do acto salvífico de Deus em Jesus Cristo ¹²⁸. O Senhor ressuscitado abre aos apóstolos o entendimento para acreditarem, explicando-lhes o sentido dos acontecimentos que a ele se referem a partir das Escrituras (Lc 24,27.45). Deste ensinamento – o centro da revelação no evangelho de Lucas – os discípulos são constituídos testemunhas: não tanto da verdade histórica dos factos, mas mais das manifestações epifânicas e das instruções do Ressuscitado, que o evangelista refere utilizando a tradicional linguagem bíblica das aparições. Em razão do seu carácter escatológico, a ressurreição não pode fixar-se na história. Revela-se, contudo, nas cristofanias, ou seja nas formas de auto-testemunho do Ressuscitado através da sua inserção na experiência espacio-temporal dos discípulos. Tal experiência não se identifica com o mistério pascal, mas dá-o a conhecer e ilumina-lhe o sentido.

O dramatismo da narrativa lucana, que se desenvolve em crescente tensão até atingir o clímax final, transfere o leitor para o interior do enredo, integrando-o entre os discípulos – desde a sepultura até à adoração do Senhor gloriosamente exaltado, do obscuro mistério da paixão até ao esplendoroso querigma pascal, da perplexidade e das dúvidas iniciais até à fé das testemunhas da ressurreição.

¹²⁷ Cf. H. P. A. van STEMPVOORT, *a.c.*, 35; G. LOHFINK, *o.c.*, 253; G. ODASSO, “L’ascensione nell’evangelo di Luca”, *BibOr* 13 (1971) 107-118; R. J. DILLON, *o.c.*, 220-223.

¹²⁸ Cf. M. I. ALVES, “A Ressurreição de Jesus: Experiência e Testemunho”, 268-270.

3. Evangelho de João

Ao tratarmos das narrativas da descoberta do túmulo vazio, vimos que o capítulo 20 do IV evangelho apresenta uma unidade muito estruturada, sob o ponto de vista literário e temático. O autor refere algumas aparições de Jesus ressuscitado em Jerusalém, cujo tema central se situa na passagem da experiência física à fé espiritual, da visão sensível à visão da fé.

Da análise do vocabulário ressalta de imediato não só a elevada frequência e variedade dos verbos que designam o “ver” dos discípulos, mas também a escolha e progressão, quer dos termos quer dos tempos verbais ¹²⁹. Dos quatro principais verbos neotestamentários que designam uma actividade visual (*blepein, theorein, horan, e theasthai*), os três primeiros são utilizados nada menos de treze vezes neste capítulo. João dá importância ao conceito de “ver”, pelo qual exprime uma percepção que progressivamente se abre ao “crer”. Para se chegar ao mistério de Jesus não basta, por si, o ver humano, se não for potencializado pelo ver da fé ¹³⁰.

Em sentido próprio, *blepein* designa a faculdade de ver; *theorein*, o olhar observador e atento; *horan*, no perfeito, exprime o conhecimento que é possível adquirir pela visão. Na primeira unidade do capítulo (20,1-10), João utiliza estes três verbos, mas ainda ao nível da visão exterior. Quer Maria Madalena quer os discípulos vêm apenas a pedra retirada do túmulo, o túmulo vazio, a disposição do sudário e das ligaduras. Surge, porém, um “ver” diferente, atribuído ao discípulo amado, que “viu e acreditou” (*eiden kai episteusen* – 20,8). Para este discípulo, os objectos são sinais que o conduzem à fé. Repare-se, entretanto, na forma verbal *eiden*, no aoristo. O verbo *horan* encontra-se em todas as perícopas: cinco vezes no aoristo (vv.8.20.25.27.29) e três no perfeito (vv.18.25.29). De facto, tem um sentido mais teológico do que *blepein* e *theorein*. No aoristo indica já uma “percepção incoativamente aprofundada” ¹³¹; mas esta visão não exprime a plenitude da fé pascal senão na forma do per-

¹²⁹ Cf. C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean*, Roma 1967, 8.247-249; G. GIBERTI, *o.c.*, 36.

¹³⁰ Cf. W. MICHAELIS, “*horaō*”, em *TWNT* 5 (1954) 349; I. de la POTTERIE, *Oida e ginōskō*. “Les deux modes de connaissance dans le quatrième évangile”, *Bib* 40 (1959) 709-725, p.719-720.

¹³¹ C. TRAETS, *o.c.*, 83.

feito: “Vimos o Senhor” (*heôrakamen ton kyrion* – 20,25) ¹³². O discípulo amado começou a crer, mas ainda sem ver Jesus. Diferente é a situação dos apóstolos, que viram o Ressuscitado.

Na segunda unidade (20,11-18), desaparece o verbo *blepein*, cedendo lugar aos verbos *theôrein* (vv.12.14) e *horan* no perfeito (v.18). O olhar atento de Maria Madalena concentra-se, primeiro nos “dois anjos”, depois no próprio Jesus, que porém confunde com o jardineiro. Mas depois de reconhecer o Mestre, pode finalmente exclamar: “Vi o Senhor” (*heôraka ton kyrion* – v.18).

Nas duas últimas perícopas (vv.19-23.24-31), para designar o acto de ver, João utiliza exclusivamente o verbo *horan*, no aoristo ou no perfeito. Os discípulos enchem-se de alegria “ao verem o Senhor” (*idontes ton kyrion* – v.20). Tal visão, porém, só se tornará verdadeiro acto de fé depois de terem recebido o Espírito Santo. Na presença de Tomé já podiam mencionar aquela experiência, dizendo: “Vimos o Senhor” (*heorakamen ton kyrion* – v.25). A passagem do aoristo (vv.25.27) ao perfeito (v.29) exprime a caminhada de Tomé, cujo episódio conclui com a menção da sua fé pascal: “Porque me viste, acreditaste” (*hoti herôrakas me pepisteukas* – v.29). Todavia, no futuro não voltará a ser assim. Por isso, Jesus acrescenta: “Bem-aventurados aqueles que acreditarem sem terem visto” (*mè idontes* – v.29).

O evangelista descreve, deste modo, o aprofundamento progressivo da fé pascal: o simples ver inicial (vv.1.5) torna-se olhar prescrutador (vv.6.12.14), até se chegar à plenitude da fé renovada. A narrativa progride em movimento contínuo até à proclamação final da bem-aventurança para aqueles que acreditarem sem terem visto (v.29). A fé pascal baseia-se na visão de fé das primeiras testemunhas, que viram o túmulo vazio e o Senhor vivo ¹³³.

Verificamos, deste modo, que a fé pascal, segundo o IV evangelho, tem origem nos sinais: pedra removida, túmulo vazio, disposição do sudário e das ligaduras. Mas é sobretudo através das cristofanias que se aprofunda e se manifesta. Veremos, agora, o seu desenvolvimento e crescimento nos relatos das aparições do ressuscitado.

¹³² Cf. I. de la POTTERIE, “Genèse de la foi pascale”, 28-29.

¹³³ Cf. D. MOILLAT, “La foi pascale”, 317.

A – Aparição aos Discípulos (Jo 20, 19-23)

O relato da aparição de Jesus Ressuscitado aos discípulos, no dia de Páscoa à tarde – situado entre a aparição a Maria Madalena e a aparição aos discípulos na presença de Tomé – constitui uma unidade autónoma que, nos seus aspectos fundamentais, corresponde às cristofanias de Mt 28,16-20 e Lc 24,36-49. A hipótese de uma fonte subjacente – postulada por vários críticos¹³⁴ – apresenta-se como problemática e imprecisa. No debate exegético actual predomina a leitura da perícopa à luz da história das tradições¹³⁵. Compreendendo duas partes – narrativa (vv.19-20) e doutrinal (vv.21-23) –, a primeira reproduz a tradição também utilizada em Lc 24,36-43, enquanto a segunda contém dois fragmentos de forma e conteúdo variado: um de natureza disciplinar (v.23; cf. Mt 16,19; 18,18), outro de origem litúrgica (v.22; cf. Mt 28,19; Lc 24,49; Jo 7,39).

Na cena da narrativa (vv.19-20), breves palavras de introdução situam o facto no tempo e no espaço, indicando também o estado de espírito dos discípulos. Em seguida, uma fórmula-charneira (“tendo dito isso”) introduz o acontecimento principal: Jesus mostra-lhes as mãos e o lado. Os discípulos enchem-se de alegria ao verem o Senhor.

Passa-se à segunda cena (vv.21-23) por uma fórmula redaccional (“E diz-lhes de novo”) e pela reiterada saudação, que introduz as palavras pelas quais Jesus confere aos discípulos a missão: “Como o Pai me enviou, também eu vos envio”. De novo, a fórmula-charneira (“tendo dito isso”), como na primeira cena, indica a passagem para o acontecimento central: soprando sobre eles, diz-lhes: “Recebei o Espírito Santo”. O relato conclui com as palavras que lhes conferem o poder de perdoar e de reter os pecados: “Aqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados; àqueles a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos”.

Estas duas cenas correspondem aos dois tipos de cristofanias pascais: reconhecimento e missão. Duma cena à outra há não só continuidade, mas também progressão. Na primeira, os discípulos passam do medo dos judeus à alegria de ver o Senhor; na segunda, da paz reencontrada ao envio em missão, fortalecidos pelo sopro criador do Espírito Santo. Notar-se-á o carácter cristofânico de todo o relato. A iniciativa e toda a acção provém inteiramente de Jesus ressuscitado, o qual –

¹³⁴ Entre outros, G. HARTMANN, *a.c.*, 197-220; R. T. FORTNA, *o.c.*, 141s.245; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 380-382.

¹³⁵ Cf. J. SCHMITT, *DBS* 10, 571-572.

aqui como em todo o evangelho – constitui o centro de toda a revelação ¹³⁶.

1. *Cena de reconhecimento*

A determinação temporal (“à tarde desse mesmo dia”) – com a indicação de que se está ainda no dia da descoberta do túmulo vazio (vv. 1-10) e da aparição a Maria Madalena (vv. 11-18) – sublinha a unidade de tempo e integra o acontecimento na esfera litúrgica. Com efeito, a expressão “no primeiro dia da semana”, já utilizada na introdução à descoberta do túmulo vazio (20,1), sugere-nos o dia da assembleia cristã (cf. Act 20, 7; 1 Cor 16,2; Apoc 1,10). A vigília (*opsia* – v.19) nocturna – quadro por excelência da celebração pascal ¹³⁷ – era também o momento em que os cristãos celebravam a Eucaristia. Nos actos litúrgicos ocupava lugar central o tema da “vinda” do Senhor, expressa na oração *Maranatha* (1 Cor 16,22; cf. Didaché 10,6; Apoc 22,20). A saudação “a paz esteja convosco” (*eirènè hymin* – vv.19.21) é, por vezes, usada no culto (cf. Gen 28,19-22; Jz 6,22ss; Sl 29,11; Is 52,7). A chaga do lado (*pleura* – v.20), evoca o cordeiro, vítima do sacrifício pascal, do qual “nenhum osso foi partido” (Jo 19,36; cf. Ex 12,46; Num 9,12; Apoc 5,6). Por fim, “as portas fechadas” (vv.19.26) poderiam também recordar a Páscoa celebrada pelos judeus, sem poderem sair das portas de casa, marcadas de sangue (Ex 12,22) ¹³⁸. Segundo vários exegetas, a locução “portas fechadas” tem sentido simbólico. Por ela o evangelista marca a distinção entre os discípulos que estão no interior e são chamados à visão e à fé, e os do exterior, que não podem chegar à fé. Mais concretamente, sublinha a oposição entre os discípulos e os judeus ¹³⁹.

A precisão cronológica “naquele dia” (*tèi hèmèrai ekeinèi* – v.19) em conformidade com o sentido que lhe advém do seu uso no IV evangelho, realça a exaltação do Dia do Senhor e a dimensão escatológica do

¹³⁶ Cf. D. MOLLAT, “L’apparition du Ressuscité et le don de l’Esprit (Jn 20,19-23)”, em M. Coune e outros (ed.), *La Bonne Nouvelle de la Résurrection*, Paris 1981, 83-97, pp.83-85.

¹³⁷ Cf. R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale*, Rome 1963.

¹³⁸ Cf. J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 170-211; espec. p.173-177; X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 235-241; B. RIGAU, *o.c.*, 264-270; D. MOLLAT, “La foi pascale”, 235-237; id., “L’apparition du Ressuscité”, 95-97.

¹³⁹ Cf. L. DUPONT – C. LASH – G. LEVESQUE, *a.c.*, 490; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 173.

acontecimento pascal ¹⁴⁰. Ao longo do evangelho vai-se aludindo ao sábado como dia singular, um dia grande (Jo 5,9; 9,14; 19,23). Em várias passagens, a menção do sábado envolve uma tensão para o fim – a morte de Jesus (cf. 5,16.18; 7,22-24; 19,31). Segundo João, a velha Páscoa judaica e a instituição sagrada do sábado cessam com a ressurreição de Cristo, que constitui a nova Páscoa, o dia grande do Senhor (cf. Jo 20, 1.19.26). A expressão “naquele dia” designava nos profetas o tempo escatológico-messiânico, o tempo das grandes intervenções divinas (cf. Is 2,17; 14,2). No IV evangelho indica o início da era escatológica, a realização perfeita das profecias messiânicas. Jesus promete aos discípulos que “naquele dia” (*en ekeinèi tòi hèmèrai* – Jo 14,20; 16,23) o conhecerão e o verão na alegria do Espírito (Jo 14,17-20; Jo 16,19-23). Com a efusão do Espírito Santo pelo Senhor ressuscitado, cumprem-se as promessas e inaugura-se o “hoje” escatológico ¹⁴¹.

O lugar da cristofania é definido de forma vaga pela fórmula “onde se encontravam os discípulos” (v.19). O contexto do capítulo indica que se trata de Jerusalém. Mais que a determinação topográfica, ao evangelista interessa um facto de ordem psicológica e moral, ou mesmo teológica: as portas estavam fechadas “por medo dos Judeus”. Esta indicação prolonga o tema do medo (*phobos*) no IV evangelho, suscitado pelos judeus ou pelo mundo nos discípulos e nos amigos de Jesus (Jo 7, 13; 9,22; 19,38; cf. 12,15; 19,8). A aparição do Ressuscitado liberta os temerosos discípulos do medo e da tristeza. A saudação de paz e a certeza da presença do Senhor transforma a tristeza em alegria. O tema da paz (*eirènè*) encontra-se em antítese com o do medo (*phobos*), provocado pelo mundo incrédulo (Jo 14,27; 16,33). Na perspectiva do evangelista, o termo “paz” reveste-se de uma amplidão igual àquela que tem na última ceia ¹⁴². No presente contexto, é Cristo ressuscitado – o Messias glorioso e Príncipe da paz – que transmite a seus discípulos o dom messiânico da paz em ordem à missão apostólica ¹⁴³.

¹⁴⁰ Cf. M. MARQUEZ, “El Espíritu Santo, principio de la nueva creación, en función de la misión apostólica en Jo 20,21-22”, em *Jalones de la Historia de Salvación en el Antiguo y Nuovo Testamento. XXVI Semana Biblica Española*, II, Madrid 1969, 121-148, pp.123-125.

¹⁴¹ Cf. M.-É. BOISMARD, “L’évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques”, *RB* 68 (1961) 507-524; M. MARQUEZ, *a.c.*, 124-125.

¹⁴² Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium Johannes*, Goettingen 1953, 536; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, Bruges-Paris, 1967, 550; D. MOLLAT, “L’apparition du Ressuscité”, 86-87.

¹⁴³ Cf. M. MARQUEZ, *a.c.*, 125-128.

Ao mostrar as marcas da paixão, o Ressuscitado identifica-se com o Crucificado. João não explica a razão nem o sentido do gesto de Jesus. Em Lucas nota-se claramente um sentido apologético: tal gesto destina-se a dissipar as dúvidas sobre a realidade da aparição (Lc 24,39). O mesmo não acontece em João, onde a perspectiva é teológica: o gesto de Jesus conduz à compreensão do sentido salvífico dos acontecimentos do passado¹⁴⁴. Nos escritos joaninos o verbo “mostrar” (*deiknymi*), na voz activa e tendo por sujeito Jesus, assume valor de revelação (cf. Jo 2, 18; 5,20; 10,32; 14,8)¹⁴⁵. Jesus ressuscitado revela-se na sua identidade como o Crucificado. É o que se deduz da referência ao “lado” (*pleura* – v.20), traspassado pela lança no Calvário, do qual “jorrou sangue e água” (Jo 19,34). O lado aberto simboliza o dom do Espírito e da obra redentora, que a Igreja e os sacramentos significam (cf. 1 Jo 5,7)¹⁴⁶. Para comunicar tais dons é que Jesus vem aos seus, os quais se alegram “ao verem o Senhor” (*idontes ton kyrion* – v.20). Com esta expressão o evangelista não designa um simples ver físico ou material, mas a primeira percepção de fé, que conduzirá à experiência completa da fé pascal, confessada no grito de Tomé: “Meu Senhor e meu Deus” (v.28)¹⁴⁷.

2. Missão e dom do Espírito

Na segunda parte do díptico (vv.21-23) refere-se a missão dos discípulos e o dom do Espírito. A fórmula de missão – “Assim como o Pai me enviou, também eu vos envio a vós” – é tipicamente joanina, tanto pela construção gramatical como pela perspectiva teológica. Elemento central da cristologia de João é a designação de Jesus como “enviado do Pai”. A presente passagem não explicita nem o termo nem o objecto da missão. Os verbos que significam “enviar” (*apostellein, pempein*) são utilizados em sentido absoluto. Porém, noutros textos menciona-se explicitamente “o mundo” (*ton kosmon*) como termo desta missão (Jo 10,36; 17,18), enquanto o seu objecto é cumprir a “vontade” e realizar “a

¹⁴⁴ Cf. I. de la POTTERIE, “Genèse de la foi pascale”, 37.

¹⁴⁵ Cf. D. MOLLAT, “La foi pascale”, 325; id., “L’apparition du Ressuscité”, 87.

¹⁴⁶ Cf. I. de la POTTERIE, “Le symbolisme du sang et de l’eau en Jn 19,34”, em *A Cruz sinal de redenção*, Lisboa 1986, 201-230.

¹⁴⁷ Cf. C. TRAETS, o.c., 83s.189; H. SCHLIER, *Ueber di Auferstehung Jesus Christi*, Einsiedeln 1968, 38-39; D. MOLLAT, “L’apparition du Ressuscité”, 88.

obra” do Pai (Jo 3,35; 5,20; 6,38-40); 13,3; 17,2-4), isto é, o seu desígnio de salvação para com os homens ¹⁴⁸.

A missão não assume aqui o carácter universalista do texto de Mt 28,19, onde tem como termo “todos os povos”. Em contrapartida, na presente passagem dirige-se aos “discípulos” (*hoi mathètai*), em geral, enquanto lá se destina apenas ao grupo restrito dos “Onze” (*hoi hendeka mathètai* – Mt 28,16; cf. 1 Cor 15,5). João reflecte uma tendência, que se foi desenvolvendo, de estender a missão e o dom do Espírito a todos os crentes. Em tal sentido Lucas refere “os Onze e aqueles que estavam com eles” (24,33) ¹⁴⁹.

Novo gesto de Jesus revela todo o sentido da palavra de missão: “Dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: ‘Recebei o Espírito Santo’” (Jo 20,22). O termo “soprar” (*emphysan*) recorda o acto criador de Deus, que deu a vida ao primeiro homem (Gen 2,7; 1 Re 17,21; Sab 15,11; Ez 37,9). Semelhante alusão bíblica faz deste gesto sinal da nova criação. Jesus transmite aos discípulos a vida que ele próprio possui enquanto ressuscitado. Pelo poder do Espírito Santo os discípulos são consagrados para a missão, inaugurando a era escatológica, o mundo novo. O despertar da fé pascal é apresentado pelo evangelista como uma nova criação ¹⁵⁰.

Depreende-se deste modo como devem ser interpretadas as palavras “Recebei o Espírito Santo” (Jo 20,22). Não se trata da transmissão dum poder especial – tal como o poder de perdoar os pecados – nem sequer da comunicação duma força para anunciar o evangelho. Também não é suficiente interpretar o presente episódio como a versão joanina da efusão do Espírito Santo no dia de Pentecostes (Act 2) ¹⁵¹. Tanto do contexto como dos lugares paralelos deduz-se que a passagem se refere ao Espírito Santo conferido por Jesus ressuscitado aos discípulos em ordem a suscitar neles a fé pascal (cf. 7,37-39; 14,17; 15,26-27; 16,13; 17,17-19; Lc 24,44-49) ¹⁵². Tal fé não se identifica com a força pentecostal do

¹⁴⁸ Cf. M. MARQUEZ, *a.c.*, 129-135.

¹⁴⁹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 237; B. RIGAUD, *o.c.*, 265-266.

¹⁵⁰ M. MARQUEZ, *a.c.*, 135-137; I. de la POTTERIE, “Genèse de la foi pascale”, 37; D. MOLLAT, “L’apparition du Ressuscité”, 91.

¹⁵¹ Neste sentido, M. WOJCIECHOWSKI, “Le don de l’Esprit Saint dans Jean 20,22 selon Tg. Gn. 2,7”, *NTS* 33 (1987) 289-292, interpreta a passagem em referência ao “Espírito que dá a palavra”.

¹⁵² Tal é a interpretação mais frequente na exegese, como outrora foi a de João Crisóstomo e Teodoro de Mopsuéstia. Cf. M. G. de DURAND, “Pentecôte johannique et Pentecôte lucanienne chez certains Pères”, *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 79 (1978) 97-126, pp. 118-122. Observe-se, todavia, que o acontecimento descrito em

testemunho que os discípulos deverão prestar na missão, mas é por ele requerida. Em primeiro lugar, é necessário crer, ser santificado na verdade (Jo 17,17-19), para se poder levar ao mundo a mensagem de Cristo. Ao mostrar a seus discípulos as chagas da Paixão (v. 20) e ao insuflar sobre eles o dom do Espírito, Jesus ressuscitado faz deles homens novos, capazes de compreenderem, no Espírito, o sentido da obra da salvação realizada por Cristo.

Ao dom do Espírito Santo liga-se o poder de perdoar os pecados (v.23), com uma fórmula paralela àquela que encontramos em Mt 18,18; 16,19¹⁵³. Tal relação compreende-se a partir da tradição bíblica (cf. Ez 36,25-27) e qumrânica (cf. 1QS 4,20-21), que liga o perdão dos pecados à efusão escatológica do Espírito. Em Qumran havia a convicção de que alguns dos seus membros beneficiavam do perdão dos pecados já no presente, mediante o dom do Espírito Santo concedido à comunidade (cf. 1QS 3,7-8; CD 13,9-10)¹⁵⁴. Também Lucas, no relato da aparição aos Onze, menciona o perdão dos pecados (Lc 24,47). O poder que Jesus confere aos discípulos tem carácter eclesial. Destina-se, com efeito, a “perdoar” e “reter” as faltas no seio da comunidade¹⁵⁵. Colocado no

Act 2 deve ser considerado não como norma, mas como excepção, isto é, enquanto manifestação especial do Espírito na primitiva comunidade de Jerusalém. Cf. E. LOHSE, “Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes”, *EvT* 13 (1953) 422-436; J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, Stuttgart 1973, 224-228.261; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 386-387. Lucas liga o dom do Espírito à glorificação de Jesus (Act 2,33). A perspectiva de João é diferente. No seu evangelho, o dom do Espírito, outorgado aos discípulos no próprio dia de Páscoa, não se explica senão como prolongamento da cena do Calvário, com a qual constitui uma unidade. No último suspiro (*pneuma*) de Jesus na cruz, bem como na água e no sangue saídos do seu “lado” (Jo 19,30.34), João discerniu o “sinal”: a carne crucificada de Cristo revela-se como fonte da salvação, da qual nascerá a Igreja. A aparição na tarde do dia de Páscoa projecta nova luz sobre aquela revelação, apresentando a outra face da mesma verdade: a verdade da “hora” de Jesus (Jo 12,23; 13,1.32; 17,1). Cf. D. MOLLAT, “L’apparition du Ressuscité”, 93-95.

¹⁵³ Cf. I. de la POTTERIE, “Parole et Esprit dans S. Jean”, em M. de Jonge (ed.), *L’Évangile de Jean. Sources, rédaction et théologie*, Gembloux-Leuven 1977, 195-201; id., “Genèse de la foi pascale”, 37-38.

¹⁵⁴ A crítica não explica tal paralelismo com a hipótese da dependência literária de João em relação a Mateus, mas, pelo contrário, reconhece na fórmula de João um estádio menos evoluído da tradição. Cf. R. BROWN, *o.c.*, 1031; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 387-388; J.-M. GUILLAUME, *o.c.*, 175-177.

¹⁵⁵ Cf. J. SCHMITT, “Simples remarques sur le fragment Jo 20,22-23”, em *Mélanges en l’honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, Strasbourg 1956, 415-423; B. RIGAUX, *o.c.*, 268-269.

contexto joanino, tal poder conduz os homens, purificados de suas faltas, à fonte da vida, para constituírem o povo santo de Deus, unido na fé e na caridade (Jo 15,1-17). O Espírito não é aqui descrito directamente como autor da purificação, mas como princípio criador e renovador da comunidade dos discípulos – tema central do IV evangelho ¹⁵⁶.

Concluimos, pois, que na perícopa de Jo 20,19-23 o evangelista nos relata uma cristofania litúrgica, que celebra a revelação da identidade de Jesus ressuscitado com o Crucificado e a transmissão à Igreja dos bens messiânicos de que Cristo é portador: Espírito, alegria, paz e perdão dos pecados. Tendo recebido tais bens, o cristão é uma nova criatura.

B – Incredulidade de Tomé (Jo 20,24-29)

O motivo tradicional da incredulidade, mencionado nos evangelhos sinópticos (Mt 28,17; Lc 24,37-43; Mc 16,11-14), é por João dramatizado no episódio de Tomé (Jo 20,24-29). A dúvida deste discípulo exerce função “típica” e exemplar na passagem da experiência física à fé ¹⁵⁷. De carácter nitidamente pastoral e catequético, a perícopa tem em vista a condição daqueles que, não tendo sido testemunhas oculares da presença corpórea de Cristo, devem todavia acreditar. Qualquer que seja a explicação sobre a sua proveniência – “fonte” do evangelista ou redacção –, a crítica recente considera-a como “fragmento secundário” e de “formação recente” ¹⁵⁸. Em contrapartida, têm origem na tradição pré-sinóptica os motivos apologeticos da incredulidade (v.27; cf. Lc 24,41), das chagas (vv.25.27; cf. Lc 24,39; Jo 20,20) e o de tocar Jesus (vv.25.27; cf. Lc 24,39), que sublinham o “realismo da aparição” ¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cf. A. VOEGTLE, “Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen”, em *Sacra Pagina* II, Paris-Gembloux 1959, 280-294; H. W. BASSER, “Derrett’s ‘Binding’ Reopenede”, *JBL* 104 (1985) 297-300.

¹⁵⁷ Observe-se que a presente passagem forma uma “inclusão semítica” com o início do evangelho, onde Jesus se revela como o “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29) e que “baptiza no Espírito Santo” (Jo 1,33). Cf. J. SCHMITT, *a.c.*, 415-423.

¹⁵⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* II, 410s; J. SEYNAEVE, “De l’expérience à la foi (Jn 20,24-31)”, em M. Coune e outros (ed.), *La Bonne Nouvelle de la Résurrection*, Paris 1981, 98-113, p.102; J. SCHMITT, *DBS* 10, 573.

¹⁵⁹ Cf. A. DAUER, “Die Herkunft der Tomas-Perikope Joh 20,24-29”, em H. Merklein – J. Lange (ed.), *Biblische Randbemerkungen. Schuelerfestschr. fuer R. Schnackenburg*, Wuerzburg 1974, 56-76; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* III, 391; J. SCHMITT, *DBS* 10, 573.

Na estrutura literária do capítulo 20 este episódio é paralelo ao dos discípulos junto ao túmulo (vv.1-10), uma vez que a expressão “ver e acreditar” aparece nos dois casos (vv.8.29). O discípulo amado não precisou de ver Jesus para chegar à fé. Bastaram-lhe os “sinais”. Figura contrastante é a de Tomé, que requer a visão sensível para acreditar. Por outro lado, é inegável a afinidade da presente cristofania com a aparição de Jesus aos discípulos (vv.19-23). Em ambos os casos, a visão sensível (vv.20.25) expande-se em visão de fé (vv.25.29).

A censura dirigida a Tomé não foi por ele, “um dos Doze” (v.24), ter feito a mesma experiência que os outros, por ter visto Jesus. Menos ainda se poder dizer que Tomé seja a personificação do discípulo incrédulo, uma vez que na sua boca são colocadas as palavras de confissão de fé mais belas de todo o IV evangelho: “Meu Senhor e meu Deus” (v.28). Jesus censura-o tão só por ele se ter recusado a acreditar no testemunho dos restantes discípulos. Em razão da sua ausência na manifestação pascal de Jesus aos discípulos, ele torna-se, por assim dizer, o primeiro daqueles que deverão acreditar sem terem visto.

A figura de Tomé exerce, pois, função de charneira entre a experiência fundadora do testemunho apostólico e a situação dos futuros crentes no seio da Igreja. Ele é “um dos Doze” e como tal foi gratificado pela visão do Senhor. A fé cristã ligar-se-à sempre à experiência pascal dos discípulos, constituídos testemunhas de Jesus ressuscitado. O próprio Tomé, apesar de ausente na aparição de Jesus, deveria ter acreditado logo que ouviu o anúncio dos outros discípulos ¹⁶⁰.

O paralelismo entre o episódio de Tomé e a cristofania apostólica mostra-nos com clareza em que sentido importa “ver” Jesus. A experiência dos discípulos, referida nas palavras “Vimos o Senhor” (v.25), é apresentada pelo evangelista como visão de fé, fruto do dom do Espírito. Tomé, por seu lado, põe e define as condições de fé: verificar por ele próprio, ver e tocar Jesus na sua realidade física. Embora acedendo às suas pretensões, Jesus afirma a precaridade de semelhante estágio de fé: “Cessa de ser incrédulo e torna-te homem de fé” (v.27). Nenhum outro texto deste capítulo exprime tão claramente a exigência fundamental da progressão na fé ¹⁶¹.

A homologese “Meu Senhor e meu Deus” (v.28) constitui o ponto mais alto da cristologia joanina. Pela sua estrutura binária, bem como pela repetição do pronome pessoal, conduz-nos à designação paralela

¹⁶⁰ Cf. M.-É. BOISMARD, *Synopse* III, 473.

¹⁶¹ Cf. I. de la POTTERIE, “Genèse de la foi pascale”, 41-42.

do v.17 sobre o “Pai”: “Subo para junto de meu Pai e do vosso Pai, do meu Deus e do vosso Deus”. “Senhor” (*kyrios*) é o título que o Ressuscitado recebe no capítulo 20, a partir do enunciado tradicional do v. 18: “Vi o Senhor” (cf. vv.20.25). A denominação *ho Theos* forma uma “inclusão semítica” com o predicado *Theos* aplicado ao *Logos* na sua preexistência (Jo 1,1). Por ela o evangelista significa que a exaltação pascal de Cristo não é senão a sua “subida para junto do Pai”. A “subida” do Filho é apresentada como réplica da sua “descida” à terra pela Encarnação.

O episódio de Tomé termina com um macarismo: “Bem-aventurados aqueles que sem terem visto acreditaram” (v.29). Estas palavras, na interpretação de R. Bultmann, exprimem uma crítica radical aos “sinais” e às aparições pascais, e constituem uma apologia à fé despojada de qualquer apoio exterior ¹⁶². A exegese recente, porém, compreende-as à luz da antítese “ver e acreditar”, que caracteriza todo o capítulo 20. O evangelista dirige-se, por certo, aos membros da sua comunidade, os quais, apesar de não terem sido testemunhas de Cristo glorificado, acreditavam na sua presença e viviam intensamente a fé. Mas a bem-aventurança também é prometida aos cristãos de todos os tempos, os quais compensarão no ardor da fé aquilo que lhes falta em presença visível de Cristo.

João conclui a narrativa das cristofanias pascais e todo o evangelho ¹⁶³ mostrando aos seus leitores que os “sinais” realizados por Jesus se orientam para a fé pascal dos cristãos de todos os tempos (vv.30-31) ¹⁶⁴. A bem-aventurança final, sobre aqueles que crêem sem terem visto (v.29), introduz directamente a situação dos destinatários do evan-

¹⁶² Cf. D. MOLLAT, “La foi pascale”, 327-328; I. de la POTTERIE, 42.

¹⁶³ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 539ss.

¹⁶⁴ Pela mesma razão que não analisamos a conclusão deutero-canónica de Marcos (16,9-20) – isto é, por se tratar dum sumário elaborado no séc. II a partir das cristofanias pascais dos restantes evangelhos (cf. *supra*, p. 186-187) –, também aqui não nos debruçaremos sobre o capítulo 21 do IV evangelho, considerado por uns como “epílogo”, por outros como “apêndice”, de origem e formação complexa. Entre os estudos mais recentes sobre este capítulo, notamos os seguintes: E. DELEBECQUE, “La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21”, *Bib* 67 (1986) 335-342; A. VOEGTLE, “Joh 20,30f als Buchschluss”, *ZNW* 78 (1987) 288-292; D. H. GEE, “Why did Peter Spring into the Sea? (John 21,7)”, *JTS* 40 (1989) 481-489; A. PITTA, “*Ichthys* ed *opsarion* in Gv 21,1-14: semplice variazione lessicale o differenza con valore simbolico?”, *Bib* 71 (1990) 348-364; F. NEIRYNCK, “John 21”, *NTS* 36 (1990) 321-336. Este último compara as passagens relativas ao discípulo amado (Jo 13,23-25; 18,15-16; 19, 26-27; 20,2-10) com os paralelos sinópticos e conclui que o evangelista introduziu o discípulo amado em momento particularmente difícil da comunidade dos discípulos.

gelho, os cristãos da comunidade joanina. Em virtude da partícula *oun* (v.30), a conclusão do evangelho apresenta-se também como conclusão imediata da aparição a Tomé. De igual modo, as expressões “muitos outros sinais” e “em presença dos discípulos” (v.30) estabelecem o nexos com as aparições referidas no capítulo 20. Quer isto dizer que, para João, as cristofanias pascais têm valor de “sinais” exemplares para a fé da Igreja, como todo o valor de revelação que o conceito de “sinal” implica no IV evangelho ¹⁶⁵.

O tema da fé constitui o elo de união entre as cristofanias pascais e a conclusão do evangelho ¹⁶⁶. Pela via do testemunho, a fé dos primeiros discípulos constitui a imagem normativa e o modelo da experiência que todo o cristão é chamado a fazer. No IV evangelho as aparições têm uma orientação eclesial: os crentes de todos os tempos podem “ver” *espiritualmente* Cristo no seu mistério; podem partilhar da experiência dos primeiros discípulos de Jesus e “contemplar a glória” do Verbo Encarnado (Jo 1,14) nos “sinais” do evangelho.

Conclusão

A narrativa das cristofanias pascais do IV evangelho apresenta forte coesão interna, estruturada na dialéctica entre “ver e acreditar” (vv.8.18. .20.25.27.29). Tal motivo estabelece a hierarquia das diversas modalidades de acesso à fé pascal: da simples intuição religiosa, suscitada pelos “sinais” externos e sensíveis (vv.8.16.20.27-28), até à adesão de fé perfeita (v.29), baseada no testemunho das Escrituras (v.9) e da tradição (v.25). O dado tradicional encontra-se reelaborado a partir das

¹⁶⁵ Cf. I. de la POTTERIE, “Genèse de la foi pascale”, 329-332.

¹⁶⁶ A bibliografia sobre esta temática é abundante. Entre os trabalhos mais representativos, contam-se os seguintes: J. P. CHARLIER, “La notion de signe (*sêmeion*) dans le IV Évangile”, *RSePhilT* 43 (1959) 434-448; R. FORMESYN, “Le sêmeion johannique et le sêmeion hellénique”, *ETL* 38 (1962) 856-894; D. MOLLAT, “Le sêmeion johannique”, em J. Coppens — A. Descamps — E. Massaux, *Sacra Pagina*, Paris-Gembloux 1959, II, 209-218; P. RIGA, “Signs of Glory. The Use of Sêmeion in St. John’s Gospel”, *Interpr* 17 (1963) 402-424; L. ERDOZÁIN, *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio*, Roma 1968, espec. pp.36-48; D. W. WEAD, “The Johannine Sign”, em *Literary Devices in John’s Gospel*, Basel 1970, 12-29; W. NICOL, *The Sêmeia in the Fourth Gospel*, Leiden 1972; A. FEUILLET, “Les christophanies pascales du quatrième évangile sont-elles des signes?”. *NRT* 97 (1975) 577-592.

perspectivas cristológicas, eclesiológicas e pastorais da comunidade joanina ¹⁶⁷.

No aspecto cristológico, a “elevação” pascal de Jesus designa a sua justificação por Deus, em resposta à acção dos homens, que o conduziram à morte. Em relação ao contexto teológico tradicional do Messias humilhado e exaltado, isto é, do Filho do Homem, cuja manifestação se abre pela sua “descida” (*katabasis*) terrestre (cf. Jo 3,13), exprime a “subida” (*anabasis*) de Cristo aos céus, o seu regresso ao Pai (v.17), para a posse da glória que lhe é devida (cf. Jo 17,5). O culto ao Ressuscitado (v.28) fundamenta-se na comunhão do Filho com o Pai.

Sob o ponto de vista eclesiológico, acentua-se a efusão do Espírito Santo sobre os discípulos, que opera a renovação da comunidade (vv.22-23). O acontecimento pascal apresenta-se como réplica ao acto criador, referido em diversas passagens veterotestamentárias, tais como o relato da criação (Gen 2,7), o tema do espírito de Deus, restaurador da condição humana (cf. Ez 36,25-27; 37,9-14; Sl 51,9.12), o motivo judeo-palestinese da purificação escatológica dos eleitos mediante as águas lustrais e o Espírito Santo (cf. 1 QS 4, 18-23). Os Onze são os representantes da humanidade renovada pela fé e pelo Espírito, os guardiães da comunidade à voz do Espírito.

¹⁶⁷ Cf. D. A. CARSON, “The Purpose of the Fourth Gospel: John 20,31 Reconsidered”, *JBL* 106 (1987) 639-651.

CONCLUSÃO

A ressurreição de Cristo constitui o mistério central do cristianismo. Tal facto explica a importância e desenvolvimento do tema na época fundacional da Igreja, bem como as suas múltiplas ressonâncias na revelação, na teologia e na experiência cristã.

Na pregação primitiva, o anúncio da ressurreição é não só central mas também primordial. As fórmulas arcaicas do querigma apostólico e os hinos cristológicos mais elaborados têm por núcleo essencial a mensagem ou a profissão de fé: “Cristo ressuscitou”. Neste sentido se compreende a afirmação de Paulo à comunidade de Corinto: “Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e vã a nossa fé” (1 Cor 15,14).

Nos enunciados querigmáticos primitivos encontramos vestígios da releitura judeo-cristã da profecia de Natã sobre o descendente de David (2 Sam 7, 12-14; cf. 4 Q 174,I,10-11), interpretada à luz do messianismo transcendental do “Filho de Deus” (cf. Rom 1,3-4; Act 13, 23.33; Hebr 1,5). Em semelhante releitura cristológica da esperança messiânica veterotestamentária utiliza-se o verbo *anistanai*, que corresponde directamente ao hebraico e aramaico *qum*, “levantar-se, estar em pé” (na forma *qal*), “colocar, erigir” (nas formas *hiphil* e *haphel*). Paralelo é o verbo *egeisthai* – mais frequente no judeo-cristianismo helenista –, que sugere o motivo da morte entendida como sono (cf. Mc 5,39; Ef 5, 14) e se caracteriza pela sua utilização no passivo teológico (1 Cor 15,4; 2 Cor 5,15; Rom 4,25; 6,4.9; 7,4; 8,34). Por vezes, Jesus é o sujeito da acção (Cristo ressuscitou dos mortos: Mt 28,7); outras é o objecto (Deus ressuscitou-o dos mortos: Rom 10,9). Para certos críticos é mais primitivo o enunciado que tem por sujeito Deus – a chamada *fórmula teológica* (cf. 1 Tes 1,10; Rom 10,9), expressa nos Actos em forma antité-

tica (cf. Act 2,23-24; 3,15; 4,10; 5,30-31; 10,39-40; 13,28-30). Há, todavia, exegetas para os quais o anúncio difundido entre os discípulos devia ter primitivamente Cristo como sujeito. Os que perfilham tal tese sublinham o carácter primitivo da *fórmula cristológica*: “Cristo ressuscitou”. Observamos, todavia, que a diversidade de fórmulas corresponde à multiplicidade de situações em que tinha lugar o anúncio evangélico ¹.

O anúncio da ressurreição era, em geral, acompanhado da referência ao testemunho (cf. 1 Cor 15,3-7; Lc 24,34; Act 1,22; 2,32; 3,15; 5,31-32; 10,40-41). Os discípulos proclamavam não só que Jesus estava vivo, na sua glória, mas também que se lhes tinha manifestado após a sua morte. Para designar semelhante experiência, o querigma utilizava o verbo *ôphthè* (1 Cor 15,5.6.7.8; Lc 24,34; Act 13,31) — com o significado de “fez-se ver”, “apareceu” —, que na versão grega dos LXX faz parte da linguagem da revelação.

As aparições devem ser interpretadas como modos de conceptualizar a experiência pascal dos primeiros discípulos, em ordem ao anúncio querigmático e catequético da ressurreição. Tratando-se de acontecimento de natureza estritamente teológica — mistério escondido junto de Deus —, a ressurreição de Cristo subtrai-se à visualidade e à inteligência do homem. É uma acção do poder de Deus (cf. Ef 1,9; Rom 6,4), que faz passar Jesus da morte à vida (cf. 2 Cor 4,14; Gal 1,1; Rom 8,11; Col 2,12). Em virtude do seu carácter transcendental, não pode ser atingida senão pelo auto-testemunho de Jesus ressuscitado, o qual só é possível pela sua inserção na experiência espaço-temporal do homem, como acontece em todo o acto de revelação. É certo que o acontecimento pascal, em virtude da sua dimensão misteriosa, não pode directamente fixar-se na história, que trata das coisas que se situam no espaço e no tempo. Manifesta-se, contudo, nas aparições, isto é, na experiência dos discípulos. Esta não se identifica com o mistério pascal, mas dá-o a conhecer e ilumina o seu sentido.

Em que modo se manifesta Jesus nas aparições? A linguagem da catequese evangélica supõe um acto do Senhor, que se torna visível, e um acto dos beneficiários da sua manifestação, que é o modo novo de ver Jesus. O interesse principal situa-se não da parte do sujeito, mas do objecto da aparição. É Cristo que se dá a conhecer e torna possível o “ver” dos discípulos. Estes, porém, não são meros beneficiários da

¹ Cf. C.-M. MARTINI, “Risurrezione di Cristo”, em *La parola di Dio alle origini della Chiesa*. Rome 1980, 327-341, p. 329.

“visão”, pois participam activamente na auto-manifestação do Ressuscitado mediante a resposta da fé.

A natureza das aparições deduz-se, sobretudo, dos conceitos do testemunho e da missão que Jesus confere aos apóstolos. Lucas e João dão especial relevo teológico ao tempo destinado às cristofanias pascais. Nele se fundamenta a fé dos apóstolos e dos restantes discípulos. Terminado aquele, surge a época pós-pascal, na qual são bem-aventurados “os que crêem sem terem visto” (Jo 20,29).

A análise dos textos referentes à fé pascal conduziu-nos à formulação das diversas teologias do Novo Testamento, desde os enunciados querigmáticos mais arcaicos até aos desenvolvimentos catequéticos dos evangelhos. Porém, ao intérprete compete ainda explicar o acontecimento pascal mediante o recurso à hermenêutica da linguagem.

O primeiro ensaio hermenêutico foi elaborado por Rudolph Bultmann, logo seguido por diversos biblistas, tanto protestantes como católicos. Para Bultmann a ressurreição não pode ser compreendida senão em referência à Cruz. Em linguagem mítica, é a descrição da verdade segundo a qual a morte de Jesus não é uma morte humana ordinária, mas é, ao mesmo tempo, a revelação do acto salvífico de Deus. Nele, Deus julga o mundo e liberta-o, conferindo-lhe uma nova compreensão de si mesmo. É aqui que se encontra a verdadeira fé pascal. A Páscoa não é apenas um acontecimento que diga respeito a Jesus morto, não é um despertar da morte; é antes a realização da palavra da Cruz, isto é, da palavra que vem juntar-se à Cruz e torná-la compreensível como facto de salvação. Para o professor de Marburgo, Jesus *ressuscitou no querigma*, no sentido de que somos interpelados pelo querigma que nos é dirigido. Nesta apóstrofe, o acontecimento de Jesus Cristo torna-se presente, atingindo-nos na nossa existência ².

Semelhante hermenêutica causou acesas discussões nos meios teológicos alemães. Julius Schniewind acusou Bultmann de não se ter expresso com suficiente clareza sobre a realidade do acontecimento pascal. Na discussão entra Karl Barth que, apesar de reconhecer a ressurreição como inacessível à investigação histórica, afirma tratar-se de facto real, pertencente ao espaço e ao tempo. No âmbito da história, só os contornos do acontecimento podem constituir objecto de análise. Barth insiste na realidade do facto pascal, não aceitando a interpretação de

² R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos*, Hamburg 1948, I, 15-48.

Bultmann por correr o risco de confundir a ressurreição como fundamento da fé com a fé como consequência da ressurreição³.

Seguiram-se dois trabalhos de Willi Marxsen — à volta dos quais se travou acesa polémica na década de 60 —, que considera o vocabulário da “ressurreição” como um modo de “interpretação” (*Interpretament*), entre outros, que não se impõe⁴. Com efeito — afirma —, não é esta a linguagem mais antiga. A essência do encontro do homem com Jesus é um “ver”: ver funcional orientado para a missão. A experiência do encontro do Ressuscitado consiste propriamente na continuação da obra de Deus, que Marxsen formula mediante a expressão: *Die Sache Jesu geht weiter* (“a realidade de Jesus continua”).

O exegeta francês Xavier Léon-Dufour analisa as teses de Bultmann e Marxsen, acusando-os de não terem ido mais longe na crítica da linguagem. O primeiro, renunciando demasiado depressa ao acontecimento referido pela linguagem, redú-lo àquilo que se verifica no tempo presente. Ora a linguagem enquanto tal supõe como condição de possibilidade alguma coisa na sua origem, um “acontecimento” que pertence à história. Quanto a Marxsen, pretende, é certo, atingir o acontecimento primeiro. Todavia, ao não reconhecer a relação necessária que une linguagem e acontecimento, não salvaguarda a função única da linguagem original. Contra tais pressupostos hermenêuticos, Léon-Dufour argumenta que o objecto da interpretação não é o acontecimento passado, mas a linguagem em que é apresentado. A hermenêutica não se refere ao facto senão de modo indirecto; directamente trata da linguagem pela qual o facto é comunicado⁵.

Apesar do bem-fundado destas objecções, devemos reconhecer que os trabalhos de Bultmann e Marxsen tiveram o grande mérito de superar os limites da crítica literária, tratando da ressurreição a partir de metodologias hermenêuticas.

³ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *o. c.*, 14-18.251-257; J. DELORME, “La resurrección de Jesus en el lenguaje del Nuevo Testamento”, em *El lenguaje de la fe en la Escritura y en el mundo actual*, Salamanca 1974, 99-222; G. O’COLLINS, *o. c.*, 57-138.

⁴ W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Guetersloh 1964; *id.*, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Guetersloh 1968.

⁵ X. LÉON-DUFOUR, “Apparitions du ressuscité et herméneutique”, em *La Résurrection du Christ et l’exégèse moderne*, Paris 1969, 153-173; *id.*, *Résurrection du Christ et Message pascal*, 14-19; cf. M. CARREZ, “L’herméneutique paulinienne de la résurrection”, em *La Résurrection du Christ et l’exégèse moderne*, Paris 1969, 66-73; J. DELORME, *a. c.*, 169ss; B. RIGAUX, *o. c.*, 346-351.

No campo católico salientam-se os escritos de Jean Delorme e sobretudo Léon-Dufour, que tentaram situar toda a problemática da interpretação ao nível da crítica da linguagem. J. Delorme analisa os diversos modos de expressão e conclui que o vocabulário e os esquemas imaginativos da *ressurreição* e da *vida* oferecem à fé pascal possibilidades linguísticas que podem conjugar-se, mas continuam sendo limitadas, pois revelam-se insuficientes quando a fé tem necessidade de um desenvolvimento. Os termos “vida” expressam melhor a fé que o vocabulário de “ressurreição”; com efeito, esta qualifica-se pela vida que inaugura, enquanto a vida permite definir a ressurreição escatológica. As duas linguagens, porém, com cambiantes diferentes, giram à volta do mesmo eixo semântico fundamental: aquele em que se opõem *vida* e *morte*. Por isso, ambas evocam os modelos da vida corpórea terrena projectada para além da morte. Em ordem à purificação de tais modelos, a linguagem deve recorrer a outras oposições, que se encontram nos enunciados da fé pascal.

A linguagem “vida-morte”, com efeito, faz parte dum esquema de pensamento, que Léon-Dufour denomina esquema “R, ou de Ressurreição”. Mas há outra linguagem, que constitui o chamado esquema “E, ou de Exaltação”⁶. Semelhante esquema envolve uma série de oposições, tais como: *em cima/em baixo, céu/terra, espírito/carne, Deus/homem*, que obrigam a pensar noutra corpo e noutra vida. As expressões que evocam uma elevação têm tendência a englobar as afirmações sobre a ressurreição. O esquema diacrónico de Lucas relaciona entre si a ressurreição e a exaltação como dois actos sucessivos. A ressurreição permite a Jesus reatar as suas relações com os apóstolos, encarregados de assegurar a continuidade entre o seu tempo e o tempo da Igreja. A exaltação intervém sob a forma visível da ascensão, após breve lapso de tempo, apresentado convencionalmente como um grande dia (Lc 24, 50-51), ou um período de quarenta dias (Act 1,3-9). Também no primeiro discurso de Pedro, na festa de Pentecostes, Lucas expõe sucessivamente a actividade de Jesus, a sua paixão e morte, a ressurreição, a elevação à direita do Pai e a efusão do Espírito Santo (Act 2,22-26).

Em certos textos arcaicos, a ressurreição e exaltação designam-se com dois verbos coordenados, como de factos sucessivos se tratasse. Mas não havendo espaço de tempo entre eles, a ressurreição apresen-

⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *o.c.*, 29-79, espec. 71-75; J. DELORME, *a.c.*, 123-149; M. GOURGUES, *o.c.*, 35ss.

ta-se mais como o início da exaltação, ou esta como consequência daquela. Exemplo paradigmático é a seguinte passagem: “Acreditais em Deus que ressuscitou Cristo dos mortos e lhe deu a glória” (1 Ped 1,21; cf. Rom 8,34; Ef 1,20-21; 1 Ped 3,21-22). A exaltação desempenha aqui função hermenêutica, interpretando o sentido da ressurreição.

Há, todavia, passagens epistolares que prescindem totalmente do vocabulário da ressurreição e da vida: os hinos cristológicos de Fil 2,6-11 e 1 Tim 3,16. Tais textos expressam a fé no acto divino, que fez passar Cristo da humilhação à exaltação, de uma existência carnal à glória celeste. A antítese *humilhação – exaltação* conhece grande difusão na literatura bíblica e judaica (cf. Is 52,13-53; Ez 21,31; Prov 29,33; Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14). A esperança escatológica levou o cristianismo primitivo a dar especial relevo ao vocabulário e às imagens da exaltação ⁷.

O anúncio querigmático da fé pascal, sintetizado na fórmula “Cristo ressuscitou”, refere-nos um acontecimento real, cujos contornos podem ser conhecidos pelos métodos da crítica histórico-literária. Não pode, todavia, ser compreendido senão por revelação, dado que se trata de assunto de natureza estritamente teológica. Os autores do Novo Testamento utilizam uma linguagem, que deve ser interpretada. Mas só esta é objecto de interpretação, não o acontecimento. Interpretar a linguagem não é substituí-la por outra, pois a linguagem bíblica conserva valor referencial e normativo para a formulação da fé.

⁷ A crítica histórica reconhece que a fé pascal pôde, desde o início, falar da exaltação celestial de Jesus sem fazer referência à ressurreição. Mas não deve considerar-se por isso como criticamente estabelecida a anterioridade da linguagem da exaltação sobre a da ressurreição, nem que elas sejam de origem totalmente distinta uma da outra. (Cf. *supra*, p. 91).

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMOWSKI, L., "Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel – Ein Versuch", *ZTK* 81 (1984) 417-446.
- ALAND, K., "Der Schluss des Markusevangeliums", em M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc*, Leuven 1974, 435-470.
- ALBERTZ, M., "Zur Formgeschichte der Auferstehungsbericht", *ZNW* 21 (1922) 259-269.
- ALETTI, J.-N., *Colossiens 1,15-20*, Roma 1981.
- "Luc 24,13-33. Signes, accomplissement et temps", *RecSR* 75 (1987) 305-320.
- ALFRINK, B. J., "L'idée de la résurrection d'après Daniel XII, 1-2", *Bib* 40 (1959) 247-371.
- ALSUP, J. E., *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A History of Tradition Analysis. With Text-Synopsis*, Stuttgart 1975.
- ALVES, M. I., *Il cristiano in Cristo. La presenza del cristiano davanti a Dio secondo S. Paolo*, Braga 1980.
- "A morte de Cristo à luz da figura do servo de Jahvé", *Didaskalia* 14 (1984) 157-168.
- "Povo de Deus, corpo de Cristo", *Communio* 5 (1987) 389-398.
- "O mistério de Cristo à luz do testemunho de Paulo e de João", *Lumen* 48 (1987) 497-501.
- "A Ressurreição de Jesus: Experiência e Testemunho", *HumTeol* 9 (1988) 267-275.
- "O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura", *Communio* 5 (1988) 485-495.
- AMMARI, A., "Il racconto degli avvenimenti della mattina di Pasqua secondo Marco 16,1-8", *BibOr* 16 (1974) 49-64.
- *La risurrezione nell'insegnamento, nella profezia, nelle apparizioni di Gesù*, I, Roma 1976.
- *La risurrezione. La gloria del Risorto nelle testimonianze ricevute della prima chiesa*, II, Roma 1976.
- ANDRÉ-VINCENT, P.-I., *Marie Madeleine dans le mystère pascal*, Paris 1983.
- BACHMANN, M., "Zur Gedankenführung in 1. Kor 15,12ff.", *TZBas* 34 (1978) 265-276.
- BAMMEL, E., "Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1. Kor 15,1-11", *TZBas* 11 (1955) 401-419.

- BARBI, A., *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e Reduzione in Atti 3,19-21*, Rome 1979.
- BARTELMUS, R., "Ez 37,1-14, die Verbform Weqatal und die Anfaenge der Auferstehungshoffnung", *ZAW* 97 (1985) 366-389.
- BARTSCH, H.-W., "Der Schluss des Markus-Evangeliums. Ein ueberlieferungsgeschichtliches Problem", *TZBas* 27 (1971) 241-254.
- *Das Auferstehungszeugnis*, Hamburg 1965.
- *Die konkrete Wahrheit und die Luege der Spekulation. Untersuchung ueber den vorpaulinischen Christushymnus und seine gnostische Mythisierung*, Frankfurt a.Main-Bern 1974.
- "Der urspruengliche Schluss der Leidensgeschichte. Ueberlieferungsgeschichtliche Studien zum Markusschluss", em *Bibliotheca des ETL* 34, Gembloux 1974. 411-433.
- "Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens", *NTS* 26 (1980) 180-196.
- "Der Christushymnus Phil 2,6-11 und der historische Jesus", *StEv = TU* 126 (Berlin 1982) 21-30.
- BASSER, H. W., "Derrett's 'Binding' Reopened", *JBL* 104 (1985) 297-300.
- BASSET, J.-C., "Dernières paroles du ressuscité et mission de l'église aujourd'hui (A propos de Mt 28,18-20 et parallèles)", *TRPhil* 114 (1982) 349-367.
- BAUER, K.-A., *Leiblichkeit, das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, Guetersloh 1971.
- BAULÉS, R., *L'évangile puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains*, Paris 1968.
- BAUMERT, N., *Taeglich Sterben und Auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4,12-5,10*, Muenchen 1973.
- BAYER, A., *Synoptic Predictions of the Vindication and Resurrection of Jesus. Their Provenance Meaning and Correlation*, Aberdeen 1984.
- BEASLEY-MURRAY, P., "Romans 1: 3f. An Early Confession of Faith in the Lordship of Jesus", *TyndB* 31 (1980) 147-154.
- BECKER, J., *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Stuttgart 1976.
- BERNOIT, P., "Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Jn 20,1-18", in W. Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche, Fst. J. Jeremias*, Berlin 1960, 141-152.
- "L'ascension", *RB* 56 (1949) 161-203 (= *ExThéol*, I, Paris 1961, 363-411).
- *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris 1966.
- "L'hymne christologique de Col 1,15-20", em *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Fst. M. Smith*, Leiden 1975, I, 226-263.
- BERGER, K., *Die Auferstehung des Propheten und die Erhoehung des Menschensohnes*, Goettingen 1976.
- BERTEN, I., "Fait historique et réalité eschatologique", *LumVie* 21 (1972) 53-64.
- BLANK, J., *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, Muenchen 1968.
- BLASS, F., — DEBRUNNER, A., — REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Goettingen 1976.
- BODE, E. L., *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*, Rome 1970.
- "A liturgical Sitz im Leben for the Gospel Tradition of the Women's Easter Visit to the Tomb of Jesus". *CBQ* 32 (1970) 237-242.

- BOISMARD, M.-É., "Constitué Fils de Dieu (Rom. 1,4)", *RB* 60 (1953) 1-17.
 — *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961.
 — *Synopse des quatre évangiles*, 3 vol., Paris 1965.1972.1978.
- BOLOGNESI, P., "Matteo 28,16-20 e la sua struttura", *BibOr* 30 (1988) 129-137.
- BOOMERSHINE, T. E., "Marc 16:8 and the Apostolic Commission", *JBL* 100 (1981) 225-239.
- BORNKAMM, G., "Der Auferstandene und der Irdische, Mt 28,16-20", em *Zeit und Geschichte. Dankgabe an R. Bultmann*, Tuebingen 1964, 171-191 (= G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held (ed.), *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1968, 289-310).
- BORSE, U., "Der Evangelist als Verfasser der Emmauserzaehlung", *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 12 (1987) 35-67.
- BOVON, F., *Luc le théologien*, Neuchâtel 1978.
 — "Le privilège pascal de Marie-Madeleine", *NTS* 30 (1984) 50-62.
- BRIGGS, S., "Can an Enslaved God Liberate? Hermeneutical Reflections on Philippians 2:6-11", *Semeia* 47 (1989) 137-153.
- BROER, I., *Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablebungsgeschichte im Neuen Testament*, Muenchen 1972.
- BROWN, R. E., *The Gospel according to John*, Garden City, N. Y. 1966.
- BUCHER, T. G., "Die logische Argumentation in 1 Korinther 15,12-20", *Bib* 55 (1974) 465-486 = *TZBas* 36 (1980) 129-152.
 — "Nochmals zur Beweisfuehrung in 1. Korinther 15,12-20" *TZBas* 36 (1980) 129-152.
- BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingen 1957.
- BURGER, C., *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Goettingen 1970.
- BUSSMANN, C., *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spaetjuedisch-hellenistischen Missionsliteratur*, Bern-Frankfurt 1971.
- BYRNE, B., "The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20", *JSNT* 23 (1985) 83-97.
- CABA, J., *Resucitó Cristo, mi esperanza: estudio exegetico*, Madrid 1987.
- CAIRD, G. B., "The Descent of Christ in Ephesians 4,7-11", *StEv* 2 (1964) 535-545.
- CAMBIER, J., "La signification christologique d'Eph IV, 7-10", *NTS* 9 (1962/63) 262-275.
- CANTINAT, J., *Réflexions sur la Résurrection de Jésus (d'après saint Paul et saint Marc)*, Paris 1978.
- CARREZ, M., "L'herméneutique paulinienne de la résurrection", em P. de Surgy (ed.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 55-73.
 — "La résurrection dans la culture grecque et dans la culture juive", *LumVie* 107 (1972) 43-52.
- CARSON, D. A., "The Purpose of the Fourth Gospel: John 20,31 Reconsidered", *JBL* 106 (1987) 639-651.
- CASALE MARCHESELLI, C., "La celebrazione di Cristo Signore in Fil 2,6-11", *EphCarm* 29 (1978) 3-42.
- CERFAUX, L., "L'hymne au Christ serviteur de Dieu (Phil 2,6-11; Is 52,13-53,12)", em *Recueil L. Cerfaux, Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse*, Gembloux 1954, II, 425-437.

- *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1958, 57-71.
- CHARPENTIER, E., “L’officier éthiopien (Ac 8,26-40) et les disciples d’Emmaüs (Lc 24, 13-35)”, em M. Benzerath e outros (ed.), *La Pâque du Christ, mystère de salut. Mélanges en l’honneur du Père Durrwell*, Paris 1982, 197-201.
- CLARK, N., *Interpreting the Resurrection*, London 1967.
- COMBET-GALLAND, C., “Qui roulera la peur? Finales d’évangile et figures de Lecteur (A partir du chapitre 16 de l’évangile de Marc), *ETR* 65 (1990) 171-189.
- COMBLIN, J. V., *La Résurrection de Jésus-Christ. Essai*, Paris 1958.
- CONZELMANN, H., “Zur Analyse der Bekenntnisformel 1. Kor 15,3-5”, *EvT* 25 (1961) 1-11 (= *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, Muenchen 1974, 131-141).
- CRAIG, W. L., “The Guard at the Tomb”, *NTS* 30 (1984) 273-281.
- “The Historicity of the Empty Tomb of Jesus”, *NTS* 31 (1985) 39-67.
- CROSSAN, J. D., “Empty Tomb and Absent Lord (Mark 16,1-8)”, em W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia 1976, 135-152.
- CRUESEMANN, F., *Studien zum Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Isarel, Neukirchen/Vluyn* 1969.
- CULLMANN, O., *Christologie du N.T.*, Neuchâtel-Paris 1958.
- *Les premières confessions de foi chrétienne*, Paris 1943 (= *La foi et le culte dans l’église primitive*, Neuchâtel 1963, 47-87).
- D’ACQUINO, K., “L’umiltà e l’esaltazione dell’Adamo escatologico, Fil 2,6-11”, *BibOr* 17 (1975) 241-252.
- DALTON, W. J., *Christ’s Proclamation to the Spirits*, Rome 1965.
- D’ANGELO, M. R., “A Critical Note: John 20,17 and Apocalypse of Moses 31”, *JTS* 41 (1990) 529-536.
- DAVIS, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1970, 284-324.
- DE HAES, P., *La résurrection de Jésus dans l’apologétique des cinquante dernières années*, Roma 1953.
- DEICHGRAEBER, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der fruehen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der fruehchristlichen Hymnen*, Goettingen 1967.
- DE JONGE, M., “The Earliest Christian Use of Christos. Some Suggestions”, *NTS* 32 (1986) 321-343.
- DELEBECQUE, E., “La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21”, *Bib* 67 (1986) 335-342.
- *Évangile de Jean. Texte traduit et annoté*, Paris 1987.
- DELLING, G., “Gepraegte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung”, em F. Hahn – T. Holtz – N. Walter (ed.), *Studien zum Neuen Testament und hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968*, Goettingen 1970, 401-416.
- DELORNE, J., “Résurrection et tombeau de Jésus: Mc 16,1-8 dans la tradition évangélique”, em P. de Sury, *La résurrection du Christ et l’exégèse moderne*, Paris 1969, 105-151.
- DELZANT, A., “Les disciples d’Emmaüs (Luc 24,13-35)”, *RecSR* 73 (1985) 177-186.
- DERRETT, J. D. M., *The Anastasis. The Resurrection of Jesus as an Historical Event*, Warwickshire 1982.

- DESCAMPS, A., "La structure des récits évangéliques de la résurrection" *Bib* 40 (1959) 726-741.
- DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tuebingen 1961.
- DIAZ RODELAS, J. M., "Rom 1,3-4: contenido y función de una afirmación cristológica", *CuadBibl* 8 (1983) 50-81.
- DIEZ MACHO, A., *La resurrección de Jesucristo e la del hombre*, Madrid 1977.
- DILLON, R. J., *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, Roma 1978.
- DODD, C. H., "The Appearances of the Risen Christ. An Essay in Form-Criticism of the Gospels", em D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955, 9-35 (= *More New Testament Studies*, Manchester 1968, 102-133).
- *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- DORMEYER, D., *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspasion*, Muenster 1974.
- DUBARLE, A. M., "A esperança de uma imortalidade no Antigo Testamento e no Judaísmo", *Conc* 60 (1970) 30-42.
- DULING, D. C., "The Promises to David and their Entrance into Christianity — Nailing down a Likely Hypotesis", *NTS* 20 (1973/74) 55-77.
- DUNN, J. D. G., "Jesus-Flesh and Spirit: An Exposition of Romans 1: 3-4" *JTS* 24 (1973) 40-68.
- *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia 1980.
- DUPONT, J., "Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'Évangile de Luc", em F. Neiryck (ed.), *L'Évangile de Luc. Memorial L. Cerfaux*, Gembloux 1973, 329-374.
- "La Mission de Paul d'après Actes 26,16-23 et la Mission des Apôtres d'après Luc 24,44-49 et Actes 1,8", em M. D. Hooker and S. G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism. Essays in honour of C. K. Barrett*, London 1982, 290-299.
- "Les disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-35)", em M. Benzerath e outros (ed.), *La Pâque du Christ, mystère de salut. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell*, Paris 1982, 167-195 (= *Études sur les Évangiles Synoptiques*, II, Leuven 1985, 1153--1181).
- "Les Pèlerins d'Emmaüs", em R. M. Diaz Carbonel (ed.), *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1954, 349-374 (= *Études sur les Évangiles Synoptiques*, Leuven 1986, 1128-1152).
- DUPONT, L. — LASH, C. — LEVESQUE, G., "Recherche sur la structure de Jean 20" *Bib* 54 (1973) 482-498.
- DURRWELL, F. X., *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris, 1976.
- DUSSAUT, L., "Le triptyque des apparitions en Luc 24: Analyse structurelle", *RB* 94 (1987) 161-213.
- ELLIS, I. P., "But Some Doubted", *NTS* 14 (1967/68) 574-580.
- ERDOZÁIN, L., *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio*, Roma 1968.
- EVANS, C. F., "I will go before you into Galilee", *JTS* 5 (1954) 3-18.
- *Resurrection and the New Testament*, London 1970.

- FABRIS, R. *Lettera ai Filippesi. Struttura, Commento e Attualizzazione*, Bologna 1988.
- FESTORAZZI, F., "Speranza e risurrezione nell'Antico Testamento", em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 5-30.
- FEUILLET, A., *Le Christ Sage de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966.
- "Les christophanies pascales du quatrième évangile sont-elles des signes?", *NRT* 97 (1975) 577-592.
- FILSON, F. V., "The Journey Motif in Luke-Acts", em W. W. Gasque and R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel*, Exeter 1970, 68-77.
- FISCHER, K. M., *Das Ostergeschehen*, Berlin 1978.
- FITZMYER, J. A., "To Know Him and the Power of His Resurrection (Phil 3,10)", em A. Descamps – A. de Halleux (ed.), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. B. Rigaux*, Gembloux 1970, 411-425.
- "The Aramaic Background of Philippians 2:6-11", *CBQ* 50 (1988) 470-483.
- FLEDDERMANN, H., "The Flight of a Naked Young Man (Mark 14,51-52)", *CBQ* 41 (1979) 412-418.
- FORTNA, R. T., *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970.
- FOSSUM, J., "Colossians 1.15-18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism", *NTS* 35 (1989) 183-201.
- FRANKOWSKI, J., "Early Christian Hymns Recorded in the New Testament. A reconsideration of the Question in the Light of Heb 1,3", *BZ* 27 (1983) 183-194.
- FRIEDRICH, G., "Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen. I Thes 1,9f", *TZBas* 21 (1965) 502-516 (= em J. H. Friedrich, *Auf das Wort Kommt es an. Gesammelte Aufsätze*, Goettingen 1978, 236-250).
- "Die formale Struktur von Mt 28,18-20", *ZTK* 80(1983) 137-183.
- FROITZHEIM, F., *Christologie und Eschatologie bei Paulus*, Wuerzburg 1979.
- FUCHS, E., "Die Herrschaft Christi. Zur Auslegung von 1. Kor 6,12-20", em H. D. Betz – L. Schottroff (ed.), *Neues Testament und christliche Existenz. Fst. fuer H. Braun*, Tuebingen 1973, 183-193.
- FULLER, R. H., *The Formation of the Resurrection Narratives*, London 1971.
- FURNISH, P., *Theology and Ethics in Paul*, Nashville – New York 1968.
- GALVIN, J.-P., "A Recent Jewish View of the Resurrection", *ExpTim* 91 (1979/80) 277-279.
- GAMBER, K., "Der Christus-Hymnus in Philipperbrief im Liturgiegeschichtlichen Licht", *Bib* 51 (1970) 369-376.
- GEE, D. H., "Why did Peter Spring into the Sea? (John 21,7)", *JTS* 40 (1989) 481-489.
- GEORGE, A., "Les récits d'apparitions aux onze, à partir de Lc 24,36-53", em P. de Surgy (ed.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 75-104.
- GHIRIBERTI, G., *I racconti pasquali del capitolo 20 di Giovanni*, Brescia 1972.
- "Bibliografia sulla risurrezione di Gesù", em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 645-745.
- "La risurrezione di Gesù: realtà storica e interpretazione", em P. Grech – G. Segalla, *Problemi e prospettive di Scienze Bibliche*, Brescia 1981, 349-385.
- GIBERT, P., "L'évangile et l'histoire (Luc 1,1-4, Jean 20,30-31)", *LumVie* 34 (1985) 19-26.
- GIBLIN, C. H., "A Note on Doubt and Reassurance in Mt 28,16-20", *CBQ* 37 (1975) 68-75.

- GIESEN, H., "Der Auferstandene und seine Gemeinde. Zum Inhalt und zur Funktion der urspruenglichen Markusschlusses (16,1-8)", *StudNTUmwelt* 12 (1987) 99-139.
- GLOECKNER, R., *Die Verkuendigung des Heils beim Evangelisten Lukas*, Mainz 1975.
- GNILKA, J., *Jesus Christus nach fruehen Zeugnissen des Glaubens*, Muenchen 1970.
- *Der Philipperbrief*, Freiburg i. Br. 1976 .
- *Das Evangelium nach Markus I-II*, Neukirchen 1979.
- GOLDBERG, A. M., "Torah aus der Unterwelt? Eine Bemerkung zu Roem 10,6-7", *BZ* 14 (1970) 127-131.
- GOULDER, M., "The Empty Tomb", *Theol* 79 (1976) 206-214.
- "Mark XVI.1-8 and Parallels" *NTS* 24 (1978) 235-240.
- GOURGUES, M., *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110,1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978.
- "A propos du symbolisme christologique et baptismal de Marc 16.5", *NTS* 27 (1981) 672-678.
- GRAESSER, E. *An die Hebraeer*, I, Neukirchen 1990.
- GRASS, H., *Ostergeschehen und Osterberichte*, Goettingen 1962.
- GRAYSTON, K., "The Empty Tomb", *ExposTimes* 92 (1980/81) 263-267.
- GREENSPOON, L. J., "The Origin of the Idea of Resurrection", em B. Halpen – J. D. Levenson (ed.), *Traditions in Transformation*, Winona Lakey Indiana 1981, 247-321.
- GRELOT, P., "L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives", em *Memorial A. Gelin*, Le Puy 1961, 165-179.
- "La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif", em P. de Surgy (ed.), *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 17-53.
- *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971.
- GUETTGEMANNS, E., *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*, Goettingen 1966.
- "Christos in 1.Kor 15,3b – Titel oder Eigenname? Ein Beitrag zu einer linguistischen Kontroverse", em *Studia Linguistica neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer neutestamentlichen Theologie*, Muenchen 1971, 1-24.
- "Linguistische Analyse von Mk 16,1-8", *Linguistica Biblica* 11/12 (1972) 13-53.
- GUILLAUME, J.-M. *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, Paris 1979.
- GUNDRY, R. H., "The Form, Meaning and Background of the Hymn quoted in 1 Timothy 3:16", em W. W. Gasque – R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel*, Grand Rapids 1970, 203-222.
- GUTWENGER, E., "Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu", *ZKT* 88 (1966) 257-282.
- HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im fruehen Christentum*, Goettingen 1974 .
- "Die Himmelfahrt Jesu. Ein Gespraech mit Gerhard Lohfink", *Bib* 55 (1974) 418-426.
- HAMILTON, N. O., "Resurrection Tradition and the Composition of Mark", *JBL* 84 (1965) 415-442.
- HAMM, D., Sight to the Blind: Vision as Mataphor in Luke", *Bib* 67 (1986) 457-477.

- HARE, D. R. A. HARRINGTON, D. J., “‘Make Disciples of All the Gentiles’ (Mt 28,19)”, *CBQ* 37 (1975) 359-369.
- HARNISCH, W., *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11*, Goettingen 1973.
- HARTMANN, G., “Die Vorlage der Osterberichte in Jo 20”, *ZNW* 55 (1964) 197-220.
- HASEL, G.-F., “Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic”, *ZAW* 92 (1980) 267-284.
- HELLER, J., “Himmel- und Hoellenfahrt nach Roemer 10,6-7”, *EvangTheol* 32 (1972) 478-486.
- HENDRICKX, H., *The Resurrection Narratives of the Synoptic Gospels*, London 1984.
- HENGEL, M., “Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen”, em O. Betz e outros (ed.), *Abraham unser Vater. Fst. O. Michel*, Leiden-Koeln 1963, 243-256.
- “Erwaegungen zum Sprachgebrauch von Christos bei Paulus und in der ‘vorpaulinischen’ Ueberlieferung”, em M. D. Hooker – S. G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism. Essays in Honour of C. K. Barrett*, London 1982, 135-158.
- HOFER, N., “Das Bekenntnis ‘Herr ist Jesus’ und das ‘Taufen auf den Namen des Herrn Jesus’”, *TQ* 145 (1965) 1-12.
- HOFFMANN, P., *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Muenster 1966.
- HOFIUS, O., *Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*, Tuebingen 1976.
- HOLTZ, T., “‘Euer Glaube an Gott’. Zu Form und Inhalt 1. Thess. 1,9f”, em R. Schnakenburg – J. Ernst – J. Wanke (ed.), *Die Kirche des Anfangs. Fuer H. Schuermann*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 459-488.
- *Der erste Brief an die Tessalonicher*, Neukirchen 1986.
- HOOKER, M. D., “Philippians 2:6-11”, em E. E. Ellis – E. Gaesser (ed.), *Jesus and Paulus. Fst. W. G. Kuemmel*, Goettingen 1975, 160-4.
- HOWARD, G., “Phil 2,6-11 and the Human Christ”, *CBQ* 40 (1978) 368-387.
- HUBBARD, B. J., *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning. An Exegesis of Matthew 28,16-20*, Missoula, Montana 1974.
- HUNZINGER, C. H., “Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr.3”, em E. Lohse – C. Burchard – B. Schaller (ed.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Fst. J. Jeremias*, Goettingen 1970, 142-156.
- HURST, L. D., “Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2.5-11?”, *NTS* 32 (1986) 449-457.
- HYLDAHL, N., “Auferstehung Christi – Auferstehung der Toten (1.Thes.4,13-18)”, em S. Pedersen (ed.), *Die paulinische Literatur und Theologie*, Arhus-Goettingen 1980, 119-135.
- JANSEN, J. F., *The Resurrection of Jesus Christ in New Testament Theology*, Philadelphia 1980.
- JEANNE D’ARC, Soeur, *Les pèlerins d’Emmaüs*, Paris 1977.
- “Un grand jeu d’inclusions dans ‘les pèlerins d’Emmaüs’”, *NRT* 99 (1977) 62-76.
- JENKINS, A. K., “Young Man or Angel?” *ExpTim* 94 (1982-83) 237-240.
- JEREMIAS, J., “Zu Phil II,7: *heauton ekenôsen*” *NT* 6 (1963) 182-188.
- *Die Abendmahlsworte Jesu*, Goettingen 1967.

- “Die Drei-Tage-Worte der Evangelien”, em G. Jeremias – H. W. Kuhn – H. Stegemann (ed.), *Tradition und Glaube. Das fruehe Christentum in seiner Umwelt. Fst. K. G. Kuhn*, Goettingen 1971, 221-229.
- *Neutestamentliche Theologie*, Guetersloh 1971.
- KAHMANN, J., “‘Il est ressuscité, le crucifié’. Marc 16,6a et sa place dans l’évangile de Marc”, em M. Benzerath e outros (ed.), *La Pâque du Christ Mystère de salut*, Mél. P. F. X. Durrwell, Paris 1982, 121-130.
- KAHEMANN, E., *An die Roemer*, Tuebingen 1973.
- KEGEL, G., *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament*, Guetersloh 1970.
- KELLERMANN, U. “Ueberwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Froemmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben”, *ZThK* 73 (1976) 259-282.
- *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabaeer 7 und die Auferstehung der Maertyrer*, Stuttgart 1979.
- KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds*, London 1950.
- KESSLER, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten: Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Duesseldorf 1985.
- KLOPPENBORG, J., “An Analysis of the Pre-Pauline Formula 1 Cor 15:3b-5 in Light of Some Recent Literature” *CBQ* 40 (1978) 351-367.
- KNOX, J., “A Note on Mark 14,51-52”, em S. Johnson (ed.), *The Joy of Study. Papers on New Testament and Related Subjects Presented to Honor Frederick Clifton Grant*, New York 1951, 27-30.
- KOCH, G., *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tuebingen 1959.
- KRAMER, W., *Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, Zuerich-Stuttgart 1963.
- KREMER, J., “Aufgenommen in Herrlichkeit (1 Tim 3,16). Auferstehung und Erhoehung nach den paulinischen Schriften”, *BiKi* 20 (1965) 33-37.
- “Das Zeugnis fuer die Auferstehung Christi in 1 Kor 15,3-8”, *BiKi* 22 (1967) 1-7.
- *Die Osterbotschaft der vier Evangelisten*, Stuttgart 1968.
- *Das aelteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1.Kor 15,1-11*, Stuttgart 1973.
- “Zur Diskussion ueber ‘das leere Grab’”, em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 137-168.
- *Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte*, Stuttgart 1977.
- *Resurrectio Mortuorum. Zum biblischen Verstaendnis der biblischen Auferstehung*, Darmstadt 1986.
- KUHN, H.-W., “Jesus als Gekreuzigter in der fruehchristlichen Verkuendigung bis zur Mitte des 2.Jahrhunderts”, *ZTK* 72 (1975) 1-46.
- LAMBRECHT, J., “The nekrosis of Jesus. Ministry and Suffering in 2 Cor 4,7-15”, em A. Vanhoye (ed.), *L’apôtre Paul*, Leuven 1986, 120-143.
- LANGE, J., *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthaeus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20*, Wuerzburg 1973.

- LANGÉVIN, P.-É., *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes pré-pauliniens*, Bruges-Paris 1967.
- LATTKE, M., "John 20,30f. als Buchschluss", *ZNW* 78 (1987) 288-292.
- LAUB, F., *Eschatologische Verkuendigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike*, Regensburg 1973.
- LEANEY, R., "The Resurrection Narratives in Luke (24,12-53)", *NTS* 2 (1955-56) 110-114.
- LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, Rome 1963.
- LEGRAND, L., "Deux voyages: Lc 2,41-50; 24,13-33", em *À cause de l'Évangile. Mél. offerts à D. Jacques Dupont*, Paris 1985, 409-429.
- "The Missionary Command of the Risen Christ. Mission and Resurrection", *IndThSt* 23 (1986) 290-309.
- "The Missionary Command of the Risen Lord. Mt 28,16-2", *IndThSt* 24 (1987) 5-28.
- LEHMANN, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Fruehste Christologie. Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1.Kor.15,3-5*, Freiburg 1968.
- LÉON-DUFOUR, X., "Apparitions du ressuscité et herméneutique", em P. de Surgy (ed.), *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 153-173.
- *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971.
- "Présence du Seigneur ressuscité (Mt 28,16-20)", em *À cause de l'Évangile. Mél. offerts à Dom Jacques Dupont*, Paris 1985, 195-209.
- LINCOLN, A. T., "The Promise and the Failure – Mark 16,7.8", *JBL* 108 (1989) 283-300.
- LINDARS, B., "The Composition of John 20", *NTS* 7 (1960/61) 142-147.
- *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London 1961.
- LINDEMANN, A., "Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Mark 16.1-8", *NTS* 26 (1980) 298-317.
- LINDIJER, C. H., "Two Creative Encounters in the Work of Luke (Lk 24,13-35 and Acts 8,26-40)", em T. Baarda – A. F. J. Klijn – W. C. van Unnik, *Miscellanea Neotestamentica*, II, Leiden 1978 (*NT.S.* 48) 77-85.
- LINNEMANN, E., "Der (wiedergefundene) Markusschluss", *ZTK* 66 (1969) 255-287.
- "Tradition und Interpretation in Roem 1,3f", *EvTh* 31 (1971) 264-275.
- LOHFINK, G., "Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik", *BiLeb* 9 (1968) 37-53.
- *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhoehungstexten bei Lukas*, Muenchen 1971.
- LONGENECKER, R. N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, London 1970.
- LONGSTAFF, T. R. W., "The Women at the Tomb: Mt 28,1 Re-Examined", *NTS* 27 (1981) 277-282.
- LORENZEN, T., "Ist der Auferstandene in Galilaea erschienen? Bemerkungen zu einem Aufsatz von B. Steinseifer", *ZNW* 69 (1973) 209-221.
- LOSADA, D. A., "El episodio de Emaus, Lc 24,13-35", *RBibArg* 35 (1973) 3-13.
- LUEDEMANN, G., *Paulus, der Heidenapostel, I: Studien zur Chronologie*, Goettingen 1980.

- LUPIERI, E., "La morte di croce. Contributi per un'analisi di Fil 2,6-11", *RBibIt* 27 (1979) 271-311.
- LYONNET, S., "La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul", *Greg* 39 (1958) 295-318 (= *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 16-35).
- "Dieu 'n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré' (Rom 8,32)", em *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 255-259.
- "Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom 10,6-8", em *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 298-309.
- MCARTHUR, H. K., "On the Third Day", *NTS* 18 (1971/72) 81-86.
- MCGEEHEE, M., "A Less Theological Reading of John 20,17", *JBL* 105 (1986) 299-302.
- MCKENZIE, R. A., *The First Day of the Week. The Mystery and Message of the Empty Tomb of Jesus*, New York 1985.
- MACHOLZ, C., "Das 'Passivum divinum', seine Anfaenge im Alten Testament und der 'Hofstil'", *ZNW* 81 (1990) 247-253.
- MAGNESS, J. L., *Sense and Absence*, Atlanta 1986.
- MAHONEY, R., *Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20, 1-10*, Bern-Frankfurt a.M. 1974.
- MALINA, B. J., "The Literary Structure and Form of Matt. 28,16-20", *NTS* 17 (1970/71) 87-103.
- MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù nel vangelo di Marco*, Roma 1981.
- MANNIS, F., "Une formule de foi judéo-chrétienne: Romains 1,3-4. Essais sur le judéo-christianisme", *Studium Bibl. Francic. Analecta* 12 (1977) 43-51.
- "L'hymne judeo-chrétien de 1 Tim 3,16", *ED* 32 (1979) 323-339.
- "Col. 1,15-20: Midrash chrétien de Gen. 1,1", *RScRel* 53 (1979) 100-110.
- MARCHESELLI CASALE, C., "Der christologische Hymnus: Kol 1,15-20 im Dienste der Versoehnung und des Friedens", *Teresianum* 40 (1989) 3-21.
- MARGERIE, B. de, "Le troisième jour, selon les Écritures, il est ressuscité. Importance théologique d'une recherche exégétique", *RScRel* 60 (1986) 158-188.
- MARQUEZ, M., "El Espíritu Santo, principio de la nueva creación, en función de la misión apostólica en Jn 20,21-22", em *Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo y Nuevo Testamento. XXVI Semana Bíblica Española*, II, Madrid 1969, 121-148.
- MARSHALL, I. H., "The Resurrection in the Acts of the Apostles", em W. W. Gasque — R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce*, Exeter 1970, 92-107.
- *The Gospel of Luke*, Exeter 1978.
- MARTIN-ACHARD, R., *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1956.
- "Résurrection dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme", em *DBS* 10 (1985) 437-487.
- *La mort en face selon la Bible hébraïque*, Genève 1988.
- MARTINI, C.-M., *Il problema storico della resurrezione negli studi recenti*, Rome 1959.
- "L'apparizione agli apostoli in Lc 24,36-43 nel complesso dell'opera lucana", em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 230-245 (= *La parola di Dio alle origini della Chiesa*, Roma 1980, 259-271).
- MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Goettingen 1956.

- *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Guetersloh 1964.
- *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Guetersloh 1968.
- MEIER, J. P., “Two Disputed Questions in Matt 28,16-20”, *JBL* 96 (1977) 407-424.
- “Nations or Gentiles in Matthew 28,19?”, *CBQ* 39 (1977) 94-102.
- *Matthew*, Dublin 1980.
- “Structure and Theology in Heb 1,1-14”, *Bib* 66 (1985) 168-189.
- MERKLEIN, H., “Die Auferweckung Jesu und die Anfaenge der Christologie (Messias, bzw. Sohn Gottes und Menschensohn)”, *ZNW* 72 (1981) 1-26.
- MERTON, T., *Le signe de Jonas*, Paris 1955.
- METZGER, W., *Der Christushymnus 1. Timotheus 3,16. Fragment einer Homologie der paulinischen Gemeinden*, Stuttgart 1979.
- MEYNET, R., “Comment établir un chiasme? A propos des pèlerins d’Emmaüs”, *NRT* 100 (1978) 233-249.
- MICHAELIS, W., *Die Erscheinungen des Auferstandenen*, Basel 1944.
- MICHEL, O., “Der Abschluss des Matthauevangeliums”, *EvT* 10 (1951/52) 16-26.
- MINDE, H.-J. van der, *Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion in Roemerbrief*, Muenchen-Paderborn-Wien 1976.
- MOLLAT, D., “Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile”, *EtEv = TU* 73, Berlin 1959, 321-328.
- “La foi pascale selon le chapitre 20 de l’évangile de saint Jean (Essai de théologie biblique)”, em Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 316-339.
- “L’apparition du Ressuscité et le don de l’Esprit (Jn 20,19-23)”, em M. Coune e outros (ed.), *La Bonne Nouvelle de la Résurrection*, Paris 1981, 83-97.
- MOULON BEERNAERT, P., “Structure littéraire et lecture théologique de Marc 14,17-52”, em M. Sabbe (ed.), *L’Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, Leuven-Gembloux 1974, 365-409.
- MUDDIMAN, J., “A Note on Reading Luke 24,12”, *ETL* 48 (1972) 542-548.
- MUELLER, U. B., “Die Christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklaerungsgeschichte”, *ZNW* 64 (1973) 159-193.
- “Der Christushymnus Phil 2:6-11”, *ZNW* 79 (1988) 17-44.
- MUNCK, J., “1 Thess. 1,9-10 and the Missionary Preaching of Paul. Textual Exegesis and Hermeneutic Reflexions”, *NTS* 9 (1962/63) 95-110.
- MURPHY-O’CONNOR, J., “Christological Anthropology in Phil 2,6-11”, *RB* 83 (1976) 25-50.
- “Redactional Angels in 1 Tim 3,16”, *RB* 91 (1984) 178-187.
- “Faith and Resurrection in 2 Cor 4,13-14”, *RB* 95 (1988) 544-550.
- MUSSNER, F., *Die Auferstehung Jesu*, Muenchen 1969.
- “Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1 Kor, 15,3-5”, em *Die Kirche des Anfangs, Fst. H. Schuermann*, Freiburg i.B. 1978, 405-415.
- NAUCK, W., “Die Bedeutung des leeren Grabes fuer den Glauben auf den Auferstandenen”, *ZNW* 47 (1956) 243-267.
- NEIRYNCK, F., “Les femmes au tombeau: Étude de la rédaction matthéenne (Matt. 28, 1-10)”, *NTS* 15 (1968/69) 168-190.
- “The Uncorrected Historic Present in Luk 24,12”, *ETL* 48 (1972) 548-553.
- “*Parakypsas blepei* (Lc 24,12 et Jn 20,5)”, *ETL* 53 (1977) 113-152.

- “‘Anateilantos tou heliou’ (Mc 16,2)”, *ETL* 54 (1978) 70-103.
- “‘Apèlthen pros heauton’ (Lc 24,12 et Jn 20,10)”, *ETL* 54 (1978) 104-118.
- “‘La fuite du jeune homme en Mc 14,51-52’”, *ETL* 55 (1979) 43-66.
- *Jean et les synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-É. Boismard*, Leuven 1979.
- “‘Marc 16,1-8. Tradition et rédaction’”, *ETL* 56 (1980) 56-88.
- “‘Tradition and Redaction in John 20, 1-18’”, *EtEv* 7 = *TU* 126 (1982) 359-363.
- “‘Les expressions doubles chez Marc et le problème synoptique’”, *ETL* 59 (1983) 303-330.
- “‘John and the Synoptics. The Empty Tomb Stories’”, *NTS* 30 (1984) 161-187.
- “‘Lc 24,36-43: un récit lucanien’ em *À cause de l'Évangile, Mél. offerts à D. Jacques Dupont*, Paris 1985, 655-680.
- “‘John 21’”, *NTS* 36 (1990) 321-336.
- NEPPER-CHRISTENSEN, P., “‘Das verborgene Herrnwort. Eine Untersuchung ueber I Thess. 4,13-18’”, *ST* 19 (1965) 136-154.
- NEUFELD, V. H., *The Earliest Christian Confessions*, Leyden 1963.
- NICKELSBURG, G. W. E. (Jr.), *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge-London 1972.
- NIEMANN, F.-J., “‘Die Erzaehlung vom leeren Grab bei Markus’”, *ZKT* 101 (1979) 188-199.
- NORDEN, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religioeser Rede* (1913), Darmstadt 1956.
- OBERLINNER, L., “‘Die Verkuendigung der Auferweckung Jesu im geoeffneten und leeren Grab. Zu einem vernachlaessigten Aspekt in der Diskussion um das Grab Jesu’”, *ZNW* 73 (1982) 159-182.
- O'COLLINS, G., *The Resurrection of Jesus Christ*, Pensylvania 1973.
- “‘The Fearful Silence of Three Women (Mark 16,8c)’”, *Greg* 69 (1988) 489-503.
- “‘Did Jesus Eat the Fish (Luke 24,42-43)?’”, *Greg* 69 (1988) 65-76.
- OSBORNE, G. R., *The Resurrection Narratives. A Redactional Study*, Grand Rapids MI 1984.
- O'TOOLE, R. F., “‘Luke's Understanding of Jesus Resurrection-Ascension-Exaltation’”, *BibTB* 9 (1979) 106-114.
- “‘Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts’”, *Bib* 62 (1981) 471-498.
- OWEN, O. T., “‘One Hundred and Fifty Three Fishes’”, *ExposTimes* 100 (1988) 52-54.
- PASTOR-RAMOS, F., “‘‘Murió por nuestros pecados’ (1 Cor 15,3; Gal 1,4); observaciones sobre el origen de esta formula em Is 53’”, *EstEcl* 61 (1986) 386-393.
- PAULSEN, H., “‘Mk XVI 1-8’”, *NT* 22 (1980) 138-175.
- PELLETIER, A., “‘Les apparitions du ressuscité en termes de la Septante’”, *Bib* 51 (1970) 76-79.
- PERKINS, P., *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, London 1984.
- PERRET, J., *Ressuscité? Approche historique*, Paris 1984.
- PERRIN, N., “‘The Use of (*para*) *didonai* in Connection with Passion of Jesus in the New Testament’ em E. Lohse (ed.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Fst. J. Jeremias*, Goettingen 1970, 204-212.
- *The Resurrection According to Matthew, Mark and Luke*. Philadelphia 1977.

- PERROT, C. "La descente aux enfers et la prédication aux morts", em C. Perrot (ed.), *Études sur la première lettre de Pierre*, Paris 1980, 231-246.
- "Emmaüs en la rencontre du Seigneur (Lc 24,13-35)", em M. Benzerath e outros (ed.), *La Pâque du Christ, mystère de salut. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell*, Paris 1982, 159-162.
- PESCH, R. "Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion", *TQ* 153 (1973) 201-228.270-283.
- "Der Schluss der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums: Mk 15,42-16,8", em M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc*, Louvain-Gembloux 1974, 435-470.
- "Le tombeau vide", *Communio* (F) 7 (1982) 37-49.
- *Das Markusevangelium*, II, Freiburg-Basel-Wien 1982, 519-543.
- *Die Apostelgeschichte I-II*, Neukirchen 1986.
- PETERSEN, N. R., "When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative", *Interpr* 34 (1980) 151-166.
- PIKAZA, X., "Constituido Hijo de Dios en la resurrección (Rom 1,3-4)" *CuBi* 32 (1975) 197-206.
- PITTA, A., "Ichthys ed opsarion in Gv 21,1-14: semplice variazione lessicale o differenza con valore simbolico?", *Bib* 71 (1990) 348-363.
- PLEIN, I., "Zu E. Guettgemanns, Christos in 1 Kor 15,3b...", *EvT* 29 (1969) 222-223 = *Studia linguistica neotestamentica*, Muenchen 1971, 1-24.
- PLEVNIK, J., "'The Eleven and Those with Them' According to Luke", *CBQ* 40 (1978) 205-211.
- "The Origin of Easter Faith according to Luke", *Bib* 61 (1980) 492-508.
- "The Eyewitnesses of the Risen Jesus in Luke 24", *CBQ* 49 (1987) 90-103.
- POLLARD, T. E., "Colossians 1, 12-20: A Reconsideration", *NTS* 27 (1981) 572-575.
- POPKES, W., *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im Neuen Testament*, Zuerich 1967.
- POTTERIE, I. de la, "Genèse de la foi pascale d'après Jn 20", *NTS* 30 (1984) 26-49.
- QUESADA GARCIA, F., "Las apariciones y la Ascensión en la economía salvífica", *Burg* 26 (1985) 351-377.
- RADERMAKERS, J., *Au fil de l'Évangile de Matthieu*, Bruxelles 1972.
- REBIC, A., "Foi en la résurrection dans l'Ancien Testament", *Communio* (F) 15 (1990) 14-25.
- REICKE, B., "The Risen Lord and His Church. The Theology of Acts", *Interpr* 13 (1959) 157-169.
- REIST, J., "The Old Testament Basis for the Resurrection Faith", *EvQ* 43 (1971) 6-24.
- RENGSTORF, K.-H., *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Botschaft*, Witten Ruhr 1967.
- RESE, M., *Alltestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Guetersloh 1969.
- "Formeln und Lieder im N.T. Einige notwendige Anmerkungen", *VF* 15 (1970) 75-95.
- "Einige Ueberlegungen zu Lk XIII, 31-33", em J. Dupont e outros (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven-Gembloux 1975, 201-225.
- "Die Aussagen ueber Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte – Aelteste kerygma oder lukanische Theologoumena?", *NTS* 30 (1984) 335-353.

- RICHTER, H.-F., *Auferstehung und Wirklichkeit. Eine exegetische, hermeneutische und ontologische Untersuchung zu I Korinther 15,1-11*, Berlin-Augsburg 1969.
- RIGAUX, B., *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973.
- RITT, H., "Die Frauen und die Osterbotschaft. Synopse der Grabesgeschichten (Mc 16, 1-8; Mt 27,62-28,15; Lk 24,1-12; Joh 20,1-18)", em G. Dautzenberg-H. Merklein-K. Mueller (ed.), *Die Frau in Urchristentum*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 117-133.
- ROBINSON, B. P., "The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts", *NTS* 30 (1984) 481-497.
- ROBINSON, J. A. T., *The Body. A Study in Pauline Theology*, London 1953.
- ROCHAIS, G., *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, Cambridge 1981.
- RODRIGUEZ CARMONA, A., *Targum y Resurrección. Estudio de los textos del Targum Palestinense sobre la Resurrección*, Granada 1978.
- "El vocabulario neotestamentario de Resurrección a la luz del Targum y literatura intertestamentaria", *EstBib* 38 (1979/80) 97-113.
- "Origen de las formulas neotestamentarias de resurrección con *anistanai* e *egeirein*", *EstEcl* 55 (1980) 27-58.
- ROLOFF, J., *Der erste Brief an Timotheus*, Neukirchen 1988.
- ROMANIUK, K., *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, Roma 1961.
- "L'origine des formules pauliniennes 'Le Christ s'est livré pour nous', 'Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous'", *NT* 5 (1962) 55-76.
- "Résurrection existentielle ou l'eschatologique en 2 Cor 4,13-14?", *BZ* 34 (1990) 248-252.
- ROUSSEAU, F., "Un phénomène particulier d'inclusions dans Luc 24,13-35", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 18 (1989) 67-79.
- RUBINKIEWICZ, R., "Ps LXVIII 19 (= Eph IV 8). Another Textual Tradition or Targum?", *NT* 17 (1975) 219-224.
- RUGGIERI, G., *Il figlio di Dio davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom 1,3-4*, Roma 1968.
- SABUGAL, S., "El vocabulario anastasiológico del Nuevo Testamento (Polisemia semántica y teológica)", *RAG* 30 (1989) 385-401.
- SANDERS, J. T., *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background*, Cambridge 1971.
- SARACINO, F., "Resurrezione in Ben Sira?", *Henoch* 4 (1982) 185-203.
- SAYÉS, J.A., "La resurrección de Jesus y la historia. Problemática actual", *Burg* 24 (1983) 9-93.
- SAWYER, J. F. A., "Hebrew Words for the Resurrection of the Dead", *VT* 23 (1973) 218-234.
- SCHADE, H.-H., *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*, Goettingen 1981.
- SCHARLEMANN, M. H., "'He Descended into Hell'. An Interpretation of 1 Peter 3: 18-20", *ConcJour* 15 (1989) 311-322.
- SCHENK, W., *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Guetersloh 1974.

- SCHENKE, L., *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection*, Paris 1970.
- SCHIEBER, H., "Konzentrik im Matthausschluss: Ein Form- und Gattung kritischer Versuch zu Mt 28,16-20", *Kairos* 19 (1977) 286-370.
- SCHILLE, G., *Fruehchristliche Hymnen*, Berlin 1965.
- SCHLIER, H., *Ueber die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968.
- "Die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi nach dem Apostel Paulus", em *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg-Basel-Wien 1971, 136-150.
- "Zu Roem 1,3f", em H. Baltensweiler – B. Reicke (ed.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Fst. O. Cullmann*, Zuerich-Tuebingen 1972, 207-218.
- *Der Roemerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977.
- SCHMITHALS, W., "Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwoelf", *ZTK* 69 (1972) 379-411.
- SCHMITT, A., "Die Totenerweckung in 1 Koen XVII, 17-24. Eine form- und gattungskritische Untersuchung", *VT* 27 (1977) 455-474.
- SCHMITT, J., "Les formulations primitives du mystère pascal", *Bib* 54 (1973) 273-280.
- "Le 'Milieu' littéraire de la 'Tradition' citée dans 1 Cor 15,3b-5", em E. Dahnis (ed.), *Resurrexit*, Roma 1974, 169-184.
- "Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaulinienes", *RecSR* 69 (1981) 165-180.
- "Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse", *DBS* 10 (1982) 487-582.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium III*, Freiburg-Basel-Wien 1975.
- *Der Brief an die Epheser*, Neukirchen 1982.
- SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I-II*, Freiburg-Basel-Wien 1980.1982.
- SCHNELLBAECHER, E. L., "Das Raetzel des *neaniskos* bei Markus", *ZNW* 73 (1982) 127-135.
- SCHNIDER, F. – STENGER, W., "Beobachtungen zur Struktur der Emmaus-perikope", *BZ* 16 (1972) 94-114.
- SCHUBERT, K., "Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis frueh-rabbinischen Zeit", *BZ* 6 (1962) 177-214.
- "The Structure and Significance of Luke 24", em W. Eltester (ed.), *Neutestamentliche Studien fuer R. Bultmann*, Berlin 1954, 165-186.
- SCHULZ, S., "Maranatha und Kyrios Jesus", *ZNW* 53 (1962) 125-144.
- SCHWANTES, H., *Schoepfung und Endzeit. Ein Beitrag zum Verstaendnis der Auferweckung bei Paulus*, Stuttgart 1963.
- SCHWEIZER, E., *Erniedrigung und Erhoehung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zuerich 1962.
- "Roem 1,3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus", em *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zuerich-Stuttgart 1963, 180-189.
- "Two New Testament Creeds Compared. 1 Corinthians 15,3-5 and 1 Timothy 3,16", em *Neotestamentica. German and English Essays 1951-1963*, Zuerich--Stuttgart 1963, 122-135.
- "Zur neueren Forschung am Kolosserbrief", *Theologische Berichte* 5 (1976) 163-191.

- *Der Brief an die Kolosser*, Neukirchen 1980.
- “Paul’s Christology and Gnosticism”, em M. D. Hooker – S. G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism*, London 1982, 115-123.
- “Die Christologie von Phil 2,6-11 und Q”, *TZBas* 41 (1985) 258-263.
- SCROGGS, R. and GROFF, K. I., “Baptism in Mark. Dying and Rising with Christ”, *JBL* 92 (1973) 531-542.
- SEEBERG, A., *Der Katechismus der Urchristenheit. Mit einer Einfuehrung von F. Hahn*, Muenchen 1966 (= Leipzig 1903).
- SEIDENSTICKER, P., “Das antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3-7 im Lichte seiner Traditions-geschichte”, *TGl* 57 (1967) 286-323.
- *Die Auferstehung in der Botschaft der Evangelien*, Stuttgart 1968.
- SIBER, P., *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zuerich 1971.
- SISTI, A., “La risurrezione di Cristo nella catechesi apostolica (1 Cor 15,1-11)”, *ED* 28 (1975) 187-203.
- SMITH, G. V., “Paul’s Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8”, *JETS* 18 (1975) 181-189.
- SPOERLEIN, B., *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu I Kor 15*, Regensburg 1971.
- SPREAFICO, A., “*Theos/Anthrōpos*: Filippesi 2,6-11”, *RBibIt* 28 (1980) 407-415.
- STANDAERT, B., *L’évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Bruges 1978.
- STANLEY, D. M., *Christ’s Resurrection in Pauline Soteriology*, Roma 1961.
- STEENBURG, D., “The Case Against the Synonymity of *Morphè* and *Eikōn*”, *JSNT* 34 (1988) 77-86.
- STEGEMANN, E., *Das Markusevangelium als Ruf in die Nachfolge*, Heidelberg 1974.
- STEIN, R. H., “A Short Note on Marc XIV.28 and XVI.7”, *NTS* 20 (1973/74) 445-452.
- STEINSEIFER, B., “Der Ort der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur Frage alter Galilaeischer Ostertraditionen”, *ZNW* 62 (1971) 232-265.
- STEMBERGER, G., *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palaestianischen Judentum im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. bis 100 n. Chr.)*, Roma 1972.
- “Das Problem der Auferstehung im Alten Testament”, *Kairos* 14 (1972) 273-290.
- “Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur”, *Kairos* 15 (1973) 238-266.
- STEMPVOORT, P. A. van, “The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts”, *NTS* 5 (1958-59) 30-42.
- STENGER, W., “Der Christushymnus in 1 Tim 3,16”, *TrierTZ* 78 (1969) 133-148.
- STUHLMACHER, P., “Theologische Probleme des Roemerbriefpraeskripts”, *EvT* 27 (1967) 374-389.
- *Das paulinische Evangelium, I: Vorgeschichte*, Goettingen 1968.
- TANNEHILL, R. C., *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, Berlin 1967.
- THEOBALD, M., “‘Dem Juden zuerst und auch dem Heiden’. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Roem 1,3f”, em P. G. Mueller – W. Stenger (ed.), *Kontinuitaet und Einheit. Fuer F. Mussner*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 376-392.
- TRAETS, C., *Voir Jésus et le Père en lui selon l’évangile de saint Jean*, Roma 1967.
- TRILLING, W., *Das wahre Israel*. Muenchen 1964.

- *Die Auferstehung Jesu: Christus Verkuendigung in den synoptischen Evangelien.* Muenchen 1969.
- “‘De toutes les nations faites des disciples’ (Mt 28,16-29)”, em M. Coune e outros (ed.), *La Bonne Nouvelle de la Résurrection*, Paris 1981, 124-137.
- TROMPF, G. W., “The First Resurrection Appearance and the Ending of Mark’s Gospel”, *NTS* 18 (1971/72) 308-330.
- VAN CANGH, J.-M., “La Galilée dans l’Évangile de Marc: un lieu théologique?”, *RB* 79 (1972) 59-75.
- “‘Mort pour nos péchés selon les Écritures’ (1 Cor 15,3b). Une référence à Isaïe 53?”, *RTL* 1 (1970) 191-199.
- VAN DER HORST, P. W., “Can a Book End with gar? A Note on Marc XVI,8”, *JTS* 23 (1972) 121-124.
- VAN EIJK, A. H. C., “Resurrection-Language: Its Various Meanings in Early Christian Literature”, *StPatr* 12 (1975) 271-276.
- VANHOYE, A., *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2*, Paris 1969.
- “La fuite du jeune homme nu (Mc 14,51-52)”, *Bib* 52 (1971) 401-406.
- *La structure littéraire de l’épître aux Hébreux*, Bruges-Paris 1976.
- VIDAL, S., “Flp 2,6-11: su lugar teológico”, em *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a Mons. Dr. Lorenzo Turrado*, Salamanca 1981, 149-161.
- *La Resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*, Salamanca 1982.
- VIELHAUER, P., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Vaeter*, Berlin-New York 1975.
- VOEGTLE, A. — PESCH, R., *Wie kam es zum Osterglauben?* Duesseldorf 1975.
- VON CAMPENHAUSEN, H., *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab. Tradition und Leben*, Heidelberg 1952.1966; Tuebingen 1960.
- “Tod und Auferstehung als ‘historische Fakten’”, em H. Hollersbach — H. Staudinger (ed.), *Moderne Exegese und historische Wissenschaft*, Trier 1972, 94-103.
- WALTER, N., “Eine vormatthaeische Schilderung der Auferstehung Jesu”, *NTS* 19 (1972/73) 415-429.
- WANAMAKER, C. A., “Philippians 2.6-12: Son of God or Adamic Christology?”, *NTS* 33 (1987) 179-193.
- WANKE, J., *Die Emmauserzaehlung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13-35*, Leipzig 1973.
- “‘Wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten’. Zur Auslegung der Emmauserzaehlung Lk 24,13-35”, *BZ* 18 (1974) 180-192.
- WEEDEN, J. T., *Mark-Traditions in Conflict*, Philadelphia 1971.
- WEISMANN, F. J., “Kerigma y eucaristia en Lucas 24,13-35”, *Strom* 43 (1987) 309-329.
- WENGST, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Guetersloh 1973.
- WILCKENS, U., *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklart*, Stuttgart-Berlin 1970.
- “Der Ursprung der Ueberlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor 15,1-11”, em W. Joest — W. Pannenberg (ed.), *Dogma und Denkstrukturen. Fst. E. Schlink*. Goettingen 1963, 56-95.

- *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Neukirchen/Vluyn 1974 .
- *Der Brief an die Roemer I-III*, Neukirchen 1978-1982.
- WILSON, S. G., "The Ascension: A Critique and an Interpretation", *ZNW* 59 (1968) 269-281.
- WOJCIECHOWSKI, M., "Le don de l'Esprit Saint dans Jean 20.22 selon Tg. Gn. 2.7", *NTS* 33 (1987) 289-292.
- WOLTER, M., "Der Apostel und seine Gemeinden als Teilhaber am Leidensgeschick Jesu Christi: Beobachtungen zur paulinischen Leidenstheologie", *NTZ* 36 (1990) 535-557.
- WRIGHT, N. T., "Harpagmos and the Meaning of Philippians 2,5-11", *JTS* 37 (1986) 321-352.
- "Poetry and Theology in Colossians 1.15-20", *NTS* 36 (1990) 444-468.
- ZERWICK, M., *Graecitas biblica*, Romae (1966).
- ZIMMERMANN, H., *Jesus Christus. Geschichte und Verkuendigung*, Stuttgart 1973.
- ZUMSTEIN, J., "Matthieu 28,16-20", *RTPhil* 22 (1972) 14-33.

SIGLAS E ABREVIATURAS

| | |
|-----------------|---|
| <i>AmER</i> | – American Ecclesiastical Review |
| <i>AnglTR</i> | – Anglican Theological Review |
| <i>AssSeign</i> | – Assemblées du Seigneur |
| <i>Bib</i> | – Biblica |
| <i>BibOr</i> | – Biblica e Oriente |
| <i>BibTB</i> | – Biblical Theology Bulletin |
| <i>Bijdr</i> | – Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie |
| <i>Biki</i> | – Bibel und Kirche |
| <i>BiLeb</i> | – Bibel und Leben |
| <i>BiViChr</i> | – Bible et Vie Chrétienne |
| <i>Burg</i> | – Burgense |
| <i>BZ</i> | – Biblische Zeitschrift |
| <i>CBQ</i> | – Catholic Biblical Quarterly |
| <i>Colloq</i> | – Colloquium. The Australian and New Zealand Theological Review |
| <i>Conc</i> | – Concilium |
| <i>CuBi</i> | – Cultura Bíblica |
| <i>DBS</i> | – Dictionnaire de la Bible. Supplément |
| <i>ED</i> | – Euntes Docete |
| <i>EsprVie</i> | – Esprit et Vie |
| <i>EstBib</i> | – Estudios Bíblicos |
| <i>ETL</i> | – Ephemerides Theologicae Lovanienses |
| <i>ETR</i> | – Études Théologiques et Religieuses |
| <i>EvQ</i> | – The Evangelical Quarterly |
| <i>EvT</i> | – Evangelische Theologie |
| <i>ExpTim</i> | – The Expository Times |
| <i>FreibZ</i> | – Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie |
| <i>GeistLeb</i> | – Geist und Leben |
| <i>Getuig</i> | – Getuigensis |
| <i>Greg</i> | – Gregorianum |
| <i>HarvTR</i> | – The Harvard Theological Review |
| <i>HumTeol</i> | – Humanistica e Teologia |
| <i>IndThSt</i> | – Indian Theological Studies |

| | |
|-------------------|---|
| <i>Interpr</i> | – Interpretation |
| <i>JBL</i> | – Journal of Biblical Literature |
| <i>JETS</i> | – Journal of the Evangelical Theological Society |
| <i>JSNNT</i> | – Journal for the Study of the New Testament |
| <i>JTS</i> | – The Journal of Theological Studies |
| <i>LumVie</i> | – Lumière et Vie |
| <i>LuthMonh</i> | – Lutherische Monatshefte |
| <i>MSR</i> | – Mélanges de Science Religieuse |
| <i>Neotest</i> | – Neotestamentica |
| <i>NRT</i> | – Nouvelle Revue Théologique |
| <i>NT</i> | – Novum Testamentum |
| <i>NTS</i> | – New Testament Studies |
| <i>NT.S</i> | – Supplements to Novum Testamentum |
| <i>OhioJRelSt</i> | – Ohio Journal of Religious Studies |
| <i>RAG</i> | – Revista Agustiniana |
| <i>RB</i> | – Revue Biblique |
| <i>RBiArg</i> | – Revista Biblica |
| <i>RBiblt</i> | – Rivista Biblica |
| <i>RExp</i> | – Review and Expositor |
| <i>RechBib</i> | – Recherches Bibliques |
| <i>RecSR</i> | – Recherches de Science Religieuse |
| <i>REG</i> | – Revue des Études Grecques |
| <i>RHPhilRel</i> | – Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse |
| <i>RQum</i> | – Revue de Qumrân |
| <i>RSLR</i> | – Revista di Storia e Letteratura Religiosa |
| <i>RScPhilT</i> | – Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques |
| <i>RScRel</i> | – Revue des Sciences Religieuses |
| <i>RThom</i> | – Revue Thomiste |
| <i>RTL</i> | – Révue Théologique de Louvain |
| <i>RTPhil</i> | – Revue de Théologie et de Philosophie |
| <i>RTR</i> | – Reformed Theological Review |
| <i>SBFA</i> | – Studii Biblic. Franciscanii Analecta |
| <i>ScotJT</i> | – Scottish Journal of Theology |
| <i>ScrTh</i> | – Scripta Theologica |
| <i>ScuolC</i> | – La Scuola Cattolica |
| <i>Sem</i> | – Semitica |
| <i>ST</i> | – Studia Theologica |
| <i>StEv</i> | – Studia Evangelica |
| <i>StMiss</i> | – Studia Missionalia |
| <i>StPatr</i> | – Studia Patristica |
| <i>TBNT</i> | – Theologisches Begriffslexikon fuer das Neue Testament |
| <i>TBraga</i> | – Theologica |
| <i>TExH</i> | – Theologische Existenz heute |
| <i>TGI</i> | – Theologie und Glaube |
| <i>Theol</i> | – Theology |
| <i>TLZ</i> | – Theologische Literaturzeitung |

| | |
|-----------------|---|
| <i>TPQ</i> | – Theologisch-praktische Quartalschrift |
| <i>TQ</i> | – Theologische Quartalschrift |
| <i>TrierTZ</i> | – Trierer Theologische Zeitschrift |
| <i>TU</i> | – Text und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur |
| <i>TWNT</i> | – Theologisches Woerterbuch zum N. T. |
| <i>TyndB</i> | – Tyndale Bulletin |
| <i>TZBas</i> | – Theologische Zeitschrift |
| <i>VD</i> | – Verbum Domini |
| <i>VF</i> | – Verkuendigung und Forschung |
| <i>VieSpir</i> | – Vie Spirituelle |
| <i>VT</i> | – Vetus Testamentum |
| <i>WoDie</i> | – Wort und Dienst |
| <i>WThJ</i> | – Westminster Theological Journal |
| <i>ZAW</i> | – Zeitschrift fuer die Alttestamentliche Wissenschaft |
| <i>ZEvEthik</i> | – Zeitschrift fuer Evangelische Ethik |
| <i>ZKT</i> | – Zeitschrift fuer Katholische Theologie |
| <i>ZNW</i> | – Zeitschrift fuer das Neutestamentliche Wissenschaft |
| <i>ZTK</i> | – Zeitschrift fuer Theologie und Kirche |