

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM TEOLOGIA – PPGT**

**MARCOS ALEXANDRE BÜCKMANN HOLDORF**

**O MILAGRE DA CURA DA SOGRA DE PEDRO: UM MODELO DE AÇÃO  
PASTORAL DE VISITAÇÃO**

**CURITIBA  
2018**

**MARCOS ALEXANDRE BÜCKMANN HOLDORF**

**O MILAGRE DA CURA DA SOGRA DE PEDRO: UM MODELO DE AÇÃO  
PASTORAL DE VISITAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Teologia – PPGT, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

**Orientador:** Prof. Dr. Vicente Artuso

**CURITIBA  
2018**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Giovanna Carolina Massaneiro dos Santos – CRB 9/1911

H727m Holdorf, Marcos Alexandre Buckmann  
2018 O milagre da cura da sogra de Pedro: um modelo de ação pastoral de  
visitação / Marcos Alexandre Buckmann Holdorf ; orientador: Vicente Artuso. –  
2018.  
84 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2018

Bibliografia: f. 79-84

1. Teologia. 2. Teologia Pastoral - Igreja Católica. 3. Bíblia - N.T. - Marcos.  
4. Milagres. 5. Cura pela fé. 6. Missão da Igreja. I. Artuso, Vicente. II. Pontifícia  
Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia.  
III. Título

CDD 22. ed. – 230

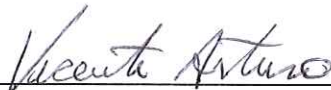
ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 160  
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE  
MARCOS ALEXANDRE BÜCKMANN HOLDORF

Aos trinta e um dias do mês de agosto de dois mil e dezoito, às quatorze horas reuniu-se na sala defesa - Segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores Vicente Artuso, Luiz José Dietrich e Marivete Zaroni Kunz, para examinar a dissertação do candidato Marcos Alexandre Buckmann Holdorf, ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Mestrado, no segundo semestre de dois mil e dezesseis. Linha de pesquisa: Exegese e Teologia Bíblica. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: "O MILAGRE DA CURA DA SOGRA DE PEDRO: UM MODELO DE AÇÃO PASTORAL DE VISITAÇÃO". O Candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, o candidato foi Aprovado pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 16,15 h \_\_\_\_ min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Observações: Fazer as correções da linguagem  
correções e reestruturações da linguagem.  
Rever as citações bíblicas.

A avaliadora Profa. Dra. Marivete Zaroni Kunz teve participação na banca de defesa de dissertação por videoconferência e está de acordo com os termos acima descritos.

Prof. Dr. Vicente Artuso  
Presidente/Orientador



Prof. Dr. Luiz José Dietrich  
Convidado Interno



Profa. Dra. Marivete Zaroni Kunz - participação por videoconferência - parecer anexo a esta ata - Convidada Externa

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia - *Stricto Sensu*  
PPGT - PUCPR



## **DEDICATÓRIA**

Aos meus pais, com carinho,  
amor e gratidão, cujas palavras  
não podem expressar...

...mas, mesmo assim, Muito  
Obrigado!

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus pelo dom da vida, pela graça da sua obra em Cristo de tornar-me seu filho, e pelo caminho que me trouxe até aqui.

Aos meus pais pelo apoio e incentivo neste projeto.

Aos professores pela valiosa ajuda e dedicação e por compartilharem comigo os seus profundos conhecimentos.

Ao Prof. Vicente Artuso por me conduzir na estrada do conhecimento que nunca termina.

Καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς  
συναγωγῆς ἐξελθόντες  
ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν  
Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ  
Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου  
(Μκ 1.29).

## RESUMO

O trabalho analisa o relato de milagre narrado em Marcos 1.29-31 como modelo da Pastoral da Visitação. O contexto de Marcos mostra que Jesus saiu da sinagoga e entrou na casa de Pedro, a sogra deste estava enferma e falaram dela para Jesus, então Jesus a tomou pela mão e a febre a deixou. Curada que foi, a mulher pôs-se a servir Jesus e os que com ele estavam. O texto mostra um movimento em que Jesus deixa a sinagoga e entra em uma casa. O texto enfatiza que a casa se tornou importante aspecto no ministério de Jesus, pois seguindo a narrativa de Marcos, é informado que uma multidão se ajuntou junto à porta, na casa, onde Jesus fez vários milagres. A importância de se sair dos templos e ir ao encontro do povo que sofre nas casas, que está doente e acamado, enfim, em miséria. A atividade de Jesus mostra que seus seguidores têm direito à cura e salvação de todas as forças que colocam a vida em risco. Mas esta salvação alcança o necessitado na sua casa, não nos templos. Sair dos templos e ir ao encontro do povo nas casas se faz a missão da Igreja, uma igreja em saída. O método histórico-crítico fornece a base para a análise do texto, mas também toma-se em um segundo momento, como ferramenta auxiliar, a análise do discurso, para a aproximação eclesial na narrativa do milagre como exemplo de uma Igreja em saída. Ou seja, o método histórico-crítico fornece a base da exegese e a análise do discurso fornece a interpretação eclesial para a contemporização do relato. O trabalho está dividido em três capítulos. O Primeiro Capítulo faz uma análise da redação do Evangelho de Marcos, reconhecendo-o como literatura, mostrando a sua primazia sobre os evangelhos sinóticos, tratando também das questões de autoria, data e destinatários. O segundo Capítulo estuda a questão dos milagres desde a antiguidade até os dias atuais, analisando as palavras que no Novo Testamento são usadas para referir-se aos milagres, apresentando: os tipos de milagres narrados nos Evangelhos; uma visão do milagre desde a antiguidade até os dias atuais; uma breve síntese da pesquisa histórica sobre os milagres; relatos de milagres extrabíblicos; a relação milagre e fé e relatos de milagres no Livro de Atos. O Terceiro Capítulo analisa a redação do milagre em Marcos 1.29-31 fornecendo uma tradução própria, analisa-se a delimitação da perícopes, é feita uma comparação sinótica com os relatos de Mateus e Lucas, é analisada a teologia de Marcos e a estrutura do relato de milagre. O estudo então adota a análise do discurso para a atualização do texto como exemplo de uma igreja em saída, de uma igreja em permanente missão. A relevância do estudo está no modelo fornecido pelo texto de um ministério que não está restrito às paredes da igreja – da sinagoga, no caso do Novo Testamento –, mas que vai ao encontro dos necessitados, dos pobres, dos enfermos, dos que sofrem, em seu meio ambiente e faz da casa o lugar da missão da Igreja.

**Palavras-chaves:** milagre, cura, doença, Jesus, igreja, missão, igreja em saída.



## ABSTRACT

The paper analyzes the miracle report narrated in Mark 1: 29-31 as a model of the Pastoral Care of Visitation. The context of Mark shows that Jesus left the synagogue and entered Peter's house, her mother-in-law was sick and they told her about Jesus, so Jesus took her by the hand and the fever left her. Cured as it was, the woman set out to serve Jesus and those with him. The text shows a movement in which Jesus leaves from the synagogue and enters to a house. The text emphasizes that the house became an important aspect in the ministry of Jesus, because according the narrative of Mark, it is reported that a crowd gathered at the door in the house, where Jesus performed several miracles. The importance of leaving from the temples and going to the people who suffer in the houses, who are sick and bedridden, in short, in misery. Jesus' activity shows that his followers are entitled to the healing and salvation of all life-threatening forces. But this salvation reaches the needy in his house, not only in the temples. Leaving from the temples and going to meet the people in the houses makes the mission of the Church, a church out of the way. The historical-critical method provides the basis for the analysis of the text, but it is also used another method as an auxiliary tool, discourse analysis, for the ecclesiastical approach in the narrative of the miracle as an example of an outgoing Church. That is, the historical-critical method provides the basis of exegesis and discourse analysis provides the ecclesiastical interpretation for the temporization of the story. The work is divided into three chapters. The First Chapter analyzes the writing of the Gospel of Mark, recognizing it as literature, showing its primacy over the synoptic Gospels, also dealing with questions of authorship, date, and recipients. The second chapter studies the question of miracles from antiquity to the present day, analyzing the words that in the New Testament are used to refer to miracles, presenting: the types of miracles narrated in the Gospels; a vision of the miracle from antiquity to the present day; a brief synthesis of historical research on miracles. The Third Chapter analyzes the writing of the miracle in Mark 1: 29-31 by providing a translation of its own, analyzing the delimitation of pericopes, a synoptic comparison with the accounts of Matthew and Luke, the analysis of Mark's theology and the structure of the account of miracle. The study then adopts discourse analysis for updating the text as an example of an outgoing church, of a church in permanent mission. The relevance of the study lies in the model provided by the text of a ministry that is not restricted to the walls of the church - of the synagogue in the New Testament case - but which meets the needy, the poor, the sick, the suffering, in its environment and makes the house the place of the mission of the Church.

**Keywords:** miracle, healing, illness, Jesus, church, mission, church out.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	QUESTÕES INTRODUTÓRIAS DE MARCOS COMO LITERATURA.....	12
2.1	Os evangelhos como literatura .....	12
2.2	A questão sinótica e a prioridade/ancestralidade de Marcos .....	16
2.3	Data .....	28
2.4	Local de escrita e destinatários .....	31
2.5	Autor .....	36
3	OS MILAGRES NO MEIO AMBIENTE DO NOVO TESTAMENTO E NA PESQUISA CRÍTICA ATUAL.....	38
3.1	Os vocábulos para referir-se a “milagre” no Novo Testamento.....	38
3.2	Tipos de milagres operados por Jesus nos evangelhos.....	42
3.3	Breve visão histórica da noção de milagre da antiguidade aos dias atuais. . .	44
3.4	Breve resenha histórica da abordagem crítica aos milagres.....	53
3.5	Os milagres de Jesus na atual pesquisa sobre o Jesus histórico.....	56
4	A CURA DA SOGRA DE PEDRO E A PASTORAL DA VISITAÇÃO.....	59
4.1	O texto e sua delimitação.....	59
4.2	Comparação sinótica dos relatos e a perspectiva particular dos evangelistas.....	62
4.3	A Crítica da Forma e a Crítica Histórica.....	68
4.4	Jesus e a igreja em movimento.....	71
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	77
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	79

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é uma pesquisa do texto de Marcos 1.29-31, em que é narrada a cura da sogra de Pedro. Este é um dos menores relatos de cura nos Evangelhos. Trata-se de um relato dos mais confiáveis do ponto de vista da crítica histórica, além de ser, sob o critério da crítica forma, um exemplar ideal de relato de milagre seguindo os critérios formais de relatos de milagres helênicos. Portanto, apesar da brevidade do relato, ele tem grande probabilidade de ser historicamente verídico e é formalmente exemplar.

Colhido como foi, do Evangelho de Marcos, que segundo a análise que se segue no trabalho e apoiado pela maioria esmagadora de peritos dos evangelhos sinóticos, foi o primeiro dos sinóticos a ser escrito, sendo utilizado por Mateus e Lucas na redação dos seus evangelhos, sendo portanto, o mais antigo evangelho conhecido hoje, e por causa disso mesmo, tendo as tradições mais primitivas, de onde os outros dois sinóticos tiraram parte das suas fontes. A escolha do Evangelho de Marcos deve-se à sua antiguidade/ancestralidade frente aos demais evangelhos. As tradições nele contidas, na maioria das vezes – mas não na sua totalidade – quando compartilhadas com Mateus e Lucas, são mais antigas. No caso da narrativa da cura da sogra de Pedro, uma tradição compartilhada entre os sinóticos, portanto uma tradição tríplice, Marcos representa a versão primitiva, de onde Mateus e Lucas tiraram suas versões e a partir da qual fizeram as suas modificações.

A escolha deste relato foi também motivada pelo movimento de Jesus que Marcos cria ao compor o seu relato. Mc 1.29-31 está inserido no que os peritos chamam de o “dia típico em Cafarnaum”, que começa com a sua chegada a Cafarnaum em 1.21, e termina com o amanhecer do novo dia em 1.35 – mas que já tivera seu início no dia anterior, quando à beira mar escolheu discípulos (1.16-20). Neste dia Jesus foi à sinagoga e ensinou com autoridade, inclusive curando um endemoninhado (1.21-28); saindo da sinagoga foi para a casa de Pedro, acompanhado do próprio Pedro e de André, seu irmão, além dos irmãos Tiago e João, todos chamados junto à praia, na cena que, segundo Marcos, antecedeu este dia (1.16-20), local da cura da sogra de Pedro (1.29-31); o dia termina com uma multidão que se ajuntou junto à casa de Pedro e com a cura de muitos (1.32-34). É muito provável que Marcos tenha ligado o “dia típico em Cafarnaum” à cena da escolha de discípulos junto à praia por causa da menção que ele faz dos quatro

escolhidos acompanhando Jesus até à casa de Pedro. Se isto é correto, este é um texto de muita ação: Jesus está em ação junto ao mar escolhendo discípulos (1.16-20); em ação entrando em Cafarnaum (1.21); em ação ensinando na sinagoga (1.21-27), que comporta provavelmente dois atos distintos, devido a possíveis duas conclusões dentro do mesmo relato: o primeiro ato contido em 1.21-22, em que Jesus ensina com autoridade e todos se admiram do seu ensino e autoridade, cuja primeira conclusão está em 1.22 e, o segundo ato contido em 1.23-27, em que Jesus expulsa o demônio e surge nova conclusão em 1.27, onde de novo os presentes se admiram do seu ensino e autoridade, mas agora Marcos assinala que é ensino *kainótico*, novo; em ação quando sai da sinagoga e vai para a casa de Pedro (1.29); em ação na casa de Pedro quando cura a mulher com febre – a sogra de Pedro (1.30-31); em ação ao cair da tarde quando uma multidão se concentra junto à casa e ele cura a muitos (1.32-34); em ação no dia seguinte, quando cedo já estava em oração (1.35). Ou seja, o texto está pulsando, é um texto com muita ação, extremamente dinâmico, com muito movimento.

É justamente esse movimento que chama a atenção no contexto, sendo também o elemento motivador para que Jesus se torne modelo de pastoral da visitação, para uma Igreja em saída e em missão, ou seja, modelo que um pastor em movimento que anda pela praia – portanto fora da sinagoga – escolhendo discípulos, que vai à sinagoga – porque as instituições religiosas não podem ser negligenciadas, sendo que à sinagoga antiga correspondem os templos atuais – que sai da sinagoga para ir à casa de seus discípulos, e que nas casas leva cura e saúde para as famílias sofredoras. Jesus é exemplo de um pastor em movimento de saída e em missão – saída da sinagoga – e em missão nas casas.

Daí o título do trabalho: O MILAGRE DA CURA DA SOGRA DE PEDRO: UM MODELO DE AÇÃO PASTORAL DE VISITAÇÃO. O texto fala de ação, muita ação; uma ação direcionada, específica, concentrada, com esforço direcionado: ação pastoral de cura estendida aos lares sofredores. Jesus não desperdiça energia nem tempo, pelo contrário, os utiliza com empenho e sagacidade. Jesus não se esconde dos desafios, não foge dos problemas, não vive ermitão na sua santidade, com nojo dos pecadores, pelo contrário, vai ao encontro deles na praia, na sinagoga, na casa, e quando o procuram ele responde presente para curar suas enfermidades e expulsar seus demônios, gerando cura e trazendo saúde.

A cura faz parte do trabalho pastoral de Jesus, que é uma missão: da sinagoga para as casas, em saída permanente. A pastoral da visitação tem a missão de levar cura aos lares desmantelados e vidas sofredoras. Jesus se torna um exemplo a ser seguido: está na sinagoga e ali liberta, sai da sinagoga para curar nos e os lares sofredores.

Os objetivos da pesquisa assim estão delineados. O objetivo principal é estudar a ação de Jesus e propor seu paradigma para a pastoral da visitação. Os objetivos secundários são dois: estudar o Evangelho de Marcos como literatura, pois é dali que se extrai o texto/modelo de narrativa que inspira, neste trabalho, a pastoral da visitação; e compreender o que significou milagre para os dias bíblicos e o que significa para os dias atuais: que ações podem ser tomadas e efetivadas à luz da práxis miraculosa de Jesus pelos ministros visitantes.

A metodologia principal foi tomada do método histórico-crítico. Dele são oriundos o estudo das questões introdutórias de Marcos, o estudo do significado de milagre dos tempos bíblicos aos dias atuais e também parte da interpretação do texto de Mc 1.29-31. Como método auxiliar foi utilizado a análise do discurso para parte da interpretação do texto de Mc 1.29-31. Ou seja, para a interpretação do texto foram utilizados dois métodos: o método histórico crítico, que forneceu a base da interpretação que Mateus, Marcos e Lucas fizeram do texto, numa comparação sinótica dos três evangelhos e na determinação da nuance que cada evangelista imprimiu no seu relato e portanto, na sua teologia; e o método da análise do discurso, que interpretou o texto de Marcos como narrado pelo evangelista, uma interpretação do texto na sua forma canônica.

O trabalho está dividido em três capítulos. No capítulo I – QUESTÕES INTRODUTÓRIAS DE MARCOS COMO LITERATURA são estudadas as questões clássicas de introdução ao livro, tais como: os evangelhos como literatura; a questão sinótica; autoria, data; local de escrita e destinatários.

No capítulo II – OS MILAGRES NO MEIO AMBIENTE DO NOVO TESTAMENTO são estudadas as questões referentes aos milagres ontem e hoje. É desenvolvido um estudo dos vocábulos que no Novo Testamento se referem a milagres, com o objetivo de mostrar como os antigos se referiram àquilo que hoje chamamos de milagre. É feito um estudo dos tipos de milagres que Jesus fez e é oferecido um inventário dos seus milagres. É apresentada a noção de milagre na antiguidade e como esta noção mudou nos dias atuais, influenciada pelas novas

filosofias, principalmente o Iluminismo e o primado da razão, na modernidade. Também é oferecida uma resenha histórica da abordagem crítica aos milagres a partir de 1774 com os manuscritos de Reimarus até a atualidade, com o estado atual da pesquisa crítica sobre os milagres de Jesus.

No capítulo III – A CURA DA SOGRA DE PEDRO E A PASTORAL DA VISITAÇÃO é estudado o texto de Mc 1.29-31 sob a metodologia da análise do discurso, tomando-se o texto de Marcos na sua forma canônica e, fazendo-se a atualização da sua mensagem para a sua utilização como modelo da pastoral da visitação.

A relevância do estudo está no modelo fornecido pelo texto de um ministério que não está restrito às paredes da igreja – da sinagoga, no caso do Novo Testamento; e do templo, nos dias atuais –, mas que vai ao encontro dos necessitados, dos pobres, dos enfermos, dos que sofrem, em seu meio ambiente e faz da casa o lugar da missão da Igreja, oferecendo cura e saúde para os que sofrem.

## 2 QUESTÕES INTRODUTÓRIAS DE MARCOS COMO LITERATURA

A narrativa do milagre de Jesus da cura da sogra de Pedro é registrada nos três evangelhos chamados sinóticos: Mateus, Marcos e Lucas; dos quais Marcos apresenta a maior delas. O Evangelho de Marcos é o menor dos quatro evangelhos canônicos e, provavelmente, o primeiro deles a ser escrito (como se verá abaixo).

Este Capítulo tem a intenção de estudar as questões referentes à redação do Evangelho de Marcos. Estas questões são importantes para a interpretação das suas perícopes. Quando, porém, se fala em redação, refere-se naturalmente a um texto e é neste sentido que se pode afirmar que os Evangelhos são literatura.

O que se tem diante dos olhos, no caso dos Evangelhos, é um texto, não os episódios, não os fatos do passado, mas apenas um texto. Não se deveria falar diretamente do milagre de Jesus da cura da sogra de Pedro, mas do relato de tal milagre. Isto respeita a natureza literária da Bíblia como um todo e dos Evangelhos em particular.

A escolha pelo Evangelho de Marcos não foi aleatória, mas determinada por sua possível ancestralidade. O estudo da Questão Sinótica tem demonstrado que os Evangelhos de Mateus e Lucas dependem de Marcos. Assim, sua redação está mais próxima dos eventos a que se refere e, possivelmente, tem uma teologia mais primitiva frente aos outros dois sinóticos.

### 2.1 Os Evangelhos como literatura

Os Evangelhos são literatura. Esta observação que a princípio pode parecer redundante, é extremamente importante no tocante aos textos evangélicos, pois muitas vezes estes são tratados como se fossem um monólito e não um texto. Os Evangelhos foram confeccionados, escritos por um ou mais autores e redatores, tiveram uma longa história de formação, as histórias que os compõem são de vários tipos e de diversas origens, a arrumação e concatenação das perícopes, embora às vezes referindo-se ao suposto mesmo episódio, são diferentes em cada Evangelho. A mesma história contada pelos três evangelistas têm nuances diferentes e às vezes redações e personagens diferentes. Um crítica literária radical encontrará diferenças marcantes entre os Evangelhos. Tudo isto aponta para o fato de que os Evangelhos são literatura.

Quando se tem a noção clara de que os Evangelhos são literatura, prefere-se falar em relato de milagre ao invés de falar diretamente em milagre. Assim é que a cura da sogra de Pedro é um relato de milagre, e não o próprio milagre em si. Se o relato corresponde ou não a um episódio, a um acontecimento é uma discussão que se pode ter, e que de fato se tem nos estudos de historicidade dos Evangelhos e também na busca do Jesus histórico. O importante é notar que ao apropriar-se dos Evangelhos, apropria-se de uma literatura.

O que significa, então, ler os Evangelhos como literatura? Uma resposta foi oferecida por Gabel e Wheller:

Que significa ler a Bíblia "como literatura"? *Considerar a Bíblia como consideraríamos qualquer outro livro: um produto da mente humana.* Nessa concepção, a Bíblia é um conjunto de escritos produzidos por pessoas reais que viveram em épocas históricas concretas. Como todos os outros autores, essas pessoas usaram suas línguas nativas e as formas literárias então disponíveis para a auto-expressão, criando, no processo, um material que pode ser lido e apreciado nas mesmas condições que se aplicam à literatura em geral, onde quer que seja encontrada (GABEL; WHELLER, 1993, p. 17. O itálico é nosso).<sup>1</sup>

Como literatura os Evangelhos têm autor, redator, código, mensagem, destinatários, e exige uma leitura decodificadora, para se tornar relevante, isto tudo numa relação interminável com o seu contexto original e com os demais contextos em que ela encontra, num processo constante de descontextualização e recontextualização. Zabatiero e Leonel apresentam duas características que marcam uma obra literária, são elas: uma determinada relação com a realidade e a presença de certas propriedades linguísticas (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 111).

Os autores defendem que a obra literária deve ter alguma relação com a realidade. As relações que podem ser traçadas entre a literatura e a realidade são quase infinitas, mas de uma forma geral pode-se retornar a Aristóteles, em sua obra *Poética*, extraindo da ideia de "estética" dois conceitos básicos, os de *mímesis* e *poiesis* que significam respectivamente *imitação/representação* e *criação*. Ou seja, "quer-se afirmar que uma obra literária não é", nas palavras dos autores, "uma 'cópia' ou 'descrição' da realidade, mas que, em uma instância preliminar, por usar a linguagem que se constitui em 'signos' gráficos e sonoros, ela é uma reconstrução do mundo a partir da visão do artista, de modo a transmitir aos leitores uma visão particular da realidade" (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 111).

---

<sup>1</sup>Uma leitura essencial e imprescindível é GABEL; WHELLER, 1993, em que o título já explica sua importância: *A BÍBLIA COMO LITERATURA*.



Esta definição encaixa-se no que os Evangelhos fazem ao transmitir a história de Jesus, recriada por cada um dos evangelistas. Quando se lê os Evangelhos, pode-se ver uma relação maciça com o meio ambiente da Palestina do século I, um encontro vívido com suas tradições religiosas<sup>2</sup>, seu modo de vida, suas vestes, sua alimentação, sua língua, as relações políticas com a potência dominante da época, Roma<sup>3</sup>; enfim, ler os Evangelhos é mergulhar no passado da Palestina. Por outro lado, o mundo recriado pelos Evangelhos não é a exata reprodução daqueles dias, como se fosse uma descrição neutra do passado pelo passado, o que aliás, não é possível, segundo a atual concepção de *História* que vigora nos dias atuais, e também não é uma apresentação absoluta, completa e neutra da pessoa de Jesus. Cada evangelista apresenta a sua imagem de Jesus e reconstrói o seu meio ambiente, com isto cada evangelista apresenta de modo peculiar o mundo de Jesus e seu papel dentro dele.

O segundo elemento da definição acima diz respeito à linguagem: a literatura é feita de linguagem, mas não a linguagem do dia a dia, e sim uma linguagem que, embora aferrada à vida, distancia-se do cotidiano (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 111). Ou seja, se de um lado a literatura recria o mundo dos dias de Jesus, do outro lado há também um distanciamento daquele mundo. E por ser texto, ele tem o poder de se descontextualizar do meio de onde surgiu, para se adaptar a novos contextos. A fala do dia a dia está ligada ao contexto em que acontece, o contexto faz parte da comunicação.<sup>4</sup> Já no texto, esta referência que na fala é essencial à comunicação e compreensão, se dissolve, e o contexto do texto já

---

<sup>2</sup> Por exemplo, as tradições dos judeus em Mt. 23; o destelhar da casa em Mc 2.4; a sementeira em Mt 13.3-8.

<sup>3</sup> Na questão dos impostos – Mc 12.13-17 – e da crucificação.

<sup>4</sup> Ricoeur explica esta relação da seguinte forma: “Na troca das palavras, os locutores estão presentes um ao outro, mas também o estão *a situação, a ambiência, o meio circunstancial do discurso*. É em relação a este meio circunstancial que o discurso é plenamente significante; o remeter para a realidade é, finalmente, remeter para esta realidade que pode ser mostrada ‘em torno’ dos locutores, ‘em torno’, se pode dizer, da própria instância do discurso; a linguagem está, aliás, bem equipada para assegurar esta fixação: os demonstrativos, os advérbios de tempo e de lugar, os pronomes pessoais, os tempos do verbo, e, em geral, todos os indicadores ‘diectícos’ ou ‘ostensivos’ servem para fixar o discurso na realidade circunstancial que rodeia a instância de discurso. Assim, a fala viva, o sentido ideal do que se diz inclina-se para a referência real, a saber, aquilo sobre o que se fala; no limite, esta referência real tende a confundir-se com uma designação ostensiva em que a fala se junta ao gesto de mostrar, de fazer ver. O sentido morre na referência a esta, na exibição” (RICOEUR, s.d.A, p. 144. O grifo é nosso).

não é tão essencial à sua compreensão, embora recuperá-lo seja uma das tarefas da leitura.<sup>5</sup>

Os Evangelhos são texto, linguagem fixada por escrito, pelo menos é assim que Ricoeur define um texto:

Chamamos texto a todo discurso fixado pela escrita. Segundo esta definição, a fixação pela escrita é constituída do próprio texto. Mas o que é que, assim, é fixado pela escrita? Dissemos: todo discurso. Significa isto que o discurso teve, primeiro, que ser pronunciado física ou mentalmente? Que toda a escrita foi, primeiro, pelo menos a título potencial, uma fala? Numa palavra, qual é a relação do texto com a fala?

À partida, somos tentados a dizer que toda escrita se acrescenta a uma fala anterior. De fato, se entendemos por fala, de acordo com Ferdinand de Saussure, a realização da língua num acontecimento de discurso, a produção de um discurso singular por um locutor, então, cada texto está em relação à língua na mesma posição de realização que a fala. Além disso, a escrita é, enquanto instituição, posterior à fala cujas articulações, que já aparecem na oralidade, ela parece destinada a fixar por um grafismo linear; a atenção quase exclusiva dada às escritas fonéticas parece confirmar que a escrita não acrescenta nada ao fenómeno da fala, a não ser a fixação que permite conservá-la; donde a convicção de que a escrita é uma fala fixada, que a inscrição, seja grafismo ou registro, é inscrição da fala, inscrição que assegura à fala a sua durabilidade graças ao carácter subsistente da gravura (RICOEUR, s.d.A, p. 141-142).

No caso dos Evangelhos, não é apenas uma fala, mas uma história que é contada com um objetivo muito claro: despertar a fé nos seus destinatários. Esta história que agora está fixada na escrita, já foi antes uma experiência – os dias de Jesus –, foi depois tradição das pregações dos primeiros cristãos – o período de transmissão oral das tradições sobre Jesus –, para depois fixar-se por escrito na forma que se chama “Evangelho”.<sup>6</sup>

A forma literária dos Evangelhos é bem específica, quando vista em conjunto: apresenta-se na forma de uma narrativa histórica.<sup>7</sup> Internamente, ou seja,

<sup>5</sup> Ricoeur explica esta relação assim: “O texto, vê-lo-emos, não é sem referência; a tarefa da leitura, enquanto interpretação, será precisamente de efectuar a referência. *Pelo menos, nesta expectativa em que a referência é diferida, o texto está, de certa forma, ‘no ar’, fora do mundo ou sem mundo; graças a esta obliteração da relação com o mundo, cada texto é livre de entrar em relação com todos os outros textos que venham tomar o lugar da realidade circunstancial indicada pela fala viva.* Esta relação de texto a texto, no esbatimento do mundo de que se fala, *gera o quase-mundo dos textos ou literatura.* Esta é a transformação que afecta o próprio discurso, quando o movimento da referência para a exibição se encontra interceptado pelo texto; *as palavras deixam de se esbater face às coisas; as palavras escritas tornam-se palavras para si mesmas*” (RICOEUR, s.d.A, p. 145. O grifo é nosso).

<sup>6</sup> Estas três fases correspondem às fases de formação dos Evangelhos, que são a *fase histórica* – referente a atividade de Jesus –, a *fase querigmática* – referente à pregação da Igreja primitiva –, e por fim a fase redacional – referente à confecção dos Evangelhos. Confira (cf.) os autores a seguir: GOURGUES; CHARPENTIER, 1985, p. 11-56; MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 20, 38-40; MARCONCINI, 2012, p. 69-88; KONINGS, 1992, 164-170; CHARPENTIER, 1986, p. 74-77; BROWN, 2012, p. 180-186.

<sup>7</sup> Latourelle afirma esta condição de narrativa histórica dos Evangelhos e vai adiante, afirmando que por ter esta característica, tais narrativas devem ser analisadas sob a ótica da pesquisa histórica:

na confecção dos Evangelho encontram-se uma série relativamente grande de formas literárias, entre elas as mais comuns são parábolas, relatos de milagres, disputas, sermões, anunciações, entre outras.<sup>8</sup>

A narrativa histórica dos Evangelhos pode, portanto ser considerada literatura, como se observa em Zabatiero e Leonel:

...no caso específico da Bíblia, e *particularmente das narrativas bíblicas*, sobre as quais quero me aprofundar, dizer que são “literatura” implica o reconhecimento de que elas guardam certa relação de proximidade/distância com a realidade, nunca sendo mera transcrição desta, pelo contrário, representando-a e buscando transformá-la por intermédio de histórias narradas. Isto se dá, no plano formal, mediante a utilização de estratégias literárias que definem o caráter estético e retórico junto aos leitores (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 112).

Considerar os Evangelhos literatura abre espaço para a investigação acerca do texto que se fará abaixo, perguntando por suas características mais vitais, a fim de construir um conhecimento que favoreça e facilite sua interpretação.

## 2.2 A Questão sinótica e a prioridade/ancestralidade de Marcos

A primeira questão importante no estudo dos Evangelhos Sinóticos é determinar a relação existente entre eles. Esta relação é hoje conhecida como: “Questão Sinótica”. A discussão acerca da Questão Sinótica ainda pode ser acrescida da questão da Fonte Q, a Fonte dos Ditos e da utilização por João dos Evangelhos Sinóticos. É uma discussão bastante extensa, pelo que se pode ver claramente na bibliografia indicada a seguir. O espaço aqui não permite uma apresentação detalhada da matéria, para o que o leitor tem uma vasta bibliografia que apresenta o assunto de forma ampla e exaustiva.<sup>9</sup> Pelo que se apresentará a

---

“se os evangelhos adotam deliberadamente a forma narrativa, própria da história, para descrever a atividade terrena de Jesus de Nazaré, decorre daí que o gênero literário ‘evangelho’ não foge ao condicionamento e ao questionamento da história. Reconhecendo a historicidade como dimensão da salvação em Jesus Cristo, os evangelhos submetem-se aos critérios da pesquisa histórica” (LATOURELLE, 1994, p. 274).

<sup>8</sup> Cf., por exemplo, GOURGUES; CHARPENTIER, 1985, p. 31-41.

<sup>9</sup> Cf. a Bibliografia sobre a Questão Sinótica: CABA, 1971, p. 323-353; BLOMBERG, 2009, p. 116-131; CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 28-43; TENNEY, 1972, p. 207-210; KÜMMEL, 1982, p. 36-93; LÄPPEL, 1978, p. 81-102; LOHSE, 1985, p. 125-137; MAINVILLE, 2002, p. 173-186; MARGERAT, 2009, p. 15-43; MIELGO, 1998, p. 163-172; MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 59-70; SCHREINER; DAUTZENBERG, 1977, p. 256-273; HALE, 1986, p. 53-71; BROWN, 2012, p. 186-186-203; BORING, 2016, p. 864-919; GUIJARRO, 2016, p. 69-102; BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 21-25; BERKHOF, 2014, p. 27-35; NEVES, 2002, p. 113-131; CULLMANN, 1990, p. 19-25. Esta bibliografia cobre todas as questões em debate no assunto, além de que aqui contém textos antigos e recentes, com as novas abordagens do assunto e novas propostas

seguir apenas um breve resumo do assunto, apontando para a prioridade de Marcos.

Em que consiste a questão sinótica? Marguerat responde assim:

As narrativas de Mateus, Marcos e Lucas apresentam duas características que os distinguem do quarto Evangelho. O modo de composição narrativa, por um lado, é análogo: consiste em uma sucessão de pequenas unidades literárias (*logia*, parábolas, milagres, controvérsias) articuladas mais ou menos firmemente uma à outra. Por outro lado, em número apreciável, essas unidades literárias se encontram nos três evangelhos, ou em dois. O quarto Evangelho, por seu lado, organiza os relatos em grandes sequências narrativas cujo texto coincide muito pouco com o dos evangelhos sinóticos (MARGUERAT, 2009, p. 15-16).<sup>10</sup>

Há, portanto, certa coincidência entre os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, que os distanciam do Evangelho de João. A questão sinótica, no entanto, só interessa aqui no tocante à relação de Marcos com os outros dois Evangelhos, e não numa explicação exaustiva que englobe Mateus e Lucas, a fonte Q, materiais próprios de Mateus e Lucas, por exemplo.

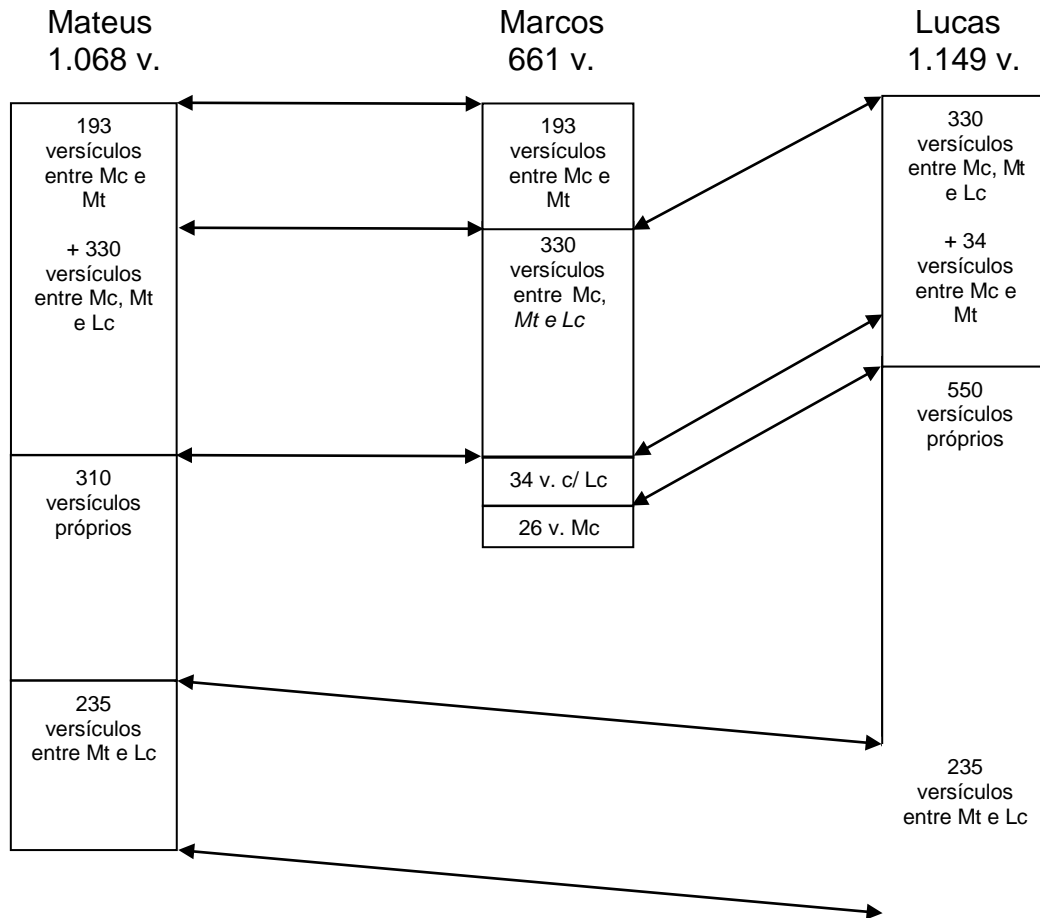
As *coincidências* podem ser apresentadas resumidamente como a seguir. O Evangelho de Marcos tem 661 versículos, o de Mateus 1.068 e o de Lucas 1.149. Mateus, Marcos e Lucas têm em comum 330 versículos. Mateus tem ainda em comum com Marcos mais 193 versículos (estes não estão presentes em Lucas), fazendo um total de 523 versículos compartilhados entre Mateus e Marcos. Lucas compartilha com Marcos mais 34 versículos (estes não compartilhados com Mateus), fazendo um total de 364 versículos compartilhados entre Lucas e Marcos. Mateus e Lucas compartilham 235 versículos entre si que estão totalmente ausentes em Marcos. Restam, assim, 26 versículos em Marcos que não estão em Mateus e Lucas e que, portanto, são exclusivos de Marcos; Em Mateus os versículos exclusivos somam 310, e em Lucas 550.<sup>11</sup> Veja o diagrama abaixo:

---

também. Para uma compreensão abrangente do assunto uma leitura cuidadosa do material é necessária, pois a apresentação que se segue no trabalho, em virtude do espaço dedicado a ela, é muito resumida.

<sup>10</sup> Boring apresenta a questão tripartida; ele apresenta a questão sinótica assim: “Uma comparação cuidadosa dos Evangelhos Sinóticos revela três fenômenos padrões que exigem explicação: (1) *seleção* de material, (2) *ordem* das perícopes e (3) *paralelos literais* ou quase literais” (BORING, 2016, p. 867). Nas páginas seguintes, p. 867-873 ele expõe esses três elementos.

<sup>11</sup> As estatísticas variam um pouco entre os diversos autores.



Isto leva a uma inevitável conclusão: 80% do Evangelho de Marcos está reproduzido em Mateus e 55% em Lucas, e apenas cerca de 4% de Marcos (Mc 3.20-21; 7.31-37 e 8.22-26) não está em Mateus ou Lucas, o que leva a conclusão de que cerca de 96% de Marcos encontra-se ou em Mateus ou em Lucas. Blomberg anota quatro pontos importantes destas estatísticas, afirmando que:

Primeiro, o paralelismo entre dois evangelhos é muitas vezes *literal* em relação a orações e frases inteiras, e mais comumente, idêntico, com exceção de uma ocasional substituição por uma palavra diferente da mesma raiz, um sinônimo ou uma leve mudança na ordem das palavras. (...). Segundo, é notável, em especial com as declarações de Jesus, que o paralelismo verbal ocorra em *grego*, isto é, na tradução do aramaico em que Jesus originalmente falava. (...) Terceiro, a concordância entre os sinóticos sem estende para os *comentários parentéticos* ou digressões explicativas acrescentadas por um autor particular. (...) Quarto, o paralelismo também envolve a *ordem dos episódios* que estão reunidos cronologicamente (BLOMBERG, 2009, p. 117-118).

Dentre os quatro pontos supracitados, destaca-se o quarto, a ordem dos eventos narrados. Os sinóticos têm a mesma estrutura fundamental: João Batista; batismo marcando o início do ministério; milagres e pregação na Galileia; viagem a

Jerusalém; paixão e ressurreição; duração do ministério de 1 ano (contra três anos de João):

	Mateus	Marcos	Lucas
a. Preparação do ministério	3.1-4.11	1.1-13	3.1-4.13
b. Ministério da Galileia	4.12-18.35	1.14-9.50	4.14-9.50
c. Viagem a Jerusalém	19.1-20.34	10.1-56	9.51-18.53
d. Paixão e ressurreição	21-28	11-16	19-24

(MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 60).

No texto grego padrão, o Evangelho de Marcos ocupa 61 páginas, e só a última semana ocupa 23 páginas, ou seja, 38% da narrativa. Os acontecimentos da terça-feira da “Semana Santa” estão narrados em Mc 11.20-13.37, o texto ocupa 14% do texto marcano. Os evangelhos de Mateus e Lucas incluem cada incidente no mesmo dia (Lc omite a maldição da figueira), sendo que em cada Evangelho os episódios deste dia ocupam a mesma proporção em cada Evangelho. (BORING, 2016, p. 867). Mc 2.1-3.6 tem-se cinco histórias de polêmicas entre Jesus e os líderes judeus, sem a indicação da sequência dos acontecimentos; Mateus e Lucas conservam a mesma sequência. Marcos intercala a história da negação de Pedro no meio da narrativa de Jesus no sinédrio (Mc 14.53-54; 55-65; 66-72), Mateus usa o mesmo recurso (Mt 26.57-58; 59-68; 69-75), coincidência interessante quando comparado com Lucas que narra dois episódios distintos (Lc 22.54-62; 63-71) (BLOMBERG, 2009, p. 118). O uso por Mc e Mt da mesma técnica narrativa de voltar ao passado no mesmo local dos Evangelhos, como em Mc 6.14-29 e Mt 14.1-12; isto é extremamente significativo do ponto de vista de uma dependência literária. A cura do paraplético, o chamado de Mateus, a refeição com os pecadores e a controvérsia sobre o jejum estão na mesma ordem nos três Evangelhos, mesmo sem nenhuma conexão lógica entre estes eventos e sem nenhuma ligação temporal nas perícopes (Lc acrescenta um “depois disso” entre os dois primeiros trechos – certamente para gerar uma conexão na narrativa, que não há nos outros dois – mas não faz o mesmo no restante das perícopes) (Mt 9.1-17; Mc 2.1-22; Lc 5.17-39). (MARGUERAT, 2009, p. 18). Os dados mais significativos ficam por conta do conjunto geral do programa dos Evangelhos: Mateus e Lucas divergem grandemente quando não seguem Marcos. Os “Evangelhos da Infância” (Mt 1-2, Lc 1-2) são

irreconciliáveis<sup>12</sup> quando postos lado a lado, o mesmo ocorrendo com as narrativas da ressurreição, totalmente diferentes<sup>13</sup>, mas quando começam com o ministério do Batista, até onde vai o relato de Marcos, na crucificação, os três Evangelhos convergem nos aspectos do relato.

É possível ainda ver o seguinte esquema preparado por Läßple (próxima página):

Evangelho de Marcos	Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
1.1-13 <i>Antecedentes</i> João Batista, batismo e tentação de Jesus	1.1-2.23 <i>Antecedentes</i> História da infância 3.1-4.11 João Batista, batismo e tentação de Jesus	1.1-4 Prefácio e dedicação 1.5-2.52 <i>Antecedentes</i> História da infância 3.1-4.13 João Batista, batismo e tentação de Jesus
1.14-6.13 <i>Primeira Parte</i> (atividade de Jesus na Galileia)	4.12-13.56 <i>Primeira Parte</i> (atividade de Jesus na Galileia)	4.19-9.50 <i>Primeira Parte</i> (atividade de Jesus na Galileia)
6.14-10.52 <i>Segunda Parte</i> (atividade de Jesus predominantemente fora da Galileia)	14.1-20.34 <i>Segunda Parte</i> (pregação itinerante e viagem de Jesus da Galileia para a Judeia)	9.51-19.27 <i>Segunda Parte</i> (Viagem de Jesus da Galileia para a Judeia, o chamado diário de viagem)
11.1-16.8 <i>Terceira Parte</i> (última ceia, crucificação e ressurreição)	21.7-27.56 <i>Terceira Parte</i> (os últimos dias de Jesus em Jerusalém, e crucificação)	19.28-23.56 <i>Terceira Parte</i> (os últimos dias de Jesus em Jerusalém, e crucificação)
16.9-20 <i>Apêndice</i> Conclusão de Marcos	28.1-20 A ressurreição	24.1-53 A ressurreição

(Fonte: LÄPPLE, 1978, p. 86)

<sup>12</sup> Kümmel comenta a este respeito: “Para começar, as narrativas da infância de Mateus e de Lucas, contradizem-se uma à outra e em pontos essenciais: em Mateus a narrativa é contada do ponto de vista de José; em Lucas, do de Maria. Em Mateus, Belém é a residência da família de Jesus; em Lucas, Nazaré. A fuga para o Egito (Mt 2.13ss) não pode ser conciliada com Lucas, do mesmo modo que a visita dos magos (Mt 2.1ss). As diferentes genealogias (Mt 1.1ss; Lc 3.23ss), por sua vez, completamente diferentes, são também inconciliáveis. Marcos simplesmente não tem nada a respeito da infância de Jesus” (KÜMMEL, 1982, p. 42-43).

<sup>13</sup> Kümmel continua sua observação: “Mesmo os relatos da ressurreição não apresentam tradição uniforme: Lucas (cap. 24) só conhece aparições de Jesus em Jerusalém; Mateus (cap. 28) as coloca também na Galileia e Marcos simplesmente ignora qualquer aparição” (KÜMMEL, 1982, p. 43).

São ainda inúmeros os exemplos de correspondência verbal e de vocábulos, de língua e estilo também. Embora Mateus e Lucas corrijam com frequência o grego rude de Marcos.<sup>14</sup>

A história da “Questão Sinótica” é relativamente longa, e remonta já aos pais da Igreja, embora só depois de J. J. Griesbach (1774,1776,1783) é que o assunto começou a ser estudado sistematicamente e soluções com base no Método Histórico-Crítico passaram a ser propostas.<sup>15</sup>

As soluções apontadas para esta questão têm basicamente três matizes, segundo Mainville: “1) aquelas que propõem diversas combinações de dependência mútua entre os sinóticos; 2) aquelas que pressupõe a existência de um evangelho primitivo do qual decorreram os três; 3) aquelas que recorrem a documentos hipotéticos como fontes complementares” (MAINVILLE, 2002, p. 174). A hipótese da dependência mútua entre os sinóticos também pode ser chamada de “Hipótese dos Fragmentos”; é preciso inserir aqui também a chamada “Hipótese da Tradição Oral” e, por fim, a hipótese das fontes complementares pode ser também conhecida como a Hipótese da Utilização.<sup>16</sup>

A hipótese que mais tem sido aceita hoje em dia é a da “Utilização”, que postula a primazia de Marcos e o uso da Fonte Q por Mateus e Lucas, na composição dos sinóticos: Marcos foi o primeiro Evangelho a ser escrito, Mateus e Lucas o utilizaram. Mateus e Lucas utilizaram também a Fonte Q, a qual Marcos não conheceu. Mateus e Lucas dispuseram também, cada uma seu turno, de material próprio. É claro que esta teoria não explica todas as questões envolvidas no debate da questão sinótica, mas é a que mais problemas resolve e deixa apenas algumas pequenas perguntas sem solução. O desenvolvimento a seguir é o da prioridade de Marcos, ou seja, o que advoga que Marcos foi a primeiro Evangelho a ser escrito, e Mateus e Lucas o utilizaram. Não se tratará da questão da Fonte Q, uma vez que

<sup>14</sup> Cf. uma lista longa desses exemplos em KÜMMEL, 1982, p. 65-67.

<sup>15</sup> Toda a Bibliografia indicada na Nota Bibliográfica 9 contém a história da pesquisa da questão sinótica. Consultar para detalhes.

<sup>16</sup> Cf. a bibliografia para as outras soluções que não a da Utilização, com a primazia de Marcos: CABA, 1971, p. 327-353; BLOMBERG, 2009, p. 122-125; CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 31-43; TENNEY, 1972, p. 207-210; KÜMMEL, 1982, p. 44-93; LÄPPLE, 1978, p. 81-102; LOHSE, 1985, p. 128-137; MAINVILLE, 2002, p. 173-186; MARGERAT, 2009, p. 20-35; MIELGO, 1998, p. 165-172; MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 62-70; SCHREINER; DAUTZENBERG, 1977, p. 256-273; HALE, 1986, p. 53-71; BROWN, 2012, p. 186-186-203; BORING, 2016, p. 873-880, 897-919; GUIJARRO, 2016, p. 69-102; BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 21-25; BERKHOF, 2014, p. 27-35; NEVES, 2002, p. 113-131; CULLMANN, 1990, p. 19-25.



este assunto toca apenas os outros dois Evangelhos, que não são objeto do estudo presente.<sup>17</sup>

Dentre os vários argumentos levantados em favor da primazia (ou da antiguidade, ancestralidade) de Marcos seguem os mais importantes. Deve-se alertar de que nenhum argumento é decisivo por si só, mas no conjunto, o que quer dizer que a força cumulativa dos argumentos é que favorece a primazia de Marcos.<sup>18</sup>

O argumento da sequência das narrativas. Marcos parece ser o termo médio entre Mateus e Lucas. De um lado, quando Mateus e Lucas apresentam material que não tem em comum com Marcos, invariavelmente divergem entre si, ou seja, quando não seguem Marcos jamais estão de acordo na ordem das perícopes entre si. Do outro lado, quando apresentam material que tem em comum com Marcos, jamais divergem conjuntamente de Marcos apresentando uma sequência paralela entre si, ou seja, jamais concordam entre si contra Marcos no material comum a Marcos.<sup>19</sup> Por outras palavras, Mateus e Lucas jamais discordam juntos da ordem marcana, ou seja, eles não tem uma ordem em comum que seja diferente da ordem de Marcos, quando tem material comum a Marcos. Guijarro comenta sobre a peculiaridade deste fenômeno:

As coincidências entre Mateus e Lucas na ordem dos relatos sempre que eles concordam com Marcos resultam muito chamativas, porque a ordem de Marcos não está dirigida por uma lógica do tipo histórica e narrativa, senão que seus materiais estão agrupados com frequência seguindo critérios temáticos ou de semelhança de gênero literário (controvérsias, parábolas), e apesar disto Mateus e Lucas o seguem (GUIJARRO, 2016, p. 76).

Mateus e Lucas podem até discordar da ordem marcana, mas jamais apresentam uma ordem em comum diferente de Marcos:

---

<sup>17</sup> Cf. especificamente a Bibliografia para a primazia de Marcos: CABA, 1971, p. 330; BLOMBERG, 2009, p. 118-121; CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 36-41; TENNEY, 1972, p. 207-210; KÜMMEL, 1982, p. 61-71; LÄPPEL, 1978, p. 81-102; LOHSE, 1985, p. 130-133; MAINVILLE, 2002, p. 173-186; MARGERAT, 2009, p. 25-27, 33-35; MIELGO, 1998, p. 166-168; MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 65-67; SCHREINER; DAUTZENBERG, 1977, p. 261-263; HALE, 1986, p. 58-60; BROWN, 2012, p. 190-193; BORING, 2016, p. 880-897; GUIJARRO, 2016, p. 75-86; BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 21-25; CULLMANN, 1990, p. 23-25.

<sup>18</sup> Veja o que diz Blomberg: “Numerosos argumentos de variados pesos têm sido de forma cumulativa propostos por uma boa parte dos estudiosos modernos, para defender Marcos como o primeiro evangelho a ser escrito, e que tanto Mateus quanto Lucas usaram intensamente a sua obra” (BLOMBERG, 2009, p. 118). Assim também Guijarro: “Para justificar essa suposição sugerem-se diversos argumentos, mas nenhum deles constitui uma prova em separado. O que confere valor à argumentação é a confluência de todos eles e o fato de que qualquer outra explicação resulta menos plausível” (GUIJARRO, 2016, p. 75. Tradução nossa).

<sup>19</sup> Guijarro explica assim: “por outro lado, não há nenhum caso em que Mateus e Lucas coincidam na ordem contra Marcos” (GUIJARRO, 2016, p. 76. Tradução nossa).

Exemplo: Mateus	Marcos	Lucas
9.1-17	2.1-22	5.17-39
9.18-11.30		
12.1-14	2.23-3.6	6.1-19
		6.20-49

O exemplo acima permite ver que Mateus e Lucas começam seguindo a ordem marcana, quando de repente Mateus a abandona, mas Lucas continua seguindo-a. Depois é Lucas quem abandona Marcos, enquanto Mateus o segue. A conclusão é simples, tem um Evangelho – Marcos, neste caso –, que é o fio condutor dos outros dois Evangelhos, Mateus e Lucas (MARGUERAT, 2009, p. 25-26).<sup>20</sup>

Marcos está mais próximo do estilo oral que Mateus e Lucas, e tem o grego mais rude dos três Evangelhos. Marcos abusa do presente histórico, uma técnica comum na narrativa oral. Nele são encontrados 151 exemplos; Mateus nos textos paralelos tem apenas 78 e Lucas eliminou todos exceto os de Mc 5.35 / Lc 8.39). Outro exemplo é a construção em parataxe, ou seja, o uso da conjunção *e*, em grego *kai*. Dos 115 parágrafos de Marcos 92 começam com *kai*. Isto revela uma influência do hebraico, que tem poucas conjunções e cujas frases, então, esmagadoramente, começam com a conjunção *e* (*we*). Mateus e Lucas usam outras conjunções para corrigir esta forma pobre em grego. Seria impensável que Marcos piorasse o grego polido e Lucas e melhorado de Mateus para um grego mais próximo do hebraico. Marcos usa *euthus* (imediatamente, a seguir, próximo) 42 vezes; este uso dá dinamicidade à narrativa oral, mas é estranho na escrita. Mateus preservou 6 usos e Lucas apenas 3, ou seja Mateus e Lucas estão mais distantes da narrativa oral que Marcos. Marcos tem um colorido mais vívido, como “depois que o sol se pôs” (1.32); “na popa, dormindo sobre a almofada” (4.38); “grama verde” (6.39); “trezentos denários” (14.5). Mateus e Lucas omitem detalhes assim que parecem mais uma testemunha ocular contando sua experiência. Os exemplos poderiam ainda ser acrescidos de várias redundâncias, duplos negativos, ordem retorcida das orações, uso de diminutivos (grego *-ion*) (cf. BLOMBERG, 2009, p. 118; BORING, 2016, p. 881-885). Outro exemplo de correção pode ser visto no texto da cura da sogra de Pedro, em que Lucas ameniza o estilo de Marcos: “foram para a casa de Simão” (Mc 1.29); Lucas escreve: “entrou na casa de Simão”; então tanto

<sup>20</sup> Cf. também KÜMMEL, 1982, p. 61-65 para uma discussão mais pormenorizada da sequência dos Evangelhos.

Mateus como Lucas corrigem Marcos: “com febre” (Mc 1.30); Mateus: “acamada e com febre” (8.14) e Lucas: “com febre muito alta” (cf. GUIJARRO, 2016, p. 77).

Ainda Marcos contém o maior número de aramaísmos dos sinóticos: *Boanerges* (3.17); *Talita cumi* (5.41); *corbã* (7.11); *Efatá* (7.34); *Abba* (14.36); *Gólgota* (15.22); *Eloi, Eloi, lema sabachthani* (15.34). Lucas tem paralelos com Marcos em cinco dos sete textos de Marcos, mas eliminou todas as palavras aramaicas transliteradas de Marcos. Mateus tem os sete paralelos com Marcos, mas só preservou o *Gólgota* (Mc 15.22 / Mt 27.33). Marcos já havia acomodado o grito da cruz à uma forma hebraica, mas Mateus segue o Hebraico. A palavra hebraica *Amém* foi usada por Marcos numa maneira incomum, no início da oração e não no final (Mc 14 vezes; Lc 6 vezes e Mt 31 vezes). Esta forma de introduzir os ditos de Jesus foi crescendo com os anos. Mateus ampliou este uso devido à tradição e Lucas o diminuiu, por representar um tipo rude de frase em grego. (cf. BLOMBERG, 2009, p. 120; BORING, 2016, p. 885).

Marcos é o menor dos três Evangelhos, mas suas perícopes são na maioria esmagadora das vezes mais longas dos outros dois. Das 92 passagens que Marcos tem em comum com Lucas, 71 são mais longas; das 104 com Mateus, 63 são maiores. Faz mais sentido Mateus e Lucas diminuírem Marcos para incluírem material extra não marcano, do que Marcos encompridar as perícopes e omitir outro material rico encontrado nos outros Evangelhos (cf. BLOMBERG, 2009, p. 119-120).

Marcos narra episódios embaraçosos sobre Jesus e os discípulos, cujas eliminações por Mateus e Lucas os tornam muito mais plausíveis. Marcos chama *Abiatar* de sumo sacerdote (2.26), erro corrigido por Mateus e Lucas (Mt 12.4; Lc 6.4). A informação de que Jesus “não pode fazer nenhum milagre em Nazaré, senão poucas curas” (6.5) é corrigida por Mateus, que informa que ele fez poucos milagres (13.58), e por Lucas que apaga completamente este desconforto (4.24). A resposta que Jesus deu ao jovem rico em Mc 10.18 sugere que nem mesmo Jesus é bom, mas apenas Deus: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom senão um que é Deus.” Mateus corrige a frase embaraçosa de Marcos (Mt 19.17). Lucas a mantém, um caso interessante (18.19) (cf. BLOMBERG, 2009, p. 119).

As perícopes de Marcos ausentes em Mateus e Lucas são mais compreensíveis de estes dois estão deliberadamente omitiram Marcos, por razões de suas teologias se chocarem com a de Marcos (2.27; 4.26-29; 7.33-36; 12.33ss) ou as suas cristologias (3.20-21; 15.44), ou ainda por razões redacionais (1.1; 7.3-4;

8.22-26; 9.48-49; 14.51-52) (cf. KÜMMEL, 1982, p. 60-61; MARGUERAT, 2009, p. 26). Ainda existem leituras embaraçosas em Marcos que foram corrigidas por Mateus e Lucas. Por exemplo: Mt 8.16 / Mc 1.32-34 / Lc 4.40: em Marcos as pessoas trazem todos os doentes e Jesus cura a muitos, em Mateus e Lucas ele cura a todos (cf. uma lista em BORING, 2016, p. 889-890).

Tanto Mateus quanto Lucas trazem certas referências marcadas em suas histórias que faziam sentido dentro do Evangelho de Marcos, mas não nos seus Evangelhos. Um exemplo de Mateus pode ser Mt 9.2 / Mc 2.1-5: a expressão: “*vendo-lhes a fé*”. Em Marcos esta expressão se referia ao fato de os quatro amigos do paraplético terem destelhado a casa para baixar o leito do amigo paraplético. Mateus no intuito de diminuir o relato marcano, eliminou este detalhe do seu relato, mas manteve a expressão “*vendo-lhes a fé*”, que no seu relato está desconexa com a sua história. Um exemplo de Lucas pode ser Mc 15.6-13 / Lc 23.18-21: Lucas preservou o clamor pela libertação de Barrabás, embora tenha eliminado a explicação que Marcos dá, a qual fornece a base do clamor da multidão (cf. outros exemplos em GUIJARRO, 2016, p. 77-78; BORING, 2016, p. 890-891). Nestes casos a explicação mais plausível é de que Marcos está na base dos relatos de Mateus e Lucas, outras explicações não elucidam a questão (cf. GUIJARRO, 2016, p. 77-78; BORING, 2016, p. 890-891).

Há em Mateus e Lucas algumas tradições duplicadas, em que ambos têm em comum com Marcos e outra em que Mateus e Lucas têm em comum entre si. Por exemplo: “Àquele que tem ser-lhe-á dado...” a) Mc 4.25; Mt 13.12 e Lc 8.18; b) Mt 25.29 e Lc 19.26 (cf. listas maiores em MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 66; BORING, 2016, p. 887). Nestes casos a melhor explicação seria que Mateus e Lucas seguiram Marcos e também inseriram mais uma tradição que ambos tinham de uma fonte independente de Marcos. Marcos tem apenas uma duplicação, enquanto Mateus tem dez e Lucas oito. Outras teorias têm dificuldade de explicar esse fenômeno (cf. MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 66; BORING, 2016, p. 886-888).

Marcos apresenta prolixas expressões duplas que não aparecem em Mateus e Lucas, mas apenas partes destas expressões. Exemplo de Mc 1.32: “**ao anoitecer**, depois do pôr do sol, o povo levou a Jesus todos os doentes e os endemoninhados...” Mateus têm: “**ao anoitecer**, foram trazidos a ele muitos endemoninhados...” E Lucas traz: “*Depois do pôr do sol*, o povo trouxe a Jesus...”

Há um total de 213 exemplos colhidos nos sinóticos, mas a evidência pesa a favor da primazia de Marcos, segundo Boring, que depois de apresentar as estatísticas (2016, p. 888-889) conclui: “A evidência acaba por apoiar a primazia de Marcos. Tais expressões duplas não são evidência de fusão, mas uma característica do estilo de Marcos, algo como o paralelismo frequentemente encontrado no Antigo Testamento” (BORING, 2016, p. 889).

Marcos tem a tendência de apresentar Jesus como mestre, referindo-se a Jesus desta forma 34 vezes no seu Evangelho. A explicação da primazia de Marcos é que melhor elucida porque Marcos se esforça por apresentar Jesus como mestre, mas apresenta muito pouco dos seus ensinamentos, como no caso de Marcos omitir tanto material rico encontrado em Mateus e Lucas, como o sermão da Montanha de Mateus, por exemplo. Por que Marcos reduziria sistematicamente um material que poderia apoiar sua proposta cristológica? Não faz sentido. Cumulativamente, Mateus e Lucas omitem muito pouco de Marcos em seus Evangelhos, ampliando com fontes extras as partes nas quais eles tinham fontes que elucidavam mais seus projetos redacionais. (cf. BORING, 2016, p. 880-881).

Os argumentos a favor da primazia de Marcos não se encerram nesses. Como já observado acima, nenhum desses argumentos isoladamente constituiu uma prova da primazia de Marcos, mas é a soma cumulativa de vários argumentos e a fraqueza de outras explicações para muitos desses fenômenos, que leva à conclusão pela primazia/prioridade/ancestralidade de Marcos.<sup>21</sup>

Uma questão, no entanto, tem permanecido aberta e tem sido fonte de muita discussão acerca da prioridade de Marcos, que são as chamadas “discordâncias menores”, representadas por algumas vezes em que Mateus e Lucas concordam conjuntamente nas correções contra Marcos. Os peritos discutem até que ponto eles poderiam concordar literalmente nessas correções, sem terem contato entre si. É

---

<sup>21</sup> Cf. a Nota Bibliográfica 16 para uma amostragem completa das defesas em favor da prioridade de Marcos. BROWN (2012, p. 191) resume a questão da seguinte forma: “Uma conclusão realista seria que *nenhuma solução para ao problema sinótico resolve todas as dificuldades*. Autores modernos, cujos livros exigem pesquisa e que tentam, há várias décadas, a quase impossível tarefa de reconstruir precisamente como eles juntaram suas fontes ao escrever aqueles livros, serão condescendentes com nossa inabilidade em reconstruir precisamente o modo segundo o qual os evangelistas procederam 1900 anos atrás. O processo foi provavelmente mais complexo do que a mais complicada reconstrução moderna. Se não podem resolver todos os enigmas, é realista aceitar e trabalhar com uma solução relativamente simples, mas amplamente satisfatória, para o problema sinótico. Esse é o espírito segundo o qual a teoria da prioridade marcana (como parte da Teoria das Duas Fontes) é recomendada aos leitores do Evangelho. Mesmo permanecendo uma hipótese, deve-se ter consciência de que sua aceitação traz importantes consequências.”

preciso lembrar que neste modelo adotado das Duas Fontes (Marcos e Q), os Evangelhos de Mateus e Lucas foram redigidos sem que um conhecesse o outro, ou seja, foram redigidos independentemente um do outro. Estas “discordâncias menores”, neste modelo – do não conhecimento mútuo entre Mateus e Lucas –, fica sem uma explicação convincente.<sup>22</sup>

Uma consideração que deve ser feita, tanto à luz das chamadas “discordâncias menores” – que parecem não ter uma explicação –, e também referentes aos outros exemplos que parecem ter uma explicação: esta observação diz respeito ao uso do texto grego disponível para as comparações.

O texto dos Evangelhos não se tornou estável até meados do terceiro século. Não havia nenhuma preocupação, por parte das comunidades, de preservar um determinado texto purificado, pelo contrário, as comunidades foram adaptando os textos às suas necessidades e propósitos. Os Evangelhos estavam sujeitos, assim a várias mudanças intencionais como cortes de tradições, assimilações de novas tradições, ampliações por explicações, fusões de tradições, correções doutrinárias (Mt 1.16; 11.27) e outras involuntárias, como erros de copistas, por exemplo. As tradições orais continuaram a circular na igreja mesmo depois da fixação das tradições por escrito, e é muito provável que as tradições escritas foram sendo alteradas e afetadas por várias mudanças, que hoje não é possível mais se conhecer, a partir da tradição oral que junto com o texto escrito estava disponível na comunidade. Depois, o texto dos Evangelhos hoje disponíveis não é obra de um autor que escreveu seu livro num gabinete, mas resultado de uma comunidade viva em dinamismo com seu meio ambiente: isto torna impossível para os pesquisadores atuais reconstruir precisamente o processo de redação dos textos. Assim, até meados do terceiro século o texto final dos Evangelhos não havia adquirido uma forma imutável, mas muito provavelmente estava em transformação, algumas maiores e outras menores, como evidencia o texto lucano escrito por Marcião.<sup>23</sup> Aliado a isso, não estão disponíveis mais os textos originais dos Evangelhos. As cópias do texto grego que estão disponíveis hoje são o resultado de uma montagem de muitos manuscritos, nenhum concordante em 100% um com outro. Tudo que existe são textos reconstruídos a partir de um número exorbitantemente grande de

---

<sup>22</sup> Cf. esta questão em BLOMBERG, 2009, p. 121; BORING, 2016, p. 901-909; MARGUERAT, 2009, p. 33-34; GUIJARRO, 2016, p. 83-86.

<sup>23</sup> Para este assunto é imprescindível a leitura dos textos de KÜMMEL, 1982, p. 54-55 e BORING, 2016, p. 914-915.

cópias e tais reconstruções são forjadas na base de diversas teorias de textualidade. Boring expõe a questão com clareza: “Assim, é verdade que não temos Q, mas apenas os nossos melhores esforços de reconstruí-lo. Também não temos Mateus, Marcos ou Lucas, em qualquer sentido absoluto, mas apenas nossas reconstruções de seu texto a partir da multiplicidade de manuscritos disponíveis. Não há um texto de Mateus, Marcos ou Lucas com o qual trabalhar...” (BORING, 2016, p. 914). Tudo isso leva Kümmel a concluir que “Uma vez que o texto dos sinóticos, conseqüentemente, não pode ser restaurado com certeza no que diz respeito a cada palavra, muitas vezes não é possível determinar com precisão quando é que as concordâncias ou variantes entre dois ou três sinóticos são originais ou apenas consequência de uma revisão textual” (KÜMMEL, 1982, p. 55). Isto impede uma resposta final à questão sinótica e leva a concordar com Brown.<sup>24</sup>

### 2.3 Data

Sendo aceita a prioridade do Evangelho de Marcos, a próxima questão diz respeito à data da sua redação. São propostas quatro distintas décadas para a redação de Marcos, desde a década de 40 d.C. até a de 70 d.C. Os argumentos de cada proposta seguem abaixo.

*Uma data na década de 40 d.C.* As bases para esta data são considerações históricas e papirológicas. Sob o aspecto histórico, C. C. Torrey (*The four gospels*, 2ª ed. 2010, p. 261s) identifica a expressão marcana “a abominação das nações” (13.14) como sendo uma referência à tentativa do imperador Calígula de colocar a sua imagem no Templo de Jerusalém para ser adorado. O Evangelho de Marcos teria sido escrito, segundo ele portanto, logo depois deste episódio. A probabilidade da identificação deste fato com a passagem do Evangelho não parece ter tido muita aceitação na comunidade acadêmica. Outra teoria sob o prisma histórico sustentada por J. W. Wenham (Did Peter go to Rome in 42? *TynB* 23: p. 97-102) defende que Pedro esteve em Roma logo após ter sido miraculosamente solto da prisão (cf. At 12.17), por volta de 42 d.C., e que Marcos o acompanhou nesta viagem, ocasião em que escreveu o Evangelho. Mas se realmente Pedro esteve em Roma nesta época é quase inexplicável o silêncio de Paulo à presença de Pedro em Roma em sua Epístola aos Romanos, além de que uma data tão remota não explica

---

<sup>24</sup> Nota Bibliográfica 21.

convenientemente o desenvolvimento das tradições subjacentes ao Evangelho. E por fim, J. O’Callaghan (Papiros neotestamentarios em la cuere 7 de Qumram, *Bib* 53: p. 91-100) sustenta seu argumento de uma data tão remota apoiado em achado arqueológico de três fragmentos de papiros encontrado em Qumram (7Q5, 7Q6, 7Q7) datados entre 50 a.C e 50 d.C.<sup>25</sup> Segundo ele, estes três fragmentos de papiros contêm os textos de Marcos 6.52-53, 4.28 e 12.17. A leitura proposta por O’Callaghan do fragmento apoia-se em letras, com apenas uma palavra integralmente encontrada (“e”, em grego “kaí”), o que não convenceu os demais peritos, além do que, ainda que a leitura esteja correta, apenas provaria a antiguidade da tradição específica refletida nos fragmentos<sup>26</sup> (cf. CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 108-109; MAUERHOFER, 2010, p. 144-148).

*Uma data na década de 50 d.C.* Um conjunto de suposições leva alguns estudiosos a propor que a data adequada para a redação de Marcos deve ser a da década de 50 d.C., sendo que essas suposições levam em consideração a possível presença de Pedro nesta década em Roma. Essas suposições levam em conta o relacionamento de Marcos com a obra Lucas-Atos. Segundo essa teoria, o livro de Atos foi escrito por volta de 62 d.C., época em que Paulo ainda está preso em Roma, antes do seu martírio. Se isto está correto, e se é também correto que Lucas utilizou o Evangelho de Marcos – adotando-se a primazia de Marcos defendida acima –, e ainda aceitando-se que a redação do Evangelho de Lucas precede a redação de Atos, além do fato de que é necessário alguns anos entre a redação de Marcos e sua divulgação a ponto de Lucas o conhecer e o reconhecer como fonte para seu Evangelho, todas essas considerações exigem que o Evangelho de Marcos tenha sido redigido nos primeiros anos da década de 50 d.C. Esta data têm atraído um grande número de especialistas (cf. CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 109-110; MAUERHOFER, 2010, p. 148).

*Uma data na década de 60 d.C.* Esta sugestão de data reúne, provavelmente, o maior número de especialistas, atualmente. Esta proposta está baseada em três argumentos. O primeiro é que as tradições patrísticas parecem supor que Pedro já havia morrido quando da redação do Evangelho. Isto se deduz do tempo verbal utilizado por Papias (“Marcos, que *havia sido* o intérprete de

<sup>25</sup> Cf. a datação em BROWN, 2012, p. 251. Isto sugere que o Evangelho já circulava antes da destruição da Comunidade de Qumram em 68 d.C.

<sup>26</sup> Cf. uma apresentação da leitura de O’Callaghan em DOLORME, 1982, p. 11-12.



Pedro...”), além do Prólogo Antimarcionita (final do século II?) e de Irineu (185 d.C. *Adv. Haer.* 3.1.2). O segundo diz respeito à evidência interna do Evangelho de Marcos: a) a expressão marcana “o caminho para a cruz” (Mc 8.34) se referiria ao início da perseguição de Nero aos cristãos em Roma, iniciada por volta de 65 d.C. ou depois; b) os textos de Mc 13.5ss e 13.14 indicaria a guerra judaica e a iminente destruição de Jerusalém (70 d.C.); c) Mc 13.24ss se referiria à guerra judaica transportada interpretada numa perspectiva escatológica; d) Mc 15.38 – a ruptura da cortina do Templo – de alguma maneira deve ser interpretada como se o Templo já não mais estivesse erigido, pois do contrário seria uma referência muito agressiva à religião judaica; e) Mc 12.9 se referiria à catástrofe de 70 d.C.; f) as declarações do sepulcro vazio em Mc 16.1-8 seriam posteriores à catástrofe, quando não mais houvesse como averiguar o fato em nível local (cf. CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 110-111; MAUERHOFER, 2010, p. 148-150).

*Uma data na década de 70 d.C.* O principal argumento de uma data tão tardia seria que Mc 13 reflete um período posterior à catástrofe de 70 d.C. Os estudiosos, porém, estão mais convencidos de que a forma como o cerco a Jerusalém é descrito se aproxima mais dos modelos de guerra do período do Antigo Testamento do que do modelo Romano, e mais especificamente do cerco a Jerusalém no ano 70.

As questões referentes à data de redação de Marcos, portanto, depende de como se interpreta a possível presença de Pedro e de Marcos em Roma, a interpretação de Mc 13 referente à guerra judaica de 66-70 d.C., e da maturação das tradições que se encontram no Evangelho. É na confluência destes elementos que os peritos propõem a datação do Evangelho.

Portanto, uma data provável para a redação do Evangelho pode ser na segunda metade da década de 60 d.C. e antes de 70 d.C, no mais tardar por volta de 75 d.C. Os pontos levados em consideração pelos diversos autores são os apontados acima nas décadas supracitadas.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Cada autor interpreta de uma forma diferente os dados referidos: assim, segundo CARSON; MOO; MORRIS (1997, p. 111) a data deve ser colocada no final da década de 50 d.C., antes do ano 60, para fazer jus à prioridade de Marcos e a redação da obra Lucas-Atos; Fabris (in: BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 428) sugere duas datas, sendo a escolha entre elas depende de como se interprete o discurso apocalíptico em Mc 13 como sendo anterior (65-70 d.C.) à catástrofe de 70 d.C., ou posterior a ela (70-75 d.C.); para MAUERHOFER (2010, p. 150-151) a redação do Evangelho foi entre os anos de 64-67 – período do possível martírio de Pedro –, ou mais

## 2.4 Local de escrita e destinatários

Assim como a data, o local de escrita também é matéria de disputa entre os peritos.

A tradição mais antiga da Igreja liga o Evangelho de Marcos a Roma. Eusébio (c. 375 d.C.) afirma que Papias (c. 115 d.C.) afirmou ter Marcos coligido as palavras de Pedro e assim ter escrito o Evangelho:

“O presbítero dizia o seguinte: Marcos, intérprete de Pedro, escreveu cuidadosa, não porém ordenadamente, as recordações das palavras ou ações do Senhor. Efetivamente, ele jamais ouvira, ou seguira o Senhor. Mas, conforme disse, mais tarde ele conviveu com Pedro, que pregava segundo a necessidade dos ouvintes, mas não elaborou uma síntese das palavras do Senhor. Assim, ao escrever Marcos de acordo com suas lembranças, não cometeu erros. Tivera o único propósito de nada omitir do que ouvira, nem impingir algo de falso.” É isto o que Papias narra acerca de Marcos (Eusébio, *HE*, III, 39, 15)

Eusébio também narra de Clemente de Alexandria (cerca de 200 d.C.) que os ouvintes de Pedro pediram a Marcos para escrever o testemunho do Apóstolo Pedro:

---

especificamente 66-67 d.C., ou seja, depois da morte de Pedro e antes da catástrofe de 70; BATTAGLIA (1984, p. 172) coloca a redação do Evangelho depois da morte de Pedro, como não é possível determinar esta data com precisão – portanto em um período entre 64-67 d.C. – a redação ocorreu na data mais recente por volta de 65 e no mais remota por volta de 68 d.C.; BROWN (2012, p. 250-252) sugere uma data no final da década de 60 ou logo após o ano 70 d.C.; MYERS (1992, p. 68) sugere uma data durante a revolta judaica de 66-70 d.C.; CORREIA JR (2000, p. 18) concorda com Myers; BORING (2016 B, p. 946) sugere a data entre 65-75 d.C.; DUNN (2017, p. 89) sugere uma data no ardor da guerra judaica, antes do seu fim, por volta de 68 ou 69 d.C.; LOHSE (1985, p. 145) sugere a data pouco antes de 70 d.C. (num ambiente helenista); KÜMMEL (1982, p. 117) sugere uma data por volta do ano 70 d.C.; BATTAGLIA; URICHIO; LANCELLOTTI (1988, p. 12) sugere a data entre os anos de 60-67 d.C.; TENNEY (1972, p. 167) aponta a data mais tardia possível como o ano 70 d.C., portanto, escrito antes desta data; HALE (1986, p. 76) coloca a data no ano 65 d.C.; BLOMBERG (2010, p. 162) afirma que a redação de Marcos não pode ser depois de 70 d.C.; MONASTERIO; CARMONA (1994, p. 166) coloca a redação aproximadamente no ano 70 d.C.; MARGUERAT (2010, p. 62) sugere a data de 70 d.C., logo antes ou logo depois, dependendo de como se interprete a referência em Mc 13 da guerra judaica; MULHOLLAND (s.d., p. 18) sugere que Marcos começou a redação antes da morte de Pedro, em 65 d.C. e terminou antes do início da guerra judaica 67-70 d.C.; DOLORME (1982, p. 11) sugere que foi escrito por volta do ano 70 d.C.; MARCUS (2010, p. 58) que o mais tardar foi escrito entre 74-75 d.C.; GUIJARRO (2016, p. 269) sugere que Marcos teve duas redações: a primeira – refletida em Mc 13.6-8 – entre os anos de 66-69 d.C., e a segunda – refletida em Mc 13.9-13 – entre os anos 70-74 d.C.; NEVES (2002, p. 299) sugere que Mc 13.14 não faria sentido se o Templo estivesse destruído, portanto, coloca a data antes do ano 70 d.C.; MIELGO (1998, p. 182) coloca a data entre os anos de 65-70 d.C.; GNILKA (1986, p. 42) sugere que a redação se deu logo depois do ano 70 d.C.; GUELICH (1989, p. xxxi-xxxii) sugere uma data depois do início da guerra judaica e antes do seu final, portanto entre 67-69 d.C.; GANDRY (1981, p. 89) aponta para o período do final da década de 40 e início de 50 d.C.; MIRANDA (1989, p. 195) afirma que o Evangelho terminou de ser escrito antes de 70 d.C.; SCHLESINGER (1985, p. 24) também afirma que foi escrito antes de 70 d.C.; FERNANDES; GRENZER (2012, p. 22) sugere a data entre 65-70 d.C.

De outro lado, o fulgor da piedade brilhou de tal modo diante dos ouvintes de Pedro que eles não se satisfaziam de ouvi-lo uma só vez, nem de ter recebido o anúncio oral da doutrina, mas insistiam de todos os modos, suplicando a Marcos, cujo evangelho chegou até nós, e que era o companheiro de Pedro, lhes deixasse um monumento escrito da palavra transmitida oralmente. Não desistiram de suas preces, enquanto não o coagiram e assim deram ocasião a que fosse escrito o evangelho "segundo Marcos". Diz-se que o apóstolo conheceu o fato por uma revelação do Espírito. Alegrou-se com o desejo deles e aprovou o livro por meio de leitura nas assembleias. Clemente, no sexto livro das *Hypotyposes* conta essa história e a confirma com seu testemunho o bispo de Hierápolis, chamado Papias. Pedro menciona Marcos na sua primeira carta que, diz-se, ele mesmo compôs em Roma, assinalando-a com o nome simbólico de Babilônia, no seguinte trecho: "A que está em Babilônia, eleita como vós, vos saúda, como também Marcos, o meu filho" (1Pd 5,13) (Eusébio, *HE*, II, 15, 1-2).

E Eusébio ainda afirma que segundo Orígenes (cerca de 230 d.C.) Marcos escreveu o Evangelho conforme lhe ia explicando Pedro:

O segundo é o Evangelho segundo Marcos, que o escreveu conforme as narrações de Pedro, o qual o nomeia seu filho na carta católica, nesses termos: 'A que está em Babilônia, eleita como vós, vos saúda, como também Marcos, o meu filho' (1Pd 5,13) (Eusébio, *HE*, VI, 25, 5).

Eusébio ainda afirma que Clemente de Alexandria também testemunha que Marcos escreveu seu Evangelho ouvindo a pregação de Pedro, e depois que Pedro soube deste empreendimento de Marcos, nada disse a favor ou contra:

5. Nos mesmos livros ainda, Clemente cita um dado tradicional dos antigos presbíteros relativamente à ordem dos evangelhos. É o seguinte: os evangelhos que contêm as genealogias foram escritos em primeiro lugar. 6. O evangelho segundo Marcos foi elaborado da seguinte forma: Pedro anunciava a palavra publicamente em Roma e explicava o evangelho guiado pelo Espírito. Os numerosos ouvintes insistiram para que Marcos, seu companheiro por muito tempo e, por isso, bem lembrado de suas palavras, transcrevesse o que ele havia dito. Marcos o fez e transmitiu o evangelho aos que lho haviam pedido. 7. Tendo conhecimento disto, Pedro nada aconselhou que o impedisse ou estimulasse a escrever. Por fim, João, ciente de que o lado humano havia sido exposto nos evangelhos, escreveu, impelido pelos discípulos e divinamente inspirado pelo Espírito, um evangelho espiritual. Eis o que refere Clemente (Eusébio, *HE*, VI, 14, 5-7).

Irineu (cerca de 180 d.C.) também testemunha que Marcos escreveu seu Evangelho a partir das palavras de Pedro, mas assinala que ele escreveu depois da morte de Pedro e Paulo:

Assim, Mateus publicou entre os judeus, na língua deles, o escrito dos Evangelhos, *quando Pedro e Paulo evangelizavam em Roma e aí fundavam a Igreja. Depois da morte deles, também Marcos, o discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitiu por escrito o que Pedro anunciava.* Por sua parte, Lucas, o companheiro de Paulo, punha num livro o Evangelho pregado por ele. E depois, João, o discípulo do Senhor, aquele que recostara a cabeça ao peito dele, também publicou o seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia (Irineu, *Contra as Heresias*, III, 1, 2. Grifo nosso).

O Prólogo Anti-Marcionita (século II d.C .) também menciona Marcos como redator do Evangelho, e indica que a redação deu-se após a morte de Pedro:

...Marcos o declarou, o chamado de “dedos-curtos”, porque tinha dedos bem pequenos em comparação com a estatura do resto do seu corpo. Ele foi o intérprete de Pedro. Após a morte do próprio Pedro, ele escreveu esse mesmo Evangelho nas regiões da Itália (Apud: HALE, 1985, p. 74).

Segundo a tradição da Igreja, Marcos escreveu o Evangelho a partir das palavras de Pedro. A tradição conflita sobre o período de redação do Evangelho e da vida de Pedro, afirmando Papias que Pedro ainda estava vivo quando Marcos redigiu o texto e Irineu afirma que Pedro já havia morrido. Mas ambos concordam de que Pedro esteve em Roma no mesmo período que João Marcos, que eles se encontraram e tiveram um relacionamento ministerial profundo, e que Marcos é seu intérprete e escreveu o Evangelho das memórias de Pedro. Portanto, segundo esta perspectiva, o Evangelho foi escrito de Roma.<sup>28</sup>

Várias tentativas de localizar historicamente Pedro e João Marcos em Roma são feitas. O personagem ora chamado João Marcos em At 12.12,25 e ora João em At 13.5,13 é identificado como o Marcos referido por Papias. Sua mãe chamava-se Maria (At 12.12), cuja casa, localizada em Jerusalém, é identificada como a casa para a qual Pedro foi ao ser milagrosamente salvo da prisão (c. 42/43 d.C.). Discute-se se Pedro foi a Roma logo depois deste episódio (entre 46-50 d.C.) e se teria levado consigo Marcos.

Esta casa também foi identificada como a casa da Última Ceia (Mc 14.12-21) e mais tarde com o Cenáculo (At 1.12-13; 2.1) (cf. FERNANDES; GRENZER, 2012, p. 14).

Barnabé e Paulo estiveram em Jerusalém, um pouco antes da prisão de Pedro (c. 40 d.C.), para levarem donativos aos irmãos (At 11.27-30), e parece possível terem ficado na casa de Maria, mãe de Marcos, após o que voltaram para Antioquia, levando com eles Marcos (c. 40 d.C.) (At 12.25) (cf. FERNANDES;

<sup>28</sup> Cf. outros autores que concordam ser Roma o local de origem do Evangelho: CARSON; MOO; MORRIS (1997, p. 112; Fabris (in: BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 428); MAUERHOFER (2010, p. 142-144; BATTAGLIA, 1984, p. 180-181); TENNEY ,1972, p. 165-166; HALE (1986, p. 74-75; MARGUERAT (2010, p. 61-62; MIRANDA (1989, p. 191-193; FERNANDES; GRENZER (2012, p. 20-21; GUNDRY, 1981, p. 89; MARCONCINI, 2012, p. 94-96. MARCUS, 2010, p. 47-58 tem uma longa discussão sobre os dois principais locais de redação propostos: Roma e a Síria, uma leitura esclarecedora para ambas as propostas. As informações sobre datas e locais na discussão que segue é retirada da Bibliografia indicada nesta Nota Bibliográfica.

GRENZER, 2012, p. 14). João Marcos foi companheiro deles durante a Primeira Viagem Missionária (c. 47/48 d.C.) (At 11.26), e algum episódio não esclarecido o fez abandonar a missão em Perge (At 13.13). Após o Concílio de Jerusalém (c. 48 d.C.) (At 15.37-38) Paulo e Barnabé decidiram fazer nova viagem missionária (c. 49 d.C.), mas se desentenderam por causa de Marcos; Barnabé seguiu com o jovem e Paulo partiu com Silas (At 15.39-40). Sabe-se por Cl 4.10 que João Marcos é primo de Barnabé. Sabe-se também que Marcos está ao lado de Paulo durante seu primeiro cativeiro em Roma (c. 62 d.C.) (Cl 4.10; Fm 24 – carta autêntica de Paulo escrita entre 55 e 63 d.C.) e ainda antes da sua morte (c. 66/67 d.C.) (2Tm 4.11).

Por volta de do ano 63/64 d.C. João Marcos está em Roma em companhia de Pedro, que o chama de “meu filho” (1Pe 5.13). Em 64 d.C. explode a perseguição neroniana aos cristãos em Roma, e em 69 d.C. Nero se suicida. O martírio de Pedro deve ter se dado em Roma entre os anos de 65-68 d.C.

Um episódio no Evangelho de Marcos tem sido destacado como uma evidência interna: diz respeito ao jovem referido em Mc 14.51-52 como sendo João Marcos, autor do Evangelho.

A tradição fornece uma evidência externa ao Evangelho, mas há outras internas. Em acréscimo a esta tradição podem ser citados vários termos latinos no Evangelho de Marcos, tais como: *módios* (4.21); *legión* (5.9,15); *spekoulátor* (6.27); *denáron* (6.27); *cséstes=sextarium*, *kênos=censos* (12.14); *phrageloûn=fragelare* (15.15); *kenturíon* (15.39,44ss); os esclarecimentos *lépta dyo*, *hó estin kodrántes* (12.42); *aulês*, *hó estin praitórion* (15.16); frases como *tò hikanòn poiésai=satisfacere* (15.15) ou *rhapísmasin autòn élabon=verberibus eum acceperunt* (14.65), ou ainda a divisão das vigílias da noite segundo o modelo romano (6.48; 13.35). Ainda de observa que Mateus ( 5.32; 19.9) deve ter eliminado Mc 10.12, em que, segundo a legislação romana, e não a judaica, a mulher também pode repudiar o marido, o que refletiria o ambiente romano (cf. KÜMMEL, 1982, p. 116; LOHSE, 1985, p. 145). Outra evidência interna pode ser uma possível referência à perseguição de Nero aos cristãos em Mc 8.34-38 e 13.9-13 (BORING, 2016, p. 946).

De acordo com Kümmel e Lohse, estes argumentos acima não são conclusivos (cf. KÜMMEL, 1982, p. 116-117). Em todos esses casos tratam-se de latinismos e costumes romanos levados pelo exército imperial a todas as partes do Império, não permitindo que esses dados sejam conclusivos para a cidade de Roma.

Em Lucas-Atos há também vários latinismos, sendo que não se postula para a Lucas-Atos a cidade de Roma. Segundo KÜMMEL (1982, p. 117) e LOHSE (1985, p. 145) o Evangelho foi composto em uma comunidade crista oriental composta de gentios<sup>29</sup>, ou seja, de helênicos.

DUNN (2017, p. 89-90) sugere a região da Síria como o local de origem do Evangelho. Segundo ele seria muito improvável que em Roma houvesse clima favorável para produção do Evangelho, se ele está sendo redigido entre os anos de 67-69, os da revolta judaica. A região da Síria, numa comunidade cristã Israel-Síria forneceria o ambiente favorável ao surgimento do Evangelho. BORING (2016, p. 947-948) também aponta a Síria como local do Evangelho, uma região da Síria não muito distante da Galileia. Segundo Boring, se Marcos tivesse sido escrito em Roma, deveria trazer, ainda que minimamente, alguns traços de outros escritos produzidos lá, como, por exemplo, a epístola paulina aos romanos, escrita cerca de 14 anos antes. Faltam em Marcos todos os sinais de conhecimento desta carta, tanto no vocabulário quanto na teologia. Também a imagem geral de Pedro e dos demais apóstolos é negativa no Evangelho, o que confronta com a tradição patrística acima. Também o Evangelho de Marcos não é refletido em escritos posteriores cuja origem é Roma, como *Primeira Pedro* e *Primeira Clemente*. Ainda o Credo dos Apóstolos, cuja origem é também romana, reflete mais a cristologia paulina, passando do nascimento direto para a morte e ressurreição, sem menção a fatos narrativos do seu ministério. Outros aspectos que sugerem um ambiente não romano são o embate com escribas e tradições judaicas (7.1-23; 11.27-12.40), a falta de referência a grandes cidades (a única grande cidade mencionada no Evangelho é Jerusalém), o imaginário agrícola e a falta de metáforas urbanas, a real possibilidade de pessoas relativamente pobres estarem na liderança, bem como a falta de referências a moedas de grande valor, o que pode ser evidência de que a comunidade marcana era socioeconomicamente pobre, tudo isso testemunha contra um ambiente como Roma e favorece os arredores da Galileia. O fato de termos aramaicos serem traduzidos ou explicados (5.41; 7.1-4,11,34; 14.36; 15.34) significa que a comunidade de Marcos provavelmente era de língua grega, composta por gentios, além de que o conhecimento impreciso por parte do autor da geografia da Palestina

---

<sup>29</sup> Na Nota Bibliográfica 63 (KÜMMEL, 1982, p. 117) Kümmel apresenta a opinião de autores que colocam a redação do Evangelho em outras cidades que não Roma: Schweiser, Klijn, Fuller, Karnetzki, Schreiber, Kertelge apontam a Síria como berço para o Evangelho; Marxsen sugere a Galileia ou a Transjordânia.

(cf. 7.31 com um mapa) sugere um ambiente fora da Palestina. Uma vez que Mateus foi escrito, provavelmente, em Antioquia da Síria, uma região próxima da Galileia, na Síria, é uma proposta atraente para a redação de Marcos.<sup>30</sup>

BROWN (2012, p. 247-250) é da opinião que não é possível determinar onde o Evangelho foi escrito, mas apenas detectar o seu público alvo. Segundo ele (p. 250) o público alvo é formado por pessoas de língua grega que não conheciam o aramaico. O autor ou os ouvintes ou ambos viviam em uma região em que o latim havia influenciado o vocabulário grego. Os destinatários em grande medida não eram judeus, pois o autor precisava explicar os costumes judaicos de purificação (Mc 15.1-20), embora conhecessem termos judaicos (como Satanás, Beelzebu, geena, rabi, hosana e amém), o que sugere que entraram em contato com tradições judaicas. Estão bem informados sobre personagens da vida pública de Jesus (não se explica que é Pilatos – 15.1 –, nem quem são Simão Cirineu, Alexandre e Rufo – 15.21).<sup>31</sup>

À luz da discussão e das posições tão variadas, parece prudente admitir, junto com Brown, que não é possível determinar com precisão um local para a redação do Evangelho, os destinatários são gentios de fala grega.

## 2.5 Autor

Quem escreveu o Evangelho de Marcos? A resposta aparentemente mais óbvia é: Marcos. Mas de novo os peritos não estão de acordo com relação à autoria do Evangelho.

Os peritos se dividem basicamente em dois grupos: um, que apoia a tradição da Igreja e afirma que Marcos, o referido por Papias, é o autor do Evangelho; e outro, que afirma que não é possível saber quem é o autor.

A tradição da Igreja liga a redação do Evangelho a João Marcos e a Pedro. Eusébio cita Papias (*HE*, III, 39, 15), Clemente de Alexandria (*HE*, II, 15, 1-2, VI, 14, 5-7) e Orígenes (*HE*, VI, 25, 5), Irineu (*Contra as Heresias*, III, 1, 2) e o Prólogo Anti-

<sup>30</sup> Outros autores que também sugerem uma região próxima Síria, próxima da Galileia ou da Palestina: GUIJARRO, 2016, p. 269-273.

<sup>31</sup> Outros autores que concordam que não é possível identificar um local para a redação do Evangelho: MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 166-167; BLOMBERG, 2009, p. 159-162; GNILGA, 1986, p. 40-41.

Marcionita ligam a redação do Evangelho a João Marcos e a Pedro.<sup>32</sup> A partir dessas informações – evidências externas – os peritos procuram evidências internas que justifiquem a tradição. A discussão acima sobre Local da Escrita fornece todos os dados que ligam Marcos a Pedro tanto em Jerusalém como em Roma, e também a Paulo em várias ocasiões.

Os peritos procuram pontos de contato entre a teologia de Pedro e de Paulo no Evangelho de Marcos, para justificar a sua autoria. MAUERHOFER (2010, p. 128-134) procura tais ligações com Pedro, as quais são, segundo ele, “vestígios de Pedro no Evangelho” (p. 128). Ele aponta para Mc 1.29,35-36 para defender que Pedro é o informante das atividades de Jesus (neste texto Pedro procura por Jesus e o interpela). Vestígios semelhantes ele vê em Mc 3.16, 11.21, 16.7. De acordo com ele ainda em 2Pe 1.15-16a Pedro espera que sua pregação seja anotada por escrito e sirva para memória da vinda “de nosso Senhor Jesus Cristo”.<sup>33</sup>

Os peritos que defendem um autor anônimo, ou seja, que não é possível conhecer quem escreveu o Evangelho, apontam para vários pontos, tais como, afirmar que a declaração de Papias, Clemente de Alexandria e Irineu estão defendendo os Evangelhos contra ataques de externos, assim procuram ligar os Evangelhos a testemunhas autorizadas. LOHSE (1985, p. 144) afirma sobre a possibilidade de encontrar pontos de contato entre a teologia de Pedro e Paulo em Marcos: “Da mesma forma como não é possível constatar vestígios de uma teologia de Pedro, não se pode demonstrar uma relação mais estreita com Paulo”. KÜMMEL (1982, p. 115) conclui assim: “Por conseguinte, o autor de Marcos é-nos desconhecido”.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Cf. alguns destes autores que defendem a autoria de Marcos para o Evangelho que leva seu nome: CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 102-106; Fabris, in: BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 428; MAUERHOFER, 2010, p. 121-134; BATTAGLIA, 1984, p. 168-171; BROWN, 2012, p. 244-247; BORING, 2016, p. 943-944; BATTAGLIA; URICHIO; LANCELLOTTI, 1988, p. 9-11; TENNEY, 1972, p. 165-168; HALE, 1986, p. 73-75; BLOMBERG, 2010, p. 162-164; MULHOLLAND, s.d., p. 15-18; MIELGO, 1998, p. 187; GNILKA, 1986, p. 38-40; GANDRY, 1981, p. 89; MIRANDA, 1989, p. 193-194; SCHLESINGER, 1985, p. 24; FERNANDES; GRENZER, 2012, p. 12-18. MARCONCINI, 2012, p. 90-93; AUNEAU, in: AUNEAU, 1985, p. 116-126; LÄPPLÉ, 1978, p. 45-49; BERKHOF, 2014, p. 65-68. Os argumentos que se seguem na exposição são retirados desta bibliografia.

<sup>33</sup> MAUERHOFER, 2010, p. 129-132 procura responder às objeções da autoria de Marcos, tais como: a) a que aponta para erros geográficos no Evangelho; b) a morte de João Batista está descrita em oposição ao costume palestino apontado por Josefo; c) no Evangelho não se percebe a presença do ensinamento de Paulo, uma vez que era de se esperar devido a proximidade de Marcos com Paulo. O mesmo faz BLOMBERG, 2009, p. 163-164, CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 104-106.

<sup>34</sup> Cf. alguns dos peritos que defendem a autoria anônima para o Evangelho de Marcos: GUELICH, 1989, p. xxv-xxix; GUIJARRO, 2016, p. 264-267; DOLORME, 1982, p. 9; MONASTERIO; CARMONA, 1994, p. 165-166, 169-172; KÜMMEL, 1982, p. 112-115; LOHSE, 1985, p. 141-144;



### 3 OS MILAGRES NO MEIO AMBIENTE DO NOVO TESTAMENTO E NA PESQUISA CRÍTICA ATUAL

Milagre é uma palavra que desperta a desconfiança no homem contemporâneo. Para alguns, cuja fé em deus, qualquer deus, justifica a crença na existência do milagre, aceitam a possibilidade da realidade do milagre. Para outros que não têm fé, o milagre parece coisa inventada sem nenhum fundamento no mundo real. Seja como for, quando se estuda a Bíblia, depara-se com a realidade dos relatos de milagres. Deve-se asseverar que não se tem o milagre em si, mas apenas um relato, uma vez que já ficou demonstrado acima o caráter de literatura dos Evangelhos e da Bíblia como um todo.

Não se pode mais estudar os milagres em si, uma vez que a *bruta facta*, que o *episódio*, que o *acontecimento* que supostamente deu origem ao relato não pode mais ser acessado, se perdeu no passado. Está-se há milênios dos possíveis (ou não) acontecimentos. O que é possível hoje é analisar os relatos que chegaram até os dias atuais. Busca-se uma compreensão do significado dos relatos de milagres para os dias do Novo Testamento e o entendimento da cosmovisão que legitimava tais relatos.

Com referência aos relatos dos Evangelhos, TRILLING, (1985, p. 121) afirma que “os relatos de milagres ocupam um lugar tão extenso nos Evangelhos que seria impossível que todos eles tivessem sido inventados posteriormente e atribuídos a Jesus”.

#### 3.1 Os vocábulos para referir-se a “milagre” no Novo Testamento

Um estudo dos vocábulos para se referir a “milagre” no Novo Testamento mostrará que havia uma riqueza de palavras para designar o que em língua portuguesa define-se com apenas uma palavra transliterada do latim *miraculum*.<sup>35</sup> SANTOS (1992, p. 115) afirma que “a palavra ‘milagre’ não aparece especificamente na Escritura.” Há, no entanto, vários outros termos que, para a modernidade, pode significar milagre; são eles, no Antigo Testamento hebraico: *ôl*, *môfet*, *alâl*, *miflâ*, *ah* e *chalde*. A estes termos correspondem os vocábulos em grego usados

---

MARGUERAT, 2010, p. 58-60; NEVES, 2002, p. 302-304. Confira nesta bibliografia os argumentos completos apresentados pelos peritos.

<sup>35</sup> O Dicionário Houaiss define a etimologia do vocábulo milagre: “*miraculum*, *i* – prodígio, maravilha, coisa prodigiosa, extraordinária” (DICIONÁRIO HOUAISS, versão eletrônica).

especialmente na Septuaginta ou LXX: *semêion*, *téras*, *thaumásia* e *dúnamis*. Quando São Jerônimo traduziu as Escrituras para o latim, empregou para esses vocábulos os seguintes: *signum*, *portentum*, *prodigium*, *miraculum*, *mirabile*, *ostentum* e *virtus*. SANTOS (1992, p. 115) conclui: “É daí que vem o termo ‘milagre’, definido por Fontinha como termo originário do termo latino *miraculum*, designando qualquer fato que não pode ser explicado à luz da razão, sendo, por conseguinte, acontecimento de origem sobrenatural.”

Como se verá a seguir, a ideia de milagre dos dias atuais é bastante diferente da dos tempos bíblicos. Esta noção de algo *sobrenatural* não existia nos dias quer do Antigo, quer do Novo testamento. As palavras que são usadas para descrever o que hoje se chama de “milagre” não falam das forças da natureza nem da razão humana, coisas para os antigos, desconhecidas.

Palavra grega *Téras*:<sup>36</sup> Esta palavra grega recebe algumas traduções nas traduções do Novo Testamento em língua portuguesa, tais como sinais, prodígios, maravilhas e milagres. Alvares explica que esta palavra é a que mais se aproxima da noção de “milagre” na atualidade:

O termo *miraculum*, de onde se tem formado a palavra “milagre”, significa etimologicamente admiração ou terror; e diz respeito a vários termos hebreus que, mais do que milagre no sentido teológico, expressa o assombro que se produz, quando se percebe um efeito cuja causa permanece oculta. O termo hebreu que melhor corresponde ao nosso conceito de milagre, é *môfêl* (gr. *téras*; lat. *portentum*), sinal ou ato divino realizado por um profeta para provar a sua missão. Seu sinônimo é *ôl* (gr. *semeion*; lat. *signum*). Unidos ambos os termos nos dão a fórmula *semeia kai térata*, de uso frequente, nos livros sagrados e na literatura clássica, para designar o sinal divino de um prodígio qualquer (ALVARES, 1965, p. 153).

Segundo observa SCHELKLE (1978, p. 77), apontando para os textos dos Evangelhos de Mt. 24.24 e Mc 13.22 a palavra *téras* está nos lábios de Jesus se referindo a sinais operados por falsos profetas e em Jo 4.48 como sendo o sinal exigido por uma geração descrente.

Palavra grega *Thaumásia*:<sup>37</sup> O termo grego que ocorre nas formas de substantivo, adjetivo e verbo é geralmente é traduzido por maravilha, maravilhar-se,

<sup>36</sup> Cf. as ocorrências de *téras* no Novo Testamento: Mt. 24.24; Mc 13.22; Jo 4.48; At 2.9,22,43; 4.30; 5.12; 6.8; 7.36; 14.3; 15.12; Rm 15.19; 2Co 12.12; 2Ts 2.9; Hb 2.4 (CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO, Vol. 1, 1994, p. 756; PETTER, s.d., p. 541; PARKER, 1989, p. 748-749).

<sup>37</sup> A forma grega *thaumásia* é, na frase de Mateus 21.15, Ac. Neut. Pl. de *thamásios*, *a*, *on*., que é uma forma adjetiva. O adjetivo ocorre uma única vez em Mt 21.15 (cf. par. Mc 5.20; Lc 9.43; Jo 7.21). A raiz *thauma* ainda ocorre em outra forma adjetiva: *thamástos*, *e*, *on*: Mt 21.42; Mc 12.11; Jo 9.30; 1Pe 2.9 e Ap 15.1.3; e também na forma substantiva duas vezes: *thaûma*, *atos*, *to*: 2Co 11.14 e Ap 17.6. As demais ocorrências são verbais: *thaumázō*: Mt 8.10,27; 9.8,33; 15.31; 21.20; 22.22;

admirar-se, maravilhoso, admirável, espantoso. A forma prevalecente no Novo Testamento é a verbal e, nos sinóticos, geralmente se refere à atividade de Jesus que causa admiração por parte de todos.

Palavra grega *Érgon*<sup>38</sup>: A palavra *érgon* tem o sentido básico de trabalho, ocupação, empreendimento, tarefa, ato ação. No grego clássico significava também guerra, combate, manobra, luta, trabalho difícil e penoso e atos realizados com sucesso (cf. SANTOS, 1992, p. 117). Em dois textos dos sinóticos a palavra designa os milagres de Jesus: Mt 11.2 e Lc 24.19. Esta é a palavra preferida no Evangelho de João para referir-se não somente aos milagre de Jesus, mas a todo o seu ministério, que afinal é uma grande obra de Deus, e portanto, miraculoso (cf. ÁLVARES, 1965, p. 154). Em Jo 5.20 Jesus explica que as obras de Deus são reveladas através da sua atividade e que outras obras ainda maiores serão feitas, para que todos se maravilhem: “–Porque o Pai ama ao Filho, e lhe mostra tudo o que faz, e maiores obras (*érga*) do que estas lhe mostrará, para que vos maravilheis (*thaumázete*)”<sup>39</sup>.

Palavra grega *Dúnamis*:<sup>40</sup> O sentido básico da palavra é ser capaz, capacidade, ter habilidade, diz de alguém que tem habilidade ou poder, um que é poderoso (cf. BROMILEY, 1985, p. 186). Esta palavra é traduzida no Novo Testamento por força, poder, fortaleza, energia; outras vezes por habilidade, capacidade; pode significar ato poderoso, milagre; também poder, ato poderoso, como executado por um ser divino ou anjo (cf. GINGRICH, 1984, p. 60). Segundo SANTOS (1992, p. 118) “Os evangelistas Mateus, Marcos e Lucas o usam para descrever os milagres de Jesus em termos de atos maravilhosos, expressão do poder de Deus.” É interessante notar que João não emprega este termo. SANTOS (1992, p. 118) explica que essa palavra fala dos atos poderosos de Jesus, da manifestação do poder de Deus em sua vida, mas vai além disso, anunciando a

---

27.14; Mc 5.20; 56.6, 51; 12.17; 15.5,44; Lc 1.21,63; 2.18,33; 4.22; 7.9; 8.25; 9.43; 11.14,38; 20.26; 24.12, 41; Jo 3.7; 4.27; 5.20,28; 7.15,21; At 2.7; 3.12; 4.13; 7.31; 13.41; Gl 1.6; 2Ts 1.10; 1Jo 3.13; Jd 16; Ap 13.3; 17.6, 7,8; e (CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO, Vol. 1, 1994, p. 373-374; PETER, S.D., p. 397; PARKER, 1989, p. 255-256). É desta raiz grega que deriva a palavra: *taumaturgo*: fazedor de maravilhas.

<sup>38</sup> *Érgon* ocorre 169 vezes no Novo Testamento; muitas dessas ocorrências não se relacionam com a atividade miraculosa de Jesus ou dos discípulos (CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO, 1994, p. 310-311)

<sup>39</sup> Sociedade Bíblica do Brasil. (2003; 2005). *Almeida Revista e Atualizada - Com Números de Strong* (Jo 5:20). Sociedade Bíblica do Brasil.

<sup>40</sup> *Dúnamis* ocorre 119 vezes no Novo Testamento, e o verbo *dúnamai*, 209 (CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO, 1994, p. 172-174).

presença da salvação, cuja força é capaz de vencer no homem todas as forças do mal. SANTOS (1992, p. 118) informa que essa palavra traduz o hebraico *môfêl* na Septuaginta e ocorre lá 164 vezes. Entre os gregos, no princípio, designava o poder misterioso da natureza sobre os homens, depois veio a designar o poder dos deuses sobre os demônios, cujas manifestações são vistas nos milagres de Epidauro. No Antigo Testamento descrevia o poder de Yahweh sobre os deuses. Na literatura rabínica é usado para referir-se ao poder de Deus em conduzir a história, em especial a de Israel, com atos salvíficos. No Novo Testamento demonstra o poder de Jesus sobre as forças do mal, dos demônios e da natureza, resultado do poder de Deus na sua vida. Os discípulos receberão também este mesmo poder, para a realização do ministério recebido de Jesus.

Palavra grega *Semeîon*:<sup>41</sup> No Novo Testamento tem o significado básico de sinal, marca (distintiva) pela qual uma coisa ou pessoa é distinguida das demais e conhecida, indicação; pode também significar sinal, prodígio, milagre, maravilha, portento, coisa portentosa, isto é, uma ocorrência inusual, transcendendo o curso normal da natureza; milagres e maravilhas pelos quais Deus autentica o ministério das pessoas enviadas por ele (cf. GINGRICH, 1984, p. 188; THAYER, 1988, p. 573-574). Em Homero denota a impressão visual que transmite uma mensagem, isto é, que demonstra a vontade de Zeus. A palavra sempre designa um sinal visível, observável de uma marca, um sinal, uma distinção. Ocorre cerca de 125 vezes na Septuaginta, sendo que as maiores ocorrências são no Pentateuco e nos profetas, cujo sentido básico é de um feito original de Deus (Jr 6.1). Traduz principalmente a palavra hebraica *ôl* (cf. BROMILEY, 1985, 1015-1016). SANTOS (1992, p. 119-120) informa que no grego clássico a palavra tinha vários significados: sinal, distintivo, marca, presságio, augúrio, prodígio, pisada, aviso, quadro, imagem, retrato, selo, caráter, letra, bandeira, tumba sepultura, túmulo. Também foi usado para designar um sinal no corpo. O uso geral no grego designava o sinal da presença dos deuses entre os homens através dos seus feitos. No gnosticismo significava o sinal operado por uma divindade. No judaísmo extrabíblico, em especial em Filo e Josefo designava o sinal da maldição colocado em Caim. Na literatura apocalíptica significava os sinais misteriosos. A palavra *semeîon* ocorre 19 vezes no Evangelho de João. No Novo Testamento têm três usos específicos: mostrar um sinal especial

---

<sup>41</sup> *Semeîon* ocorre 77 vezes no Novo Testamento, e o verbo *semeiôo* ocorre uma única vez em 2Ts 3.14 (CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO, 1994, p. 710-711).

dado por Deus, autenticar através de milagres o ministério de um enviado por Deus e indicar a própria presença de Deus agindo sobrenaturalmente no mundo.

Por fim, estas quatro palavras – *téras*, *thaumásia*, *érgon* e *dúnamis* – foram usadas no Novo Testamento para falar dos atos especiais de Deus, de Jesus, de seus mensageiros e também dos falsos profetas que engavam o povo. As palavras designam o que hoje se chama um ato sobrenatural, um milagre.

### 3.2 Tipos de milagres operados por Jesus nos Evangelhos

Quando se lê os Evangelhos, nota-se como neles são variados os relatos de milagres. Isto leva à questão dos tipos de milagres relatados.

A classificação mais comum aponta para os milagres sobre a natureza, exorcismos, milagres de curas e ressurreições. Esta qualificação é a sugerida por Lápplé, numa lista completa dos milagres feita por ele:

	Marcos	Mateus	Lucas	João
<i>Milagres sobre a Natureza:</i>				
As bodas de Caná				2.1-11
A pesca maravilhosa			5.4-11	
A tempestade acalmada	4.35-40	8.23-27	8.22-25	
A “primeira” multiplicação de pães	6.32-44	14.13-21	9.10-17	6.1-15
Jesus caminha sobre as águas do lago	6.45-52	14.22-23		6.16-21
A “segunda” multiplicação de pães	8.1-10	15.32-39		
O tributo para o templo		17.24-27		
A figueira estéril	11.12-14	21.18-22		
A pesca no lago de Tiberíades				21.1-14
<i>Curas:</i>				
A sogra de Pedro	1.29-31	8.14-15	4.38-39	
A cura de um leproso	1.40-45	8.2-4	5.12-16	
O criado do centurião de Cafarnaum		8.5-13	7.1-10	
O paralítico	2.1-12	9.2-8	5.17-26	
A mão atrofiada	3.1-6	12.9-14	6.6-11	
O fluxo de sangue	5.25-34	9.20-22	8.43-48	
Os dois cegos		9.27-31		
O surdo gago	7.31-37			
O cego de Betsaida	8.22-26			
O cego de Jericó	10.46-52	20.29-34	18.35-43	

A mulher recurvada			13.10-17	
O hidrópico			14.1-6	
Os dez leprosos			17.11-19	
A orelha do servo do sumo-sacerdote			22.50-51	
O filho do funcionário real				4.46-54
O enfermo na piscina de Betesda				5.1-15
O cego de nascença				9.1-41
<i>Exorcismos:</i>				
O endemoninhado na sinagoga de Cafarnaum	1.32-34	8.16	4.31-39	
O possesso da região dos gerasenos	5.1-20	8.28-34	8.26-39	
O endemoninhado mudo		9.32-34		
O endemoninhado cego e mudo		12.22-24		
A filha da siro-fenícia	7.24-30	15.21-28		
O epilético endemoninhado	9.14-29	17.14-21	9.34-43	
<i>Mortos ressuscitados:</i>				
A filha de Jairo	5.21-23	9.18-19	8.40-42	
	5.35-43	9.23-26	8.49-56	
O filho da viúva de Naim			7.11-17	
Lázaro				11-1-44

Fonte: LÄPPLE, 1978, p. 242-243.

Outra classificação pode ser também a divisão segundo a tradição quádrupla, tripla, dupla e única, ou seja, o único milagre que ocorre nos quatro Evangelhos (o da multiplicação dos pães: Mc 6.35-44; 8.1-10; Mt 14.15-21; 15.32-39; Lc 9.12-17; Jo 6.3-15), e os demais que ocorrem em três, dois ou um único Evangelho.<sup>42</sup> O quadro acima ajuda a perceber esse fenômeno.<sup>43</sup>

Há ainda os sumários de curas: (1) Mc 1.32-34 / Mt 8.16 / Lc 4.40-41; (2) Mc 1.39 / Mt 4.23-24 [par. Mt 9.25]; (3) Mc 3.10-12 / Lc 6.17-18 [cf. Mt 12.15-16]; (4) Mc 6.55-56 / q12.<sup>44</sup>

Jesus é apresentado como um milagreiro e pregador nos Evangelhos, do que fala VERMÈS (1990, p. 22): “Os sinóticos são unânimes em apresenta-lo como um exorcista, um operador de curas e um mestre. Insistem igualmente no fato de

<sup>42</sup> Confira uma classificação assim em BARTOLOMÉ, 2009, p. 13-14; cf. também VV.AA., 1982, p. 32-33; THEISSE; MERZ, 2002, p. 316-320 apresenta uma classificação dos milagres em seis classes: exorcismos, terapias, milagres de normas, milagres de dádivas, milagres de resgates e epifanias.

<sup>43</sup> Para uma discussão maior sobre a possibilidade de se estabelecer uma lista dos milagres de Jesus cf. MEIER, 1998, p. 136-137.

<sup>44</sup> Esta lista é fornecida por Aune, citada por MEIER, 1998, p. 156. Cf. a opinião de DIBELIUS, s.d., p. 219, sobre os sumários de curas e como refletem a cristologia de Marcos.

que aquilo que mais impressionava os contemporâneos de Jesus era o seu poder sobre os demônios e sobre a doença, bem como o poder magnetizante da sua pregação.” Segundo SCHIAVO e SILVA (2011, p. 91) há mais de 200 referências à atividade miraculosa de Jesus, enquanto que para outros personagens o número é bem menor: Moisés tem 124, Apolônio de Tiana, 107 e Eliseu, 38. Assim, Jesus surge como o que mais tem referência à atividade miraculosa.

### 3.3 Breve visão histórica da noção de milagre da antiguidade aos dias atuais

É importante conhecer o que os antigos pensavam por milagre, como essa noção foi mudando ao longo do tempo e o que hoje em dia se pensa por milagre. Uma breve visão histórica desta questão será oferecida, com o objetivo básico de situar o leitor em dois mundos muito distintos, que é o mundo bíblico nos quais os milagres de Jesus estão narrados, e o mundo atual no qual se lê essas narrativas, que de alguma forma causa estranheza ao homem contemporâneo.

*A concepção de milagre dos dias bíblicos.* Quando se fala em dias bíblicos quer-se referir aos tempos antigos até aproximadamente a segunda geração de cristãos, portanto, por volta do segundo século cristão; ou mais precisamente, de acordo com WEISS (1978, p. 13), no período de tempo entre os primeiros escritos do Antigo Testamento até aos últimos do Novo Testamento, portanto entre os anos 1000 a.C. a 100 d.C. FRAINE (1992, p. 989) explica que a cosmovisão antiga – englobava aqui as dos Antigo e Novo Testamentos – não conhecia o que hoje se conhece por “leis da natureza”. Os antigos viam o mundo como tendo sido criado por Deus e tudo que acontecia era uma extensão do agir de Deus. Os acontecimentos da natureza, que hoje se credita à leis da natureza, os antigos os creditavam ao agir de Deus (Sl 19.1-7; 104; Jó 38). Ele escreve:

Como Javé era considerado o autor de todos os fenômenos da natureza e de todos os acontecimentos da história, o israelita não distinguia entre sinais “naturais” e “sobrenaturais”. A sucessão contínua dos fenômenos da natureza não era atribuída a estabilidade das forças da natureza, mas à livre vontade de Deus: Javé estabeleceu o ritmo das estações (Gn 8.22; Jr 5.24) e o curso das estrelas (Sl 148.6; Jr 31.35s; 33.20,25); ele impõe as suas leis ao mar (Jó 38.10; Jr 5.22), ao céu (Jó 38.36) e à terra (Jr 33.25). E o poder de Deus é ilimitado, para ele nada é impossível (Gn 18.4; Jr 32.27); faz tudo o que quer (Sl 115.3; 135.6), e pode, portanto, agir de modo comum e de modo extraordinário. O israelita, pois, não conhecia uma distinção entre o natural e o preternatural ou o sobrenatural, porque “tudo o que acontece é de igual maneira obra de Deus” (Sl 86.8; 77.12; Is 12.4), i. é, revela o seu poder (cf. as “grande obras” de Javé, g<sup>e</sup>burôt: Dt 3.24; Sl 20.7; 106.2, ou g<sup>e</sup>dôlôt: 2Rs 8.4; Sl 71.19; 136.4; Jó 5.9; 9.10; 37.5). Como o poder de Deus é

realçado particularmente por tudo o que, na natureza ou na história, é maravilhoso, misterioso, surpreendente, espantoso ou terrífico, o m. é chamado muitas vezes de pele' ou nifla' ("maravilhoso"; cf. Ex. 5.11; 34.10; Sl 77.15; 78.12; Jó 37.5) ou nôra' (terrífico; cf. Dt 10.21; 2Sm 7.23; Is 64.2) ou Môfêt (o que é excepcional; cf. ex 7.3; Dt 4.34; 6.22; Sl 105.5). Todos esses termos podem indicar tanto os m.s do êxodo como os fenômenos naturais da chuva e trovão (Sl 136.14; Jó 5.9; 37.5) (FRAINE, 1992, p. 989).

Esta mesma forma de ver o mundo e interpretar o agir de Deus nele permanece o mesmo para os dias do Novo Testamento. Portanto, pode-se perceber que para a concepção dos tempos bíblicos, tudo gira em torno do agir de Deus, cujas obras tanto podem ser aquelas que garantem o curso normal da natureza, como aquelas que causam espanto por se perceber uma ação e não a causa extraordinária por trás dela, embora a causa se saiba, é Deus. PERROT (2009, p. 43-44) chama a atenção para a relação que os antigos viam entre as doenças e o pecado e as forças do mal, em que as doenças são ora atribuídas ao pecado e ora às forças do mal, e não há uma separação radical entre o ser humano e a natureza, pelo contrário, de certa forma o humano se liga à natureza. Ele explica assim:

Ou, ainda, a distinção que desejamos realizar entre o milagre de cura no que diz respeito ao ser humano – por exemplo, a cura de Naamã, o sírio, pelo profeta Eliseu (2Rs 5.14) – e um milagre que concerne à natureza – por exemplo, a tempestade acalmada (Mc 4.35-41) – é de certa forma inválida num contexto cultural antigo, já que a ligação entre o ser humano e o mundo cósmico que o compreende parece então manifesta. O pecado destrói o ser humano e o mundo, inclusive psiquicamente. Entre os semitas – e, portanto, também para Jesus, com algumas nuances –, o pecado gerou a doença e a morte (Gn 3 e Rm 5), subjugando o ser humano ao poder dos demônios (Ex 9.1-12; Sl 38.2-6; Ez 18.20; 1Co 11.30). Por isso, curar o ser humano é salvá-lo do demônio, é arrancar o doente do jugo desse falso senhorio. Igualmente, o ser humano faz parte do mundo e tudo o que toca a um atinge o outro. (...) Assim, curas e exorcismos estão em parte ligados; e do mesmo modo, o ser humano está ligado à natureza que o cerca (PERROT, 2009, p. 43).

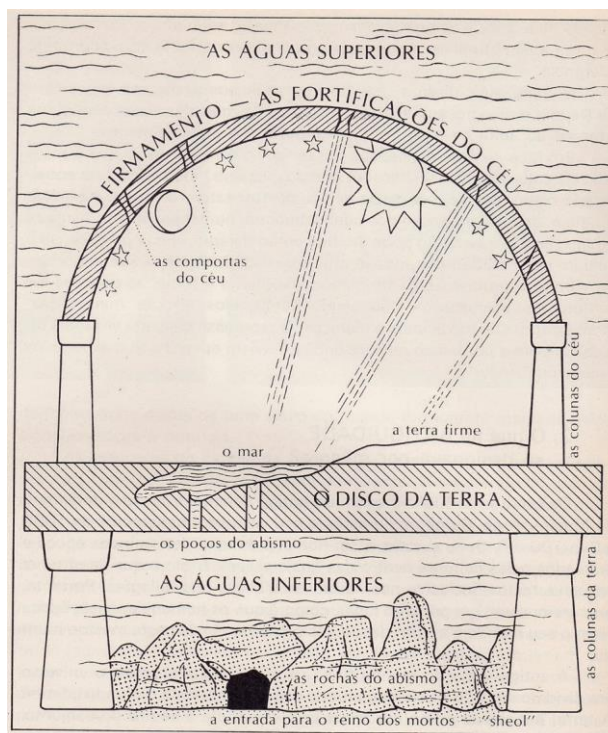
Deste modo, a concepção antiga liga o mundo da natureza ao ser humano e não há, para eles, como dissociar estas grandezas, mas estão interligadas, associadas, fazem parte da mesma esfera. O pecado pode tanto atingir o ser humano, que trabalha com o cansaço que antes não havia, que dará à luz com dores que não tinha, como também atinge os animais, que se tornaram hostis um ao outros, a cobra que agora rasteja, como também a natureza que passa produzir espinhos e abrolhos, além de que as forças da natureza se tornam também hostis, com tempestades, secas e enchentes. A ligação entre o mal, a doença e o pecado dominam a concepção antiga de milagre, em que a vitória sobre uma destas forças representa a vitória sobre todas. PERROT (2009, p. 44) conclui: “Aos olhos do ser



humano de outrora subsiste: Em primeiro lugar, uma ligação entre o mal, a doença e os demônios, os maus espíritos. De uma maneira mais espiritual, há uma relação imediata entre o mal, a doença e o pecado; (...) Em segundo lugar, uma ligação entre o ser humano e o universo, até a submissão e a degradação de um pelo outro.”

PERROT (2009, p. 46-47) chama a atenção para o fato escriturístico de que só há um relato de milagre entre os profetas de Israel (Is 7.11), e estes desaparecem na tradição epistolar do Novo Testamento, enquanto são prodigiosos no Êxodo e nas tradições dos Evangelhos, e aparecem alguns em Atos. Por isso ele liga a tradição dos relatos de milagres ao estado fundante da ação de Deus do estado de Israel e da Igreja. Ou seja, quanto mais distante dos atos fundantes, mais raros ficam os relatos de milagres, ele conclui: “O milagre é uma linguagem do ordinário, tanto no Êxodo quanto no Novo Testamento, e também a linguagem dos ‘últimos tempos’ iniciada por Jesus Cristo. Entre os profetas, e já em Paulo, é a palavra que se torna doravante ‘gesto de salvação’. Fora desses dois extremos da história, os milagres parecem dissipar-se, ao menos parcialmente” (PERROT, 2009, p. 46-47).

A razão desta forma de conceber o mundo e a vida é explicada por WEISS (2009, p. 13-14) que apresenta a forma como os antigos viam o mundo, dividido entre três andares: o mundo superior, a terra e o mundo inferior. A terra, concebida como um disco fixo, era o centro da arquitetura. Acima da terra ficavam as “fortificações” do céu, que arqueada sobre as colunas do céu suportavam o mundo superior (cf. a figura ao lado). A abóboda que se apoiava nas colunas do céu tinha aberturas, as comportas do céu.



Fonte: WEISS, 1978, p. 14

Do lado de dentro da abóboda estavam os luminares, que forneciam a luz que ilumina a terra. Por baixo da terra ficavam as águas inferiores, o oceano primordial. Era dele que se formava o mar, através dos poços do abismo. O oceano

primitivo continha rochedos, em que se apoiavam as colunas da terra. Na parte inferior, no oceano primordial, estava a entrada para o reino dos mortos. No mundo superior ficavam a habitação dos espíritos, ou seja, o lugar dos deuses e dos seres celestiais. A terra era o lugar dos homens e a parte inferior era o mundo dos mortos e dos poderes do mal, diabólicos e perversos. Foi nessa concepção de mundo que os antigos falaram de milagres, um mundo susceptível à intervenção dos deuses e dos demônios. Não havia, portanto, uma separação entre os poderes dos seres espirituais, fossem deuses, anjos ou demônios, a terra e os homens, que impedisse uma intervenção de tais poderes sobre a terra e a vida dos homens. Tudo estava dentro da esfera de atuação dos espíritos – deuses ou demônios –, ou, para Israel e seu posterior monoteísmo, dentro da esfera de atuação de Javé. Diz Weiss: “Sua ação como tal não era considerada estranha. Sempre se contava com ela, embora nunca pudesse ser prevista uma intervenção determinada e precisa” (p. 15). Não havia, por assim dizer, leis naturais independentes e autônomas, rígidas, imutáveis e inexoráveis, às quais o universo estava submetido, mas tudo dependia dos deuses – e para Israel, de Javé – que sustentavam a ordem natural das coisas; quando essa ordem era de alguma forma mudada, jamais se pensava em “quebra de leis naturais”, mas reconhecia-se ali o agir dos deuses, porque isso era esperado. Os milagres eram, portanto, uma extensão do agir divino, já presente na ordem comum dos acontecimentos, que, por ocasião do milagre, teve um agir surpreendente, admirável, maravilhoso. Weiss fala: “Por isso, não era decisivo – para aquilo que os homens da antiguidade consideravam milagre – o caráter excepcional de um acontecimento em si e nem mesmo um determinado grau de excepcionalidade, mensurável em termos de ciência, mas a experiência do divino. O que era miraculoso não era medido em termos de “quebra de leis naturais”, nem mesmo em termos de impossibilidade de realização humana, mas sim em termos da presença perceptível do agir da divindade:

Havia acontecimentos em que o elemento divino se manifestava mais fortemente do que em outros, e onde o ponto de vista da normalidade e da excepcionalidade podiam desempenhar um certo papel, mas esse ponto de vista não era o único ponto decisivo. Para classificar algum fato como milagre não se tratava em primeira linha, de determinar o seu caráter extraordinário, e nem mesmo determinar o grau exato do que poderia ser possível ou impossível em termos humanos, mas sim de sentir a presença e a ação da divindade e de seus poderes muito mais intensamente do que em outras ocasiões. Se a vida ou sua conservação eram consideradas como um dom da divindade, também evidentemente o era o restabelecimento de uma enfermidade e com muito maior razão o restabelecimento ou cura completa de uma doença particularmente grave (WEISS, 1978, p. 15-16).

Sendo, portanto, o mundo como um todo é o campo de atuação dos deuses, o milagre é uma extensão do agir das divindades que causa espanto, admiração, surpresa. Mas ainda dentro daquilo que é esperado, a intervenção da divindade.

Na história da interpretação do milagre na tradição cristã duas vertentes distintas ainda têm repercussões até os dias atuais. São elas a de Agostinho e a de Tomás de Aquino.

Segundo BAUMANN (1993, p. 552-553), Agostinho estando preocupado em adequar a experiência cristã à cosmovisão greco-platônica, o que o levou a acentuar o valor de sinal do milagre. Para Agostinho, todo acontecimento na natureza e no mundo humano é um milagre, pois revela, por conseguinte, o poder e amor de Deus: tudo na natureza, na história do mundo e na vida humana é um “milagre”. Mas, “milagre” em sentido mais específico pode ser distintos daqueles em razão da possibilidade da percepção da intervenção divina nestes mais claramente do que naqueles, ou seja, há ações de Deus em que se percebe mais o seu agir do que em outros; nestes mais perceptíveis se pode falar de “milagre” em sentido mais estrito. Agostinho, conforme citado por Baumann, explica o seu pensamento sobre milagre: “Os milagres, que nosso Senhor Jesus Cristo realizou, são ações divinas que levam o espírito humano a reconhecer a Deus a partir do visível.” Essas ações de Jesus se tornaram necessárias porque “os milagres, pelos quais ele (Deus) governa o mundo inteiro e dirige toda a criação se tornaram tão corriqueiros por causa da cotidianidade que quase ninguém mais considera que valha a pena dar a atenção à maravilhosa e estupenda ação de Deus em cada grão de cereal” (p. 552). Agostinho explica que o milagre da multiplicação dos pães foi narrado, “não porque é milagre maior, mas porque é milagre mais raro, a fim de que nossa inteligência possa ocupar-se com ele, a fim de que com espanto percebamos nas suas obras visíveis o Deus invisível, e, suscitados e purificados pela fé, desejamos ver de maneira invisível aquele que podemos reconhecer pelas coisas visíveis como o Invisível” (Trac. Io. Ev. 24,1) (p. 553). Esta forma de ver o milagre e ligá-lo ao agir divino como extensão do seu agir na manutenção da ordem comum do universo continuaria a influenciar a Igreja durante toda a Idade Média e ainda encontra ecos nos dias atuais.

Segundo BAUMANN (1993, p. 553), Tomás de Aquino mantém a síntese agostiniana, aplicando a ela um cunho teórico-científico: “O que acontece metafisicamente no milagre? Em que consiste o que é próprio do agir divino que aí

se realiza?” (p. 553). Para Tomás, no centro está o agir de Deus como causa primeira de tudo, agindo em tudo que se move e também nos demais seres (De Pot. 3,7; S. Th I, 8,1). Mas o agir de Deus – como agir primário – não é o único presente no mundo, há também o agir das pessoas – como agir secundário – “as suas atividades próprias” (Contr. Gent. III, 69; S. Th. I,105,5), aos quais Deus também comunica “ a dignidade da causalidade” (S. Th. I,22,3), pois “a criatura dotada de razão” está “sujeita de maneira excelente, à divina providência, uma vez que pode ‘prover’ por si e por outros’ (S. Th. I-II,91,2). Para Tomás, Deus, no entanto, “não está ele próprio sujeito às causas segundas, mas, pelo contrário, é esta ordem que lhe está sujeita”, por isso ele pode agir “por livre vontade da sua decisão fora desta ordem como bem lhe aprouver; por exemplo, [ele pode] obter as atividades das causas segundas sem estas, ou produzir algumas atividades para as quais as causas segundas não são suficientes.” (S. Th. I,105,6). Assim, o “milagre” é, para Tomás, um acontecimento fora de toda a ordem da natureza que só pode ser operado por Deus. (S. TH I,105,7; cf. 110,4). Santos resume a concepção tomista de milagre:

Nesta ampla concepção de milagre dada por Tomás de Aquino prevalece a ideia de uma intervenção poderoso, direta e extraordinária de Deus, acima das possibilidades da natureza, sendo o elemento decisivo do milagre a específica e direta causalidade divina, que transcende às causas e às forças da natureza. A função de sinal que tem o milagre passa a segundo plano e dá lugar à causalidade especial do milagre (SANTOS, 1992, p. 123).

Depois vem a crítica racionalista aos milagres no século XVII e a resposta apologética. Esta concepção de milagre, segundo BAUMANN (1993, p. 553-555) e SANTOS (1992, p. 124-126) foi duramente criticada em face da crescente concepção renascentista do mundo, em que o Universo esta sujeito a um determinismo causal e matemático inexorável. Para esta nova cosmovisão de mundo – posterior e contrária à cosmovisão do tempo de Agostinho e Tomás – o milagre se tronou impossível, uma vez que rompe as leis que o próprio Deus estabeleceu. Além disso critica também a fé no milagre, que supostamente admite que Deus quebrará a “majestosa ordem do Universo” em prol de uma criatura, degradando assim a natureza: Deus deve suspender e tornar vulneráveis as estruturas cósmicas” para atender às necessidades pessoais e egoístas das suas criaturas. Os principais críticos do pensamento tomista foram Spinoza, Bayle, Voltaire, Lessing e Hume. Spinoza

(1632-1677) propõem a sua tese para a negação dos milagres em quatro pontos: nada poderia acontecer contra as leis da natureza; os milagres em si mesmo nada provam a respeito da existência de Deus; os milagres da Bíblia são acontecimentos naturais e a linguagem bíblica é metafórica o que dá a aparência de milagre a esses acontecimentos naturais. Hume (1711-1776) também negou os milagres apelando para a questão de que a experiência do outro não é suficiente para atestar os milagres. Voltaire (1694-1778) afirma que não havia nenhuma razão para Deus alterar algo na natureza. A resposta apologética defendeu que o milagre, de fato quebra as leis da natureza, mas este seria um direito de Deus.

Por fim temos O milagre hoje. Quando se fala em “milagre da Bíblia” hoje, há um nível de suspeita lógica que surge naturalmente na mente do pensador atual. O milagre, conforme geralmente interpretado segundo a narrativa bíblica, parece impossível de ter ocorrido como foi narrado. Do outro lado, não é totalmente estranho ouvir-se a palavra “milagre” em ambientes em que algo de surpreendente acontece em contraposição ao que se esperava que naturalmente acontecesse, por exemplo, quando em um acidente grave a pessoa sai sem nenhuma lesão, nem leve que seja. Estas considerações levam WEISS (1978, p. 12-13) a propor que o milagre hoje em dia tem a característica da excepcionalidade: o milagre traz um elemento de excepcional, de inesperado, de admirável. As concepções, no entanto, divergem quando se tenta especificar em que consiste o caráter excepcional do milagre. Para alguns basta que o ocorrido tenha o elemento da surpresa, do inesperado, enquanto que para outros só seria milagre se não pudesse ser explicado pelas ciências naturais. Weiss observa que o milagre, em sentido atual, sempre está ligado à sua relação com as leis naturais, e representaria, numa acepção radical, uma quebra destas leis, ou então, numa acepção mais branda, uma impossibilidade de explicação com base nelas. Nem sempre, entretanto, a noção de milagre está ligada à figura de um deus, qualquer deus – e no caso do cristianismo, a Deus ou Jesus. Quando, porém, este acontecimento especial, excepcional, admirável, inexplicável ainda está ligado a um deus, o seu papel é no máximo de um intervencionista que age de fora do mundo, quebrando ou rompendo o curso natural dos acontecimentos, para beneficiar suas criaturas. A consequência desta visão do milagre como excepcionalidade é expressa por Weiss:

Em face de uma concepção desse teor é compreensível que o milagre seja cada vez mais rechaçado. Muita coisa que ontem ainda era considerada como milagre, por causa de seu caráter extraordinário e inexplicável, hoje, dado o progresso dos conhecimentos humanos, encontra inteira explicação e por isso não pode ser tida como milagre. Nesta perspectiva o milagre deve perder, dia após, e muito justificadamente, a sua importância. Grandes problemas da humanidade – como a fome, as doenças e os sofrimentos psíquicos – vão sendo combatidos sempre mais eficazmente por meios medicinais e técnicos. O progresso vai cada vez mais relegando para a periferia o milagre enquanto visto apenas sob o aspecto da excepcionalidade (WEISS, 1978, p. 13).

As questões quanto ao milagre como quebra das leis naturais, no entanto, não param por aí. As questões colocadas pela física quântica tornam ainda maiores as críticas à noção de milagre como quebra das leis naturais, chegando a negar a possibilidade de transcendência de deus, qualquer deus, mas em especial do Deus do cristianismo. BAUMANN (1993, p. 558) apresenta esta questão delicada para as religiões, em especial para a religião cristã. Weiss explica que a mecânica quântica coloca a questão dos processos microfísicos que obrigam a renúncia de uma explicação completamente causal para os fenômenos naturais, e em substituição à explicação surge a descrição dos fenômenos. A teoria da ciência, nesta esteira, coloca o problema de que apenas seria possível pretender que haja “somente um modelo do mundo” e não a possibilidade de afirmar coisas válidas em última instância para o mundo. “O seu objeto preferido é ‘a estrutura de massa da realidade e aquilo que em princípio é repetível’. Mas aquilo que é ‘único’ e não-quantificável, o ‘acaso’, a ‘decisão livre’ são elementos que escapam à sua garra.” Assim, tanto Spinoza quanto Bultmann e os demais deste período confiaram demais nas ciências naturais. Citando Jonas, Weiss explica que a ciência não é capaz de fornecer modelos fixos para todos os fenômenos da natureza, mas “a ciência só diz ‘que para cada processo deve-se buscar uma explicação natural até que ela seja encontrada; sem, pois se poder atribuir às leis da natureza, com as quais a explicação deve estar de acordo, aquela infrangibilidade que só é própria das regras lógicas e matemáticas. Ela expressa, portanto, um preceito metódico e não uma afirmação metafísica.” Poderia parecer então que agora, com o advento da física quântica, que seria possível falar do agir de Deus no mundo e falar do milagre como superação das forças da natureza, mas só na aparência. O problema, na verdade, se agrava, pois neste sentido, em que apenas se descrevem fenômenos, a própria descrição de um fenômeno “miraculoso” seria apenas a descrição de uma força intramundana, e não sobre-mundana, no caso, Deus. Baumann, citando Weissmahr, conclui:

Pois a causalidade divina [que seria a fonte e origem do milagre] continuaria a ser vista como “força compatível com outras forças intramundanas”, que estaria “no mesmo nível de outras causas dentro do mundo”, o que “contradiz quer a divindade de Deus quer à unidade da criação de Deus”; e Deus continuaria a estar exposto à suspeita por parte das ciências da natureza de ser “tapaburacos” e cada vez mais tornar-se “sem função”. Seria, porém, necessário pensar a “transcendência de Deus” como “perpétua imanência” (WEISS, 1993, p. 555).

Qual a saída para a questão dos milagres na atualidade? Abandonar o milagre não parece razoável à luz da religião cristã, pois neste caso ter-se-ia que renunciar o livro básico da fé cristã, a Bíblia, uma vez que nela o milagre é um fator fundante tanto da nação de Israel quanto da religião cristã. Um horizonte é oferecido por BAUMANN (1993, p. 558-559), voltando para a noção de milagre de Agostinho como sinais, defendendo que a forma de ver o milagre não deve ser a que contrasta com as leis da natureza e com a ciência, mas sim ver o milagre em conexão com a situação humana. O ser humano que questiona, que é capaz de admirar-se, que se admira com o mistério “portentoso” da sua existência histórica e se pergunta pelo sentido da vida e da história maior da humanidade, o homem que sofre, que sorri, que tem experiências de vitória e de derrota, que vê a vida nascer e morrer, que se angustia com a sua finitude, que pergunta pelo além da morte, e que por tudo isso se mantém aberto para o singular, e que tem necessidades de tradições e relações de conteúdo de um testemunho intrapessoal. Baumann aponta para o horizonte nos quais o milagre renasce cheio de sentido para a condição humana: “Em semelhante horizonte de questionamento e expectativa em aberto, os milagres atestados pela Bíblia ganham o seu sentido de ‘sinais’: situam-se “no contexto universal de promessa histórica: como antecipação que testemunha o poder escatológico da salvação e cura de Deus, poder que irrompeu definitivamente em Jesus Cristo e na sua ressurreição como futuro da humanidade” (p. 558). Os milagres de Jesus, ainda segundo Baumann, proclamam que a condição humana de humilhação e de negação da vida tem o direito de ser superada. Os milagres de Jesus apontam para a superação da dor, das doenças, da subvida, das forças do mal, da superação de toda experiência humana de miséria e morte. Neste sentido, os milagres voltam a fazer sentido no mundo atual, como resposta de Deus à dor e miséria humana.

### 3.4 Breve resenha histórica da abordagem crítica aos milagres

O estudo crítico dos milagres de Jesus coincide com o início da pesquisa crítica sobre o Jesus histórico (BARTOLOMÉ, 2009, p. 16). A questão da veracidade dos relatos evangélicos está no centro da questão dos relatos de milagres, pois nos Evangelhos não apenas há narrações de milagres, mas vários outros tipos literários.

BARTOLOMÉ (2009, p. 13-37) fornece a síntese histórica para a resenha aqui apresentada sobre a pesquisa crítica dos milagres no Novo Testamento. Os estágios históricos da síntese apresentada por Bartolomé coincidem com os da busca do Jesus histórico.

A pesquisa crítica dos Evangelhos começou com H. S. Reimarus (1694-1768), através da publicação feita por G. E. Lessing (1729-1781) dos *Fragments de um desconhecido*, publicados entre 1774-1778. Reimarus, que era professor de línguas orientais em Hamburgo, separou a pregação de Jesus da Igreja primitiva. Segundo Reimarus, Jesus era um messias político que havia pregado libertação de Israel. O estado romano o crucificou e seu projeto fracassou. Os discípulos então forjaram a “fraude” concedendo sentido universal e espiritual à sua morte e inventando a ressurreição. Reimarus não estudou especificamente os milagres, pois para ele não eram críveis e nada acrescentavam à reconstrução da imagem de Jesus.

Lessing, depois da publicação dos manuscritos de Reimarus, publicou um documento em que analisava os milagres: “Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft”.<sup>45</sup> O título era uma referência a Orígenes, que ao comentar 1Co 2.4 defendia que os milagres de Jesus eram uma prova do seu poder. Lessing defendia que milagres, assim como as profecias, não eram historicamente admissíveis; o fato de haver a narrativa de milagre não significava que antes tivesse havido o acontecimento do milagre. Os contemporâneos de Jesus e dos escritos bíblicos não tiveram dificuldades em aceitar tais relatos, mas a concepção de mundo desde então havia mudado drasticamente, de modo que para seus contemporâneos, Lessing os deixava livres para aceitarem ou não as narrativas de milagres.

Spinoza e Voltaire representam o próximo período que se seguiu ao estudo dos milagres. Tratava-se então do Racionalismo do século XVIII, que com seus pressupostos deístas e explicação racional da fé, se desinteressou pelos aspectos

---

<sup>45</sup> Uma tradução para o título: “Sobre a prova do espírito e do poder”



dogmáticos da fé cristã e se concentrou em Jesus como mestre da moral e pregador esclarecido. A preocupação de entender racionalmente os Evangelhos logo esbarraria nas histórias de milagres como um problema quase intransponível para a explicação racional. O milagre não cabia num mundo lógico e com leis naturais inflexíveis. Spinoza escreveu sobre os milagres: “Não há dúvida de que tudo que é narrado na Escritura aconteceu naturalmente” (Apud, p. 18). Voltaire também: “Atrever-se a supor milagres em Deus realmente é insultá-lo, se é que os homens podem insultar a Deus. É dizer a ele: ‘sois fraco e inconsequente’. Portanto, é absurdo crer em milagres; de certo modo é injuriar a divindade” (Apud, p. 18).

O próximo período foi o Romantismo trouxe uma nova abordagem às histórias de milagres, pois defendia que os mitos e lendas transmitiam experiências humanas autênticas em formulações folclóricas. D. F. Strauss (1808-1874) aos 25 publicou a sua “Vida de Jesus” em que propunha uma releitura mítica dos Evangelhos: os relatos continham o que os discípulos acreditaram sobre Jesus e representavam a imaginação popular. O resultado foi que quase nada, nos Evangelhos, tinha a garantia da historicidade.

A imagem de Jesus que se seguiu foi a dos liberais, como a de H. J. Holtzmann (1832-1910) e E. Renan (1823-1892). Neste período predominava a cosmovisão da época sobre a análise do texto, ou seja, a leitura estava subordinada à explicação racional do mundo. Holtzmann estabeleceu o primazia de Marcos na questão sinótica e a partir daí selecionou os ditos de Jesus e formou a partir deles uma imagem de Jesus como pregador de Deus Pai e moralista excepcional, cuja consciência própria foi gradativamente crescendo. Entrou em choque com as autoridades judaicas e acabou sendo morto; a igreja surgiu da pregação dos apóstolos, que criaram os relatos de milagres copiados do Antigo Testamento. Renan escreveu “A Vida de Jesus” (Paris, 1863), na qual excluía tudo que era sobrenatural da vida de Jesus, pela mesma razão por que não se aceitavam os milagres de centauro: ninguém os havia visto.

O início do século XX conheceu a “História Comparada das Religiões”, o período conhecido como ceticismo histórico (1906-1953). Neste período os pesquisadores perceberam que a religião de Israel e o cristianismo estava integrado à cultura do Oriente Médio e passaram a interpretar os textos no contexto do Oriente Médio e das demais religiões ali encontradas. Toda a originalidade da Bíblia foi negada neste período. Isto contribuiu de duas maneiras para o entendimento das

narrativas de milagres: que as narrativas de milagres eram comuns também em outras religiões e, que só poderiam ser aceitas aquelas que pudessem ter uma explicação racional. A consequência era que a partir de então os milagres já não eram mais prova da messianidade de Jesus, pois não mais ações exclusivas de Deus em Jesus, mas estavam espalhados por todo o Oriente. A partir de então se enfatizava o elemento escatológico da mensagem de Jesus, exemplo da proposta de A. Scchweitzer (1875-1965). Seu estudo mostrou que as “vidas de Jesus” publicadas até então refletiam mais a visão dos seus autores que na verdade a figura de Jesus, enfatizou o caráter escatológico da sua mensagem, devolveu Jesus à sua época e trouxe garantia histórica às tradições dos Evangelhos.

A História das Formas dominou os estudos seguintes no Novo Testamento. O valor histórico das tradições evangélicas foi mais uma vez posto em descrédito. W. Wrede (1859-1906) sugeriu que Marcos teria inventado o recurso literário do “Segredo Messiânico”. K. L. Schmidt (1891-1951) identificou nas perícopes um caráter fragmentário e nos Evangelhos uma construção artificial da estrutura cronológica, o que colocou em cheque a história dos Evangelhos. Dois grandes mestres desta escola foram M. Dibelius (1883-1947) e R. Bultmann (1884-1976), que enfatizaram que estas pequenas unidades tinham uma situação vital – *Sitz im Leben* – e que o estudo deveria buscar compreender esta situação vital. Na esteira de Bultmann, a busca pelo Jesus histórico praticamente parou, uma vez que ele achava que os Evangelhos não traziam informações históricas confiáveis sobre Jesus.

A chamada “Nova Pesquisa”, de 1953-1985, com E. Käsemann (1906-1980), que em 1953, durante uma conferência que foi mais tarde considerada o manifesto de uma volta a busca do Jesus histórico, trouxe de volta a probabilidade da aproximação histórica aos Evangelhos. Para ele os relatos têm um sentido ao ser transmitido e é necessário recuperar este sentido para o tempo presente. Ao invés de se buscar compreender Jesus através de seus títulos messiânicos, esta escola propôs encontrar uma continuação entre o querigma cristão primitivo e o Jesus histórico – uma continuação regressiva, é claro, partindo do querigma da igreja de volta até Jesus. Grandes nomes marcaram esta pesquisa: G. Bornkam, E. Fuchs, H. Braun, G. Eberling. Um erudito desta época, judeu, G. Vermes admite que Jesus pode ter operado milagres e que Jesus e que os fez por compaixão pelo necessitado.

O estado atual da busca pelo Jesus histórico está na chamada “Terceira Busca” (1985- ). Nesta fase da pesquisa não existe uma filosofia ou método que esteja dominando as pesquisas, mas sim uma crença de que é possível conhecer mais do Jesus histórico através das tradições evangélicas do que se conheceu até agora. De certa forma, a maioria dos estudos históricos atuais estão influenciados pela escola francesa de historiografia, com novos métodos e princípios, que de variadas formas estão refletidos nesse período de busca do Jesus histórico. Segundo essas pesquisas Jesus deve ser colocado na sociedade judaica do século I. Disto resulta que existe uma dupla continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo pregado: a primeira é sociológica e inegável: do grupo de seguidores galileus de Jesus surgiu o núcleo básico da igreja que se seguiu à pregação cristã; e, segunda, a pregação da igreja recorria a uma memória histórica acerca do ressuscitado e foi expressa em linguagem disponível no meio ambiente do século I.<sup>46</sup>

### **3.5 Os milagres de Jesus na atual pesquisa sobre o Jesus histórico**

BARTOLOMÉ (2009, p. 37-50) resume os resultados da pesquisa histórica sobre Jesus referentes aos seus milagres, e apresenta como hoje são vistos os milagres e a figura de Jesus frente aos milagres.

O resultado da pesquisa atual confirma que Jesus realizou milagres. Os pesquisadores aceitam que Jesus era um taumaturgo e exorcista, quanto a isto a pesquisa é praticamente unânime. Além disso, admite-se que outros taumaturgos do mundo antigo também operavam milagres. O fato de admitir que Jesus e seus contemporâneos fizessem milagres não garante que todas as narrativas de milagres são autênticas, mas cada narrativa deve ser testada, pois é provável que houvesse um embelezamento das tradições no período oral da tradição. Que Jesus fosse lembrado como milagreiro é relevante e deve, de fato, remontar a um conteúdo da história de Jesus. Alguns milagres são considerados históricos, como, por exemplo a cura da sogra de Pedro em Mc 1.29-31, o cego Bartimeu em Mc 10.46-52, o homem com a mão paralisada em Mc 2.1-6 (cf. p. 39-40). Os exorcismos são igualmente

---

<sup>46</sup> Para uma visão mais aprofundada e abrangente da busca pelo Jesus da história, ver: SEGALLA, 2013. O autor cita os principais pesquisadores, indica suas obras e dá um retrospecto da pesquisa de forma bastante abrangente, indicando inclusive a imagem de Jesus que surge a partir de cada pesquisa. Ele pode ser chamado de o Schweitzer atual. A multiplicidade e diversidade de resultados é impressionante, além do fato de que as imagens resultantes de Jesus dessas pesquisas não são facilmente reconciliáveis.

aceitos como históricos (cf. p. 41-42). Os milagres sobre a natureza e as ressurreições de mortos são maciçamente contestados, por razões bem plausíveis: as únicas testemunhas são os discípulos, não têm ecos nos ditos de Jesus, estão moldados por motivos veterotestamentário ou os tomam como modelo, além de refletir a tendência de embelezamento da tradição da comunidade (cf. p. 40-41). G. Theissen relaciona os milagres de Jesus à fé da comunidade cristã primitiva, admitindo que os milagres foram narrados numa época em que a fé era o elemento central do querigma da igreja (cf. p. 44). A imagem de Jesus que resulta destes estudos como profeta escatológico se adequa bem à sua atividade como milagreiro e exorcista (cf. p. 42-44). Diante desta síntese, seria bom apresentar a conclusão de Bartolomé sobre a historicidade dos milagres de Jesus:

Pode chamar a atenção que a pesquisa moderna sobre o Jesus histórico nascesse negando a historicidade à tradição evangélica sobre os milagres, e que hoje, tenha chegado a um consenso majoritário que reivindica para o Jesus histórico a imagem de curandeiro e exorcista. Mais ainda, uma reconstrução histórica de Jesus de Nazaré que não incluísse sua atuação taumatúrgica não parecia aceitável. Isso se explica, ao menos em parte, pela mudança de paradigma que se deu na pesquisa exegética, que passou de estar dominada de preconceitos filosóficos a preferir abordagens históricas. Não importa tanto ao historiador atual saber com exatidão como Jesus curou alguém o que acontecia quando exorcizava. Pode-se continuar discutindo a centralidade desses atos miraculosos no ministério de Jesus, sua relação com a pregação do reino, a função que Jesus e seus contemporâneos lhes atribuíram, o lugar que tinham na intensão de Jesus; o fato de que fosse, com palavras de Josefo (*Ant* 18,3,3), *fazedor de fatos prodigiosos* está fora de dúvida. Não se poderá garantir que os milagres ocorreram como nos foram contados, mas isso não tira a veracidade do próprio fato de que Jesus foi um reconhecido taumaturgo (BARTOLOMÉ, 2009, p. 47-48).<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> MEIER (1998, p. 135-166) estuda a questão da historicidade dos milagres de Jesus definindo os critérios de historicidade que poderiam ser usados para a análise das narrativas de milagres, concluindo que há fortes indícios de que vários dos relatos dos Evangelhos sobre milagres sejam históricos. A sua conclusão sobre o critério da Múltipla Atestação de Fontes (p. 138-141) é emblemática quanto à historicidade dos milagres: segundo ele a quantidade e a diversidade das fontes sobre os relatos de milagres geram uma atestação múltipla tão esmagadora, que se a possibilidade de Jesus realizar milagres tivesse que ser abandonado por algum princípio filosófico, seria melhor também abandonar o próprio critério de historicidade da Múltipla Atestação de Fontes; pelas palavras dele: “Em resumo, múltiplas fontes se entrelaçam com múltiplas formas para proporcionar abundantes testemunhos de que o Jesus histórico realizou feitos de que ele próprio e outros consideravam milagres. Se a múltipla confirmação de fontes e formas não produz resultados confiáveis neste caso, então deveria ser abandonada como critério de historicidade. Pois nenhum outro tipo de material do Evangelho desfruta de tamanho grau de múltipla confirmação quanto os milagres de Jesus” (MEIER, 1998, p. 141). A conclusão final de Meier depois de discutir todos os cinco critérios de historicidade apresentados por ele é ainda mais forte a favor da historicidade dos milagres de Jesus: “Resumindo, o fato histórico de Jesus ter realizado feitos extraordinários, considerado milagres por ele próprio e por outros, é apoiado de modo mais marcante pelo critério da múltipla confirmação de fontes e formas e pelo critério da coerência. As tradições de milagres acerca do ministério público de Jesus já eram tão amplamente confirmadas em várias fontes e formas literárias ao final da primeira geração de cristãos, que a total invenção por parte da igreja primitiva, encarando-se de forma prática, seriam impossível. Outras formas literárias da segunda e

Diante do exposto, apesar da desconfiança popular que ainda reina quando se fala nos milagres evangélicos, é seguro a pesquisa sobre os milagres de Jesus e é plenamente possível apoiar a atividade da igreja na atividade taumatúrgica de Jesus. Assim, está-se pronto para avançar para a pesquisa do próprio relato de milagre da cura da sogra de Pedro, em Marcos.

---

terceira gerações – M, L, João e Josejo – apenas corroboram essa impressão. O critério da coerência também favorece a historicidade; o ajuste perfeito entre as palavras e as ações de Jesus, que emanam de muitas fontes diferentes, é notável” (MEIER, 1998, p. 151).

## 4 A CURA DA SOGRA DE PEDRO E A PASTORAL DA VISITAÇÃO

Esta parte do trabalho apresentará a exegese e a interpretação do texto de Mc 1.29-31. Com a tradução apartir do O Novo Testamento Grego 5ª ed. Barueri, Sociedade Bíblica do Brasil; Sociedade Bíblica Alemã, 2018.

### 4.1 O texto e sua delimitação

A perícopes está bem definida dentro dos estudos exegéticos como sendo o trecho de Marcos 1.29-31.

A delimitação da perícopes está de certa forma marcada pela mudança de cenário que ocorre do ambiente em que Jesus está na cena anterior à cena narrada na casa de Pedro. Em Mc 1.16-20, Marcos apresenta Jesus caminhando à beira da praia e chamando seus primeiros discípulos: Simão e André, e Tiago e João. A cena seguinte em Mc 1.21-28, Marcos apresenta Jesus na sinagoga em Cafarnaum. Nesta cena Jesus está ensinando na sinagoga quando se apresenta um homem endemoninhado, que interpelou Jesus perguntando: “–Que temos nós contigo, Jesus Nazareno? Vieste para perder-nos? Bem sei quem és: o Santo de Deus!” Jesus repreendeu o espírito imundo e o espírito saiu do homem. O trecho termina com a admiração dos que estavam presentes à sinagoga e coma a notícia de qua fama de Jesus se espalhou por toda a região.

Mc 1.29 tem a indicação de mudança de cenário bem marcada: “saindo da sinagoga entrou na casa de Pedro”. Marcos toma todo cuidado para que a mudança de ambiente seja feita com clareza da sinagoga para a casa de Pedro. Após ser curada, a sogra de Pedro levanta-se e passa a servir Jesus e os discípulos. O serviço aqui deveria ser servir a refeição, e considerando que ela estava acamada, a refeição ainda precisou ser preparada.

O trecho que se segue ao da casa de Pedro é um sumário de cura, Mc 1.32-34. Embora o ambiente ainda seja o da casa de Pedro, a mudança de cenário esta marcada no texto pela indicação da hora em que a multidão se ajunta à porta da casa de Pedro, segundo Marcos: “de tarde, ao cair do sol!”

WEISS (1978, p. 43-44) afirma que foi Marcos quem criou o esquema histórico apresentando “Um dia de atividade de Jesus em Cafarnaum”. Em 1.21 Marcos escreve: “E entraram em Cafarnaum...” – marca o início da narrativa e o começo do dia de atividades; em 1.35 Marcos escreve: “Levantou de madrugada e

retirou-se... – marca o final da narrativa. Weiss afirma que neste esquema cronológico Marcos inseriu uma série de acontecimentos: o ensinamento de Jesus na sinagoga, a expulsão de um demônio, a cura da sogra de Pedro e muitas outras curas e exorcismos ao cair da tarde. Este esquema cronológico é artificial, afirma WEISS (1978, p. 44):

Essa colocação de acontecimentos uns depois dos outros e sua atribuição a um único dia não correspondem ao desenrolar real dos fatos, mas são uma compilação posterior e deliberada de unidades isoladas da tradição. Isto pode-se observar com facilidade na nota que conclui a narrativa sobre o exorcismo, e que agora se acha no meio da seção: “E imediatamente o seu renome se espalhou por toda a região, por toda a redondeza da Galileia” (Mc 1.28). É evidente que isto não ocorreu em um só dia.<sup>48</sup>

Marcos ainda procura ligar o final do “dia típico em Cafarnaum” a atividade de Jesus no dia anterior junto à praia (1.16-20), colocando na cena da casa de Pedro os quatro discípulos recrutados junto ao mar, Pedro e André, Tiago e João. Isto quer dizer que Marcos liga os eventos, uma técnica aplicada por Marcos.

O Novum Testamentum Graece divide o texto como indica do acima, já o Novo Testamento Grego, 5ª Ed. de 2018 delimita o texto: Mc 1.29-34. A Bíblia de Jerusalém delimita o texto conforme sugerido neste trabalho, Mc 1.29-31.

Segue a *tradução literal* do texto de Mc 1.29-31:

Καὶ	εὐθὺς	ἐκ	τῆς συναγωγῆς	ἐξεληθόντες	ἦλθον	εἰς	τὴν οἰκίαν
E	imediatamente	para fora	da sinagoga	saindo	foi	para	a casa
Σίμωνος	καὶ	Ἀνδρέου	μετὰ	Ἰακώβου	καὶ	Ἰωάννου.	ἢ δὲ πενθερὰ
de Simão	e	André	com	Tiago	e	João.	a porém sogra

<sup>48</sup> Para confirmar esta forma artificial de Marcos fazer ligações cronológicas é possível ver como ele organiza o dia em Mc 4-5, LOHSE, 1985, p. 119, escreve: “A moldura que serve à conexão das diferentes histórias foi colocada apenas de forma solta, não oferecendo nenhuma base para a determinação cronológica ou biográfica dos trechos. Por exemplo, segundo a sequência do Evangelho de Mc, todo o complexo das histórias dos cap. 4-5 se desenrola num só dia. Jesus prega diante do povo e conta três parábolas (4.1-32). Depois, no fim da tarde, atravessa com o barco o lago de Genezaré (4.35-41). Nessa viagem é preciso vencer uma distância de 8-10 Km, de maneira que a chegada seria possível apenas tarde da noite. Agora, porém, acrescentam-se – sem consideração para com a hora noturna calculada segundo a moldura – três milagres de curas, a cura de um endemoninhado (5.1-20), depois a viagem de retorno pelo lago (5.21) e no fim a cura de uma mulher que padecia de hemorragia e a ressurreição da filha de Jairo (5.21-43). *Seria, porém, impossível ajustar tantos acontecimentos em um só dia.* Mc 4.1ss também está ligado com os trechos anteriores: segundo 3.9 Jesus providencia que haja um barco à sua disposição, seguem-se curas e feitos miraculosos (3.10s), a convocação dos 12 discípulos (3.12-19) e uma controvérsia com os fariseus (3.20-35). A seguir Jesus ensina, segundo 4.1s, dentro do barco à margem do lago. *Portanto evidencia-se claramente que a moldura com que as diferentes histórias são mantidas em conexão serve tão somente a essa conexão, mas não para indicação de dados históricos*” (o grifo é nosso). Cf. também a mesma opinião em GNILKA, 2000, p. 24; LATOURELLE, 1988, p. 80.

Σίμωνος de Simão	κατέκειτο jazia	πυρέσσουσα, com febre	καὶ e	εὐθὺς imediatamente	λέγουσιν falam	αὐτῷ a ele	περὶ acerca	
αὐτῆς. dela.	καὶ e	προσελθὼν aproximando-se	ἤγειρεν ergueu	αὐτὴν ela	κρατήσας segurando	τῆς χειρὸς· a mão	καὶ e	ἀφῆκεν deixou
αὐτὴν ela	ὁ πυρετός, a febre	καὶ e	διηκόνει servia	αὐτοῖς. a eles				

*Tradução formalizada:* “E logo saindo da sinagoga foi para a casa de Simão e André, na companhia de Tiago e João. A sogra de Pedro estava acamada com febre, e de imediato falam para ele acerca dela. Ele aproximando-se a levantou, segurando-a pela mão. A febre a deixou e ela pôs-se a servi-los.”

Como abaixo se fará uma comparação sinótica com Mateus e Lucas, apresentar-se-á agora as traduções literais e formais destes outros dois textos.

Segue a *tradução literal* de Mt 8.14-15:

Καὶ e	ἔλθων indo	ὁ Ἰησοῦς Jesus	εἰς para	τὴν οἰκίαν a casa	Πέτρου de Pedro	εἶδεν viu	τὴν πενθερὰν a sogra	αὐτοῦ dele
βεβλημένην acamada	καὶ e	πυρέσσουσαν· com febre;	καὶ e	ἤψατο tocou	τῆς χειρὸς da mão	αὐτῆς, dela	καὶ e	ἀφῆκεν deixou
αὐτὴν ela	ὁ πυρετός, a febre	καὶ e	ἠγέρθη foi levantada	καὶ e	διηκόνει servia	αὐτῷ. a ele.		

*Tradução formal* de Mt 8.14-15: “E indo Jesus para a casa de Pedro, viu a sua sogra acamada e com febre. Ele a tocou pela mão e a febre a deixou, e ela levando-se, o servia.”

Segue a *tradução literal* de Lc 4.38-39:

Ἀναστὰς Levantando-se	δὲ porém	ἀπὸ da	τῆς συναγωγῆς sinagoga	εἰσῆλθεν foi	εἰς para	τὴν οἰκίαν a casa	Σίμωνος. de Simão.
πενθερὰ a sogra	δὲ porém	τοῦ Σίμωνος de Simão	ἦν estava	συνεχομένη presa à cama	πυρετῷ com febre	μεγάλῳ grande	καὶ e



ἤρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς. καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς ἐπετίμησεν  
rogaram ele acerca dela. e aproximando-se sobre dela repreendeu

τῷ πυρετῷ καὶ ἀφῆκεν αὐτήν· παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς.  
a febre e deixou Ela; imediatamente porém levantando servia a eles

*Tradução formal* de Lc 4.38-39: “Porém, saindo da sinagoga foi para a casa de Simão. Ora, a sogra de Simão estava acamada com febre muito alta e rogaram-lhe por ela. Inclinando-se sobre ela repreendeu a febre, que a deixou. Levantou-se imediatamente e os servia.”

## 4.2 Comparação sinótica dos relatos e a perspectiva particular dos evangelistas

Nas questões centrais os três relatos estão de acordo: Jesus estava na sinagoga e, saindo foi para a casa de Pedro – Mc e Lc. Mateus sugere que Jesus estava chegando a Cafarnaum e se dirigia para a casa de Pedro, quando a caminho foi interpelado pelo centurião, que lhe rogava que curasse seu criado. Jesus, após declarar a cura segundo a fé do centurião continua sua caminhada e finalmente chega à casa de Pedro. A sua sogra estava acamada com febre quando lá chegou Jesus. Ele a tocou e a febre cessou, e ela se levantou a passou a providenciar a alimentação. Nos detalhes há divergências, explicáveis dentro da teologia de cada evangelista.

KONINGS (2005, p. 48-49) propõe o seguinte quadro sinótico:<sup>49</sup>

#337	Mt 8.14-15	Mc 1.29-31	Lc 4.38-39	A sogra de Pedro #337
Mt 8.14-15	Mc 1.29-31 <#334	Lc 4.38-39 <#334		
E,	Logo tendo saído da sinagoga, foram para	Tendo-se levantado da sinagoga		
tendo ido à casa de Pedro,	a casa de Simão e André, com Tiago e João	entrou na casa de Simão.		
viu a sogra dele na cama com febre	A sogra de Simão estava deitada, com febre, e logo falaram-lhe dela.	A sogra de Simão estava acometida, com grande febre, e rogaram-lhe por ela		
Ele pegou na mão dela,	E, aproximando-se, ergueu-a, segurando-a pela mão,	E, estando aí {inclinando-se} sobre ela,		
e a febre a deixou,	e a febre a deixou	advertiu a febre, e ela a deixou.		
e ela se ergueu e o servia.	e ela os servia.	Imediatamente, levantando-se, ela os servia.		

<sup>49</sup> Cf. outras sinopses em ALAND, 1982, p. 35-36, §37; DATTLER, 1986, p. 36, §47; WATSON; ALLEN, 1979, p. 30, §40; GIOIA, 1987, p. 91-93.

Confira o quadro proposto por Konings em língua grega:

Mt 8.14-15	Mc 1.29-31	Lc 4.38-39
Καὶ	Καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξεληθόντες	Ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς
ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου	ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.	εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος.
εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν·	ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα, καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς.	πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς.
καὶ ἤψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς.	καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς·	καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς
καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός,	καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός,	ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ καὶ ἀφῆκεν αὐτήν·
καὶ ἠγέρθη καὶ διηκόνει αὐτῷ.	καὶ διηκόνει αὐτοῖς.	παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς.

Aceitando-se a prioridade de Marcos, resulta desta sinopse que Mateus e Lucas o modificam em pontos importantes dentro das teologias de cada um dos Evangelistas.

Na perspectiva de Marcos salta à vista, segundo WEISS (1978, p. 44-45) que o texto de Marcos termine com um duplo sentido, o resultado da cura e a resposta do curado à compaixão de Jesus:

O texto contém uma frase que apresenta um sentido duplo e singular: "...e ela se pôs a servi-los". De um lado, aparece como um elemento normal que se encontra também nos textos extrabíblicos, a saber: que a cura realizada deve ser imediatamente comprovada pela capacidade de servir. Por outro lado, porém, de acordo com a intenção do evangelista, esta observação deve ter um sentido: o serviço desta mulher é a resposta à compaixão demonstrada por Jesus para com ela. O ato de servir é a maneira como ela realiza o seu seguimento. E bem entendido, ela não se põe a servir somente a Jesus, mas serve também a todos os presentes!

O sentido da diaconia, segundo DIBELIUS (s.d., p. 132) – o segundo sentido apontado por Weiss –, é uma legenda, ou seja, é o mesmo que se encontra no serviço dos anjos a Jesus após a tentação. Aquele que venceu a tentação é servido pelos anjos, assim como aquele que venceu a doença é servido pelo curado. Na perspectiva marcana o milagre deve conduzir ao serviço.

No relato, Jesus cura a mulher quando a levanta segurando-a pela mão. Segundo LATOURELLE (1988, p. 80-81) esta ordem estaria invertida: Jesus deveria curá-la e então ajudá-la a levantar-se, mas Marcos registra do modo invertido a cura. Esta inversão segundo ele tem uma ênfase, acentuar a ideia da *ressurreição*, pelo uso que faz do verbo grego *egeíro*, que pode significar tanto "levantar" quanto "ressuscitar" (entre outros significados possíveis). Outro aspecto ressaltado por

Latourelle para enfatizar a ideia da ressurreição é o fato de que outras duas vezes Marcos faz Jesus operar o milagre levantando pela mão: a ressurreição da filha de Jairo (5.41) e a cura do filho epilético (exorcismo) que após a saída do demônio todos diziam: “–Morreu!” Jesus o tomou pela mão e o levantou, aquele que era tido como morto. Para Marcos, portanto, a cura da sogra de Pedro tem a mesma plástica das ressurreições, o que implicaria em que para ele Jesus, ao chegar na casa de Pedro, “ressuscita a mulher”. Deste modo LATOURELLE (1988, p. 81) conclui assim a visão marcana do relato de milagre:

Tão logo tenha ficado curada, ela passa a servi-los, ou seja, Jesus e os apóstolos. A declaração é sem dúvida espontânea e mostra que a cura estava completa. Mas esta imagem, como o que foi discutido no parágrafo anterior [o fato do verbo *egeíro* ter duplo sentido – levantar e ressuscitar] deve também ser lida em um contexto pós-pascal, em que o serviço se torna um serviço da comunidade eclesial. As duas imagens estão juntas, pela sugestão da ação de Jesus de *ressuscitar* cristãos da morte do pecado e convoca-los para o *serviço*. Cristãos são pessoas ressuscitadas cuja vocação é servir (A tradução é nossa).

A singularidade de Marcos deve ainda ser vista no sumário de curas que segue o relato (1.32-34). Nele percebe-se a teologia de Marcos: o segredo messiânico. Os demônios sabem quem Jesus é, mas estão proibidos de falar. O “dia em Cafarnaum” termina com um toque particular a teologia de Marcos, o silêncio messiânico. As curas, portanto, tinham a intensão de revelar Jesus, de mostrar quem ele é, revelar a novidade e autoridade de seu ensino, mas tudo com um toque *sui generis* marciano.<sup>50</sup>

Mateus imprimiu a sua marca na narrativa da cura da sogra de Pedro. Como Mateus mudou a ordem da narrativa de Marcos, ele eliminou a informação de que Jesus saiu da sinagoga e foi para a casa de Pedro. Para LATOURELLE (1988, p. 81), Mateus faz Jesus descer do Monte em que o havia apresentado como poderoso em palavras, para na planície apresentar Jesus como poderoso em obras (Mt 5-7: poderoso em palavras e, 8-9: poderoso em obras).

Mateus tem a tendência a eliminar os personagens dos relatos e colocar em evidência Jesus e seu interlocutor. Isto ocorre não apenas aqui, mas um estudo sinótico aponta que Mateus tem a tendência de eliminar os personagens das suas fontes; aqui ele elimina quatro personagens: segundo Marcos Jesus chega à casa de Simão acompanhado de mais quatro discípulos, o próprio Simão, André, Tiago e João; Mateus eliminou todos eles (cf. WEISS, 1978, p. 46). No relato de Marcos são

<sup>50</sup> Cf. BORING, 2016, p. 938, para o segredo messiânico.

eles, provavelmente – pois deveria haver outras pessoas na casa de Simão que pudessem ter falado da enfermidade da sogra de Pedro a Jesus – que falaram a Jesus da enfermidade da sogra de Pedro; como Mateus eliminou todos os demais personagens, ele força Jesus a ver a sogra enferma, acamada e com febre. Isto elimina os intermediários, que em Marcos intercedem pela mulher. O Jesus de Mateus é mais atencioso, mais olha mais ao redor, sua aproximação tem um toque mais pessoal. Mateus também é o único que cita o nome de Jesus. O relato de Mateus é o que mais acentua a personagem “Jesus”: o relato começa com Jesus e termina com um pronome que se refere a ele; assim a personagem “Jesus”, no relato de Mateus, ganha destaque muito mais humano e carismático. WEISS (1978, p. 44) comenta: “Defrontam no cenário somente o senhor que cura e o homem necessitado da cura. O Senhor é o único que age. É somente ele, o Cristo salvador, que interessa a Mateus. O que este pretende, com seu relato, é atestar a fé no Cristo, é convidar a sua comunidade e também a nós a nos voltarmos para Cristo.”

A diaconia também está em destaque. Em Marcos e Lucas a mulher serve a todos, e Jesus entre eles; em Mateus o serviço é específico e pessoal a Jesus. Este relevo é muito importante dentro do primeiro Evangelho. LATOURELLE (1988, p. 81) traça um paralelo entre a atitude da sogra de Pedro após a cura que se “*levanta e serve*” e a atitude de Mateus após seu chamado (9.9) que se “*levanta e segue*”. A diaconia pode ser comparada ao seguimento.

Ainda a sintaxe de Mateus é mais rebuscada que a de Marcos e, coloca ênfase na ação de Jesus: ele viu a mulher doente. Está é a verdade que Mateus quer transmitir, por isso usa para a ação do movimento de chegada à casa de Pedro um particípio: *elthòn*. O primeiro verbo de ação do texto tem Jesus como sujeito e dirige-se a ação de Jesus para com a mulher. Em Marcos e Lucas é o verbo para entrar. Mateus modificou o verbo de ação de Marcos para um particípio e assim alcançou um efeito surpreendente sobre a ação pessoal de Jesus de olhar para a mulher. Enquanto em Marcos é Jesus quem levanta a mulher segurando-a pela mão, em Mateus Jesus toca-lhe na mão, mas a iniciativa de levantar-se para servir é da mulher. Em Marcos o levantar é parte da cura, em Mateus é parte da diaconia. Para Mateus levantar-se faz parte da atitude positiva de quem recebeu a cura, ou mais especificamente, o toque de Jesus.

Mateus também acrescentou um sumário de curas depois do relato da cura da sogra de Pedro e, assim como Marcos que usara o sumário para exprimir sua

peculiar marca teológica – o segredo messiânico –, Mateus também usou o sumário para a sua chancela teológica individual – o ministério de Jesus como cumprimento das profecias do Antigo Testamento (8.16-17): “*Jesus curou... ...para que se cumprisse o que fora dito por intermédio do profeta Isaías: Ele mesmo tomou as nossas enfermidades e carregou com as nossas doenças.*” O toque especial de Mateus, diferentemente de Marcos, é que as curas não revelam quem é Jesus, como para Marcos, mas cumprem as profecias veterotestamentárias e trazem o reino de Deus já agora. WEISS (1978, p. 47) comenta:

O que se procura realçar, aqui, muito mais claramente do que nos outros Evangelhos, é que Jesus e sua obra são o cumprimento das profecias do Antigo Testamento e das promessas divinas da salvação. Em todo o seu Evangelho, Mateus inculca, muito mais fortemente do que qualquer outro evangelista que na vida de Jesus se cumpriram as esperanças de salvação de Israel. Se, como vimos, o taumaturgo Jesus é descrito no Evangelho de Marcos em conexão com a cruz e a ressurreição, mais o é no Evangelho de Mateus: o fato de o texto de Is 53, que originalmente fala do rebaixamento e da glorificação do servo de Deus, ter sido aplicado à figura de Jesus, já pressupõe a fé no Cristo ressuscitado dentre os mortos.<sup>51</sup>

Mateus, portanto, diferentemente de Marcos, faz o relato da cura da sogra de Pedro anunciar o cumprimento messiânico das profecias do Antigo Testamento e, depois, semelhantemente a Marcos, anuncia que a salvação escatológica chegou através da ressurreição dos doentes, presságio da ressurreição de Cristo, promessa da ressurreição dos crentes.

Lucas também imprime ao relato as suas características. O evangelista dá à enfermidade uma interpretação diferente de Marcos, ele a trata como tratava com os demônios: a sugestão de Lucas é que a sogra de Simão está endemoninhada, ou debaixo das forças demoníacas. Enquanto em Marcos Jesus cura levantando a mulher pela mão, em Lucas Jesus se inclina sobre o leito e repreende a enfermidade: o segredo da mudança de Lucas está justamente no verbo “repreender”: *epitimáo*. Este é o verbo usado para descrever os exorcismos de Jesus; isto significa que Lucas está descrevendo a cura como se descreve um exorcismo, uma expulsão de demônio: na interpretação dele a narrativa é de um exorcismo. Lucas também acentua e agrava o quadro da febre: “febre grande”, ou, febre muito alta. Este agravante mostra como a vida está em risco e a gravidade do

---

<sup>51</sup> Cf. LATOURELLE, 1988, p. 81

quadro, no qual Jesus age com energia, expulsando a febre como se expulsão os demônios. WEISS (1978, p. 48) explica a atividade de Jesus:

Ele interpreta a febre como sendo um poder demoníaco que atacou a mulher e ao qual Jesus, aproximando-se da cabeceira do doente, esconjura imperiosamente como a um demônio. Lucas substitui o gesto de curar, que consistia no toque, pela palavra poderosa de Jesus. Enquanto Mateus acentua a oposição entre Jesus que cura e o homem que sofre, Lucas põe mais em destaque o contraste que existe entre o Cristo soberano e a sua palavra poderosa, de um lado, e do outro, a febre, entendida como força demoníaca que deve ceder, imponente, na presença do Senhor.

A maneira de curar em Lucas é o toque especial do evangelista, acentuado pela agravante que a febre ganha no seu relato, “febre muito alta”. LATOURELLE (1988, p. 82) acentua que antes Jesus repreendeu o espírito na sinagoga (4.35) e depois iria repreender o espírito do menino epiléptico (9.42), como agora está repreendendo a febre. Ele ainda acentua que a mulher, no relato, está deitada e Jesus se inclina sobre ela, colocando Jesus numa posição anatomicamente superior à enferma: ela estava por baixo e ele por cima. Assim, ordenou a cura com autoridade. Segundo ele ainda Jesus é o mais forte que venceu as forças do mal: amarrou o valente e expulsou a febre. LATOURELLE (1988, p. 82) conclui: “Pela descrição da cura como se fosse um exorcismo, Lucas mostra que a libertação da enfermidade física é apenas um sinal da libertação mais profunda: libertação do controle de Satanás. Ele aguça o contraste entre o sofrimento humano, que está subjugado ao mal, e o todo-poderoso Cristo, que salva do mal e do Maligno.”

Lucas fez do relato um conflito entre as forças do mal e o Cristo libertador, fez da enfermidade uma ilustração das forças demoníacas que escravizam a humanidade, e fez do modo da cura uma amostra de como Jesus liberta das forças do mal; ou seja, em Lucas o texto fala de libertação das forças do demônio.

Em resumo, Marcos fala de Jesus o filho de Deus que se manifesta e cujos demônios devem se calar para não manifestá-lo, revelando a sua teologia do silêncio messiânico. Mateus fala de Jesus como aquele que cumpre as promessas messiânicas do Antigo Testamento e Lucas apresenta Jesus como aquele que vence os poderes do Diabo.

### 4.3 A Crítica da Forma e a Crítica Histórica

Para os mestres da Crítica das Formas, BULTMANN (2000) e DIBELIUS (s.d.) a autenticidade de um relato estava geralmente ligada à sua forma. E geralmente quanto mais formal, menos autêntico (cf. BULTMANN, 2000, p. 73-74).

Weiss abre seu estudo das formas dos milagres apresentando o relato da cura da sogra de Pedro com as seguintes palavras: “Do ponto de vista da forma, este relato é uma das narrativas mais breves e mais claras do Novo Testamento. Já muito antes de Marcos escrever o seu Evangelho, o acontecimento era narrado e a narrativa recebia a sua forma” (WEISS, 1978, p. 40). Segundo ele (p. 40-41) o relato tem características que comprovam a sua antiguidade: falta no relato uma doutrina mais desenvolvida a respeito de Cristo, faltam títulos messiânicos como “Messias, Senhor ou Cristo”, faltam palavras como a de Mc 2.5 em que Jesus perdoa pecados; não é possível identificar o interesse missionário na transmissão do relato, como acontece com Mc 1.21-28; não estão presentes também as palavras típicas de admiração da plateia ou de poder de Jesus; por outro lado a personagem objeto da cura é ninguém menos que a sogra de Pedro, WEISS (1978, p. 42) comenta sobre esse fato:

Por outro lado, porém, o texto contém um elemento que não se encontra de modo tão palpável em nenhuma das outras narrativas de milagres dos Evangelhos: não é “qualquer outra pessoa” ou uma “mulher desconhecida qualquer” que Jesus cura. A enferma nos é apresentada como a sogra de Simão. Simão era o primeiro do círculo dos Doze e um dos homens mais conhecidos das comunidades cristãs primitivas. Não há dúvida de que esta indicação concreta dentro do nosso texto nos garante que se trata de uma recordação histórica e, por isso mesmo, nos oferece um ponto de apoio historicamente seguro, que remonta à época de Jesus. O conteúdo central da narrativa se apresenta como historicamente verdadeiro e como a reprodução de um acontecimento concreto e determinado.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> As posições dos peritos variam aqui. Para LATOURELLE, 1988, p. 83 apresenta cinco pontos para provar a historicidade da narrativa: a) múltipla atestação: está narrado na tríplice tradição sinótica; b) história com características arcaicas; c) a história está fora de alguns padrões como falta de admiração, chamado à fé; d) o estilo da história: não há elementos de maravilha nem mágicos, não há a indicação da enfermidade em si, mas apenas a indicação do seu sintoma; e) não deve ter sido inventada em face de ser a sogra de Pedro e, portanto, mulher: as mulheres não gozavam de uma estima muito elevada no círculo mais restrito dos discípulos. Para ele, portanto o relato da cura da sogra de Pedro é histórico. Segundo MEIER, 1998, p. 241, não é possível decidir sobre a historicidade do relato, ele diz “Por conseguinte, meu julgamento quanto a historicidade desta narrativa de milagre é *non liquet* [expressão latina: não está claro], embora me incline a adotar uma posição firme a favor da existência da sogra de Pedro.”

O relato ainda tem características de lembrança histórica, de recordação histórica. Segundo BULTMANN (2000, p. 270) as palavras que introduzem o relato se enquadram bem no contexto de Marcos, também a narrativa é muito sucinta, o gesto de cura e a sua constatação se também se enquadram ao estilo de Marcos. Para BARTOLOMÉ (2009, p. 39) este relato é dos mais seguros historicamente, ele diz: “Ora, que Jesus pudera ser lembrado por discípulos e antagonistas como taumaturgo prova que pelo menos alguns dos seus milagres a ele atribuídos devem ter acontecido realmente: a cura da sogra de Pedro (Mc 1.29-31), (...).”

Os relatos de milagres ocupam um lugar central dentro do projeto literário de Marcos. Segundo a contagem apresentada por A. Richardson (apud: MEIER, 1998, p. 138) Marcos dedica uma grande porcentagem da sua redação às narrativas de milagres. A contagem de Richardson aponta que cerca de 209 versículos dos 666 (contados até Mc 16.8 – o final provavelmente autêntico de Mc) tratam direta ou indiretamente de milagres, o que corresponde a cerca de 31% de todo o Evangelho. Se, no entanto, se exclui a Narrativa da Paixão (Mc 11-16) sobram cerca de 425 versículos, dos quais cerca de 200 fazem referência a milagres, ou seja, a porcentagem sobe para cerca de 47% do material de Marcos teria de alguma forma uma relação com a atividade taumatúrgica de Jesus, ou por outras palavras, quase metade do Evangelho de Marcos tem a ver com os milagres de Jesus<sup>53</sup>. Nenhum outro Evangelho tem esta proporção. Marcos revela, portanto, uma preferência pela atividade miraculosa de Jesus.

Os milagres de Jesus em Marcos são chamados de *didaké*, ou seja, ensino. Se, segundo Boring, Marcos refere-se 34 vezes a Jesus como mestre, será que se poderia advogar que os milagres representam a parte poderosa dos ensinamentos de Jesus? Marcos afirma que seu ensino é “...*didaké kainé* com *exousía*... – ... ensino inédito com autoridade...” A partir disso é possível conjecturar que o ensino de Jesus, para Marcos, é ensino prático e não abstrato, como uma gnose, uma filosofia abstrata, uma meditação transcendental, ou coisa que o valha. A novidade também estaria na sua autoridade, não compartilhada aí por mais ninguém no seu meio ambiente, pois os escribas e fariseus não a manifestam. Marcos parece colocar Jesus como um mestre prático, cuja práxis alcança a dor das pessoas e as cura e

---

<sup>53</sup> Cf. em MEIER, 1998, p. 138-139 quão rico é o material marcano sobre milagres.



liberta, fazendo isto com autoridade desconhecida dos demais mestres. Seria esta a razão da predileção/apreciação de Marcos por narrativas de milagres?

A narrativa do milagre da cura da sogra de Pedro é uma das mais curtas dos Evangelhos. Marcos conta sua história em três versículos – 1.29-31 –, dos quais o versículo 29 tem a função de mudança do cenário da sinagoga para a casa de Pedro, a princípio, poderia fazer parte do final da sua estada na sinagoga ou estar isolado entre as duas cenas. Sendo assim, para a história propriamente dita do milagre restam os versículos 30-31, cerca de 27 palavras (44 palavras se se conta também o verso 29). Mateus (30 palavras) e Lucas (38 palavras<sup>54</sup>) reduzem ainda mais o relato de Marcos. A história está narrada naquilo que os peritos tem chamado de “um dia típico em Cafarnaum”, que começa em 1.21 e termina em 1.32, sendo que 1.35 já começa um novo dia. A estrutura, portanto, parece ser artificial (cf. MEIER, 1998, p. 240).

Segundo WEISS (1978, p. 42-43) a forma do relato de milagre segue a forma dos relatos de milagres helenísticos, dando o seguinte exemplo<sup>55</sup>:

ESTRUTURA	TEXTO DE EPIDAURO	TEXTO DO EVANGELHO
1. Natureza da enfermidade	Éutico tem uma ponta de lança cravada no queixo.	A sogra de Pedro está acamada com febre.
2. Intervenção curativa	Enquanto dormia no recinto das curas, Asclépio lhe retira a ponta da lança.	Jesus toma-a pela mão e a faz levantar
3. constatação dos efeitos da cura	Éutico sai curado, com a ponta da lança nas mãos.	A febre a deixa imediatamente, ela se levanta e põe a servi-los.

Weiss observa que apesar do relato ter uma base histórica está numa forma narrativa clara de milagre, ele tem um esquema formal bem determinado e fortemente determinado. Segundo ele, pois, a forma determinada não significa, *a priori*, que a sua historicidade deve ser questionada. MEIER (1998, p 241) aponta uma possível atestação histórica da existência da sogra de Pedro a partir de 1Co 9.5, em que Paulo menciona de passagem que Pedro tem uma esposa que o acompanha na viagem. Isto seria uma múltipla atestação histórica que indicaria a probabilidade de que Pedro tenha tido uma sogra.

<sup>54</sup> Estatísticas tomadas de LATOURELLE, 1988, p. 79 e MEIER, 1998, p. 240.

<sup>55</sup> Cf. em BULTMANN, 2000, p. 276-285 a forma das histórias de milagres, especialmente as p. 279-284.

#### 4.4 Jesus e a igreja em movimento

O Evangelho de Marcos mostra Jesus em movimento, usando a palavra “imediatamente” (grego: *euthus* – imediatamente, em seguida). BORING (2016, p. 883) afirma que “o termo tem sido usado por vezes como prova para o Jesus ‘dinâmico’ de Marcos, que age sem hesitações e parece correr de um lado para outro.” De fato em Marcos, como já foi visto acima, Jesus tem dias extremamente agitados, como aquele narrado em Mc 4-5, em que o espaço do dia é ampliado grandemente, sendo praticamente impossível cumprir toda a jornada de acontecimentos no período de tempo normal de um dia. Jesus está sempre fazendo alguma coisa.

Marcos narra o “dia típico em Cafarnaum” depois do chamado de Jesus aos discípulos à beira da praia (1.16-20).

O dia de Jesus em Cafarnaum começou na sinagoga, onde ele estava ensinando. Seu ensinamento gerava admiração, porque ele ensinava “como quem tem autoridade e não como os escribas” (1.22). Esta observação precede o incidente do endemoninhado que grita na sinagoga: “Que temos nós contigo, Jesus Nazareno? Vieste para perder-nos? Bem sei quem és: o Santo de Deus!” Jesus repreendeu o demônio ordenando que ele se calasse e saísse, disse Jesus: “Cala-te e sai dele.” Marcos informa que o demônio convulsionou o homem e saiu. Isto fez os presentes na sinagoga admirarem ainda mais o ensino de Jesus (1.27), além de funcionar dentro do texto de uma ilustração do ensino com autoridade, ao qual Marcos havia se referido no início do ensino de Jesus na sinagoga.

Da sinagoga Jesus se dirige para a casa de Pedro. Pedro e André, segundo Jo 1.44, são originários de Betsaida. GUELICH (1989, p. 62) sugere que Pedro tenha se mudado para Cafarnaum por ocasião do seu casamento, indo morar na casa dos sogros, o que também o teria favorecido, uma vez que era pescador e Cafarnaum, neste sentido, lhe fornecia uma boa fonte de renda, pois era cidade à beira mar. De fato, Jesus o encontra depois da pescaria, à beira mar.

Jesus também morava em Cafarnaum, segundo informa Mateus 4.13, tendo se mudado para lá, segundo Mateus, no início do seu ministério, logo após seu batismo por João Batista. Quando Jesus decide ir para a casa de Pedro pode-se entender que para lá se dirigiu em face do chamado dos primeiros discípulos junto ao mar (1.16-20). Ir para a casa de Pedro após a reunião na sinagoga já mostra que

Jesus estava em missão, pois necessariamente não precisava se encaminhar para lá, pois tinha em Cafarnaum a sua própria casa.

Jesus está em movimento missionário quando se dirige para a casa de Pedro. sua escolha de ir à casa do seu discípulo, em companhia dos seus outros três discípulos mostra que a sua escolha não é meramente uma conveniência ou acaso, mas uma escolha deliberada em missão. Conforme se observa em Marcos (7.17; 9.28,33; 10.10; cf. GUELICH, 1989, p. 62; GNILKA, 1986, p. 97), a casa é um lugar de instrução e ensino para os discípulos. É possível conjecturar que Jesus dirigiu-se à casa de Pedro para lá dar instruções aos seus discípulos, já que a casa, em Marcos, é o lugar preferido de Jesus para instruir seus discípulos (9.33). Esta também deve ser a razão pela qual Marcos anota a presença maciça dos quatro discípulos que Jesus tinha àquela altura. Se ele daria instruções aos discípulos, era importante mostrar a presença de todos lá. GNILKA (1986, p. 97) sugere que as casas, na comunidade marcana, serviam como lugar de instrução: “Esta concepção provinha provavelmente de que, nas comunidades, as casas serviam como lugares de reunião para a catequese e para os cultos.” GUELICH (1989, p. 62) sugere que Marcos faz uma distinção clara entre o ministério de Jesus às multidões fora das casas e seu ministério de ensino aos discípulos nas casas; as casas seriam o lugar de instrução para os discípulos – destinado a eles – para o Jesus de Marcos, enquanto que o ministério externo estava destinado ao povo em geral.

Jesus chegou à casa de Pedro por volta da hora da refeição. Sabe-se disso pela informação que o texto fornece de que a mulher “passou a servi-los”. Esse serviço, do ponto de vista cultural e histórico, para os leitores do Evangelho, fazia-os lembrar da refeição. Isto não impede que dentro da catequese da igreja este serviço fosse interpretado eclesiasticamente, como já foi visto acima, mas dentro da estrutura social, esta era a indicação do serviço da mulher curada, a sogra de Pedro. GUELICH (1989, p. 63) explica : “O sentido básico de servir (*diakonein*) implica servi-los a refeição.”

Marcos está preso à cosmovisão do seu tempo quando interpreta a febre como doença<sup>56</sup>, quando nos dias atuais sabe-se que a febre é um sintoma de uma doença, e não a própria doença.

---

<sup>56</sup> Para a discussão acerca da nomenclatura “enfermidade”, “doença”, “moléstia” e “afecção” consultar: REZENDE, 2014; CROSSAN, 1995, p. 94-96; CROSSAN, 1994, p. 373.

No momento em que falaram da enfermidade da sogra de Pedro para Jesus. GUELICH (1989, p.62) acentua que levantar o enfermo pela mão fazia parte dos rituais rabínicos de cura. Jesus segura a mulher pela mão e a levanta. Jesus não pronuncia palavras para efetuar a cura, apenas levanta a mulher pela mão. Tocar o enfermo era uma das formas de cura de Jesus, que várias vezes tocou no enfermo para curar a enfermidade. Outras duas vezes Jesus “tomou pela mão” como fez aqui (como já visto acima), quando ressuscitou a filha de Jairo (5.41) e quando levantou o endemoninhado que após os circundantes o daram por morto (9.27). tomar pela mão e levantar deve expressar que Marcos vê na febre um real perigo à vida, perigo este que levaria a mulher a óbito, consequência que foi interrompida pela ação miraculosa de Jesus. Marcos mostra como os seus leitores davam importância ao ato de tocar o enfermo (3.10; 5.23,28; 6.56 7.32; 8.22; cf. GUELICH, 1989, p. 62). Jesus cura pela força que possui, conforme afirma GNILKA (1986, p. 98): “Do taumaturgo flui a força curativa. (...) Jesus cura mediante a força que possui.” O ato de levantar a mulher é o que libera o poder de Jesus. Ele poderia curar pela palavra, mas aqui decidiu curar pela ação. MULHOLLAND (s.d., p. 49) acentua que Jesus demonstra sua compaixão tanto por palavras quanto por obras: “Jesus demonstra sua compaixão e seu poder por meio de suas palavras e ações. Na sinagoga, a reação ao seu poder foi de maravilharem-se; aqui é de servir.”

Segundo MULHOLLAND (s.d., p. 49) é Jesus quem procura a mulher, depois de ser informado da sua enfermidade: “Ao ouvir que a sogra de Pedro estava com febre, Jesus a procura (do mesmo modo que procurara os pecadores).” É Jesus que vai ao encontro da enferma para devolver-lhe a saúde. Muitas outras vezes os enfermos foram até Jesus, mas aqui é Jesus que se dirige à moribunda, mesmo porque, segundo o texto, ela está acamada, impossibilitada de mover-se.

Isto conduz ao próximo quadro, o da mulher que passa a servir. Na sinagoga Jesus havia demonstrado seu amor pelo moribundo através de uma palavra poderosa: “Cala-te e sai dele”, e a reação foi a admiração dos presentes. No casa de Pedro a mesma manifestação de amor foi uma ação: “Ergueu-a, segurando pela mão”, e a reação foi “passou a servi-los”. Ou seja, à palavra de ensino com autoridade corresponde a admiração, à ação com poder corresponde outra ação, a de servir. O serviço da mulher tem dupla função (como já indicado acima): a de demonstrar a cura e também a de demonstrar gratidão pela cura e, neste caso, é reflexo da comunidade que serve por ter recebido a salvação. MULHOLLAND 9s.d.,

p. 49) aponta para esta realidade: “Seu serviço mostra sua gratidão, mas também mostra que ela se tornara discípula de Jesus, pois o serviço é uma característica essencial do discípulo (9.35; 10.43-45). Tanto aqui, no princípio, como no final do Evangelho, Marcos fala de uma mulher servindo Jesus (15.41).<sup>57</sup>”

A saída de Jesus da sinagoga e sua ida para a casa de Pedro inspira uma pastoral da visitação. MULHOLLAND (s.d., p. 49) aponta para a ação de Jesus de estar em casa, de participar da casa:

Jesus não ministra apenas nos lugares de adoração. Ele vai com seus discípulos até suas casas. Envolve-se em suas vidas familiares. Preocupa-se com indivíduos, não só com multidões, com as mulheres e não apenas com os homens. Seus discípulos têm liberdade para falar com ele sobre suas preocupações como família e Jesus supre suas necessidades. Ele ministra sempre, e onde quer que esteja, sem alarde. Aceita a hospitalidade e é servido juntamente com os outros. Enquanto faz discípulos, Jesus está formando uma nova família (3.31-35) dada para servir uns aos outros (9.35) assim como Jesus o faz (10.45).

A ação de Jesus deve inspirar a igreja a ir ao encontro das pessoas. Se Jesus esperasse que sogra de Pedro estivesse na sinagoga recebendo o ensino que outros lá receberam, para servir-lhe e aos outros, não teria alcançado êxito naquele dia. Assim se Jesus não tivesse se aproximado do possesso na sinagoga para libertá-lo seu ensino não teria a autoridade e repercussão que teve. De fato, ir ao encontro daquele que sofre na casa de Pedro foi a resposta de Jesus à indiferença das pessoas a respeito daqueles que estão à margem, por qualquer razão. É bem verdade que Jesus não foi lá porque soube antecipadamente da sua enfermidade e dirigiu-se para curá-la, mas sua atitude permanente de buscas as casas propiciou a oportunidade de curar. Quando se vai à casa de alguém, nunca se sabe tudo que se poderá encontrar lá, quais os problemas e desafios que serão enfrentados. Mas a disposição de ir às casas já abre a oportunidade do serviço aos desamparados, desvalidos e sofredores.

Deve-se buscar a casa das pessoas para se oferecer como instrumento nas mãos de Deus para que o milagre chegue aos que sofrem. Jesus foi surpreendido com a febre da sogra de Pedro, talvez todos o tivessem sido, inclusive Pedro, mas foi a sua presença que trouxe o milagre e a cura. Ela estava enferma, com ou sem Jesus, porém a sua ida à casa com sua presença, fez o milagre acontecer. As

---

<sup>57</sup> GNILKA, 1986, p. 98, pensa diferentemente sobre a conversão da mulher: “Marcos não entendeu esse serviço como permanente, a partir desse momento.”

pessoas estão sofrendo, se houver a visitação ou não. A realidade dos lares existe independentemente da visitação, mas com ela ganha luz e cura. A sogra de Pedro não esperava aquela visita, foi a surpresa mais especial que ela poderia ter recebido: a visita do filho de Deus (1.1) e a cura que ele carregava consigo. Os visitantes são esses mensageiros de Deus, de cuja presença emana o poder dele, trazendo vida e saúde para os lares necessitados.

PEREIRA (2012, p. 8) explica que esse é o papel da pastoral da visitação: “A pastoral da visitação pretende ser algo permanente, contínuo, fazendo com que a Igreja, representada nos agentes de pastoral de paróquia, vá até as pessoas, e não apenas espere que as pessoas possam ir até ela. Quando a igreja vai até as pessoas, as pessoas, naturalmente, irão até a igreja, porque se sentirão lembradas, acolhidas e amadas.” A igreja, em estado de saída e missão, é aquela que vai ao encontro dos necessitados. Esperar os necessitados nos templos não é tudo: na sinagoga havia o endemoninhado que necessitava de Jesus, mas na casa havia a mulher também necessitada. Ir até as pessoas no seu ambiente familiar faz parte da missão da igreja, como mostrou Jesus.

Jesus é o modelo da pastoral da visitação, mas como todo modelo, precisa ser imitado. Alguém poderia propor que esta função visitadora deve estar restrita aos clérigos. PEREIRA (2012, p. 13) objeta afirmando que a pastoral da visitação deve ser desenvolvida por toda a igreja:

Pastoral é a ação do pastor. Pastor é todo aquele que tem a responsabilidade de cuidar de alguém. Não só os bispos, os padres ou os demais agentes da pastoral consagrados são pastores. Todos os agentes de pastoral são pastores, inclusive os leigos. Quem assume uma pastoral, no serviço de coordenação ou apenas de participação nela, é um pastor porque passa a ter uma responsabilidade pastoral. A pastoral da visitação nasce da necessidade de bons pastores, daqueles que deixam no redil as noventa e nove ovelhas que estão seguras e vão ao encontro daquela que se perdeu ou se desgarrou do rebanho.

Todos aqueles que podem participar de uma pastoral, portanto, de acordo com Pereira, recebem uma função pastoral, ainda que nem todos recebem uma ordenação pastoral. Qual seria a missão da pastoral da visitação? PEREIRA (2012, p. 14) responde assim: “Assim sendo, como o próprio nome diz, a pastoral da visitação é a ação do pastor que visita as suas ovelhas (Lc 15.4-7), que promove a vida.” Perguntar-se-ia por que o pastor ou padre não faz este trabalho sozinho. Afinal de contas, ele parece colocado aí justamente para ser o líder espiritual e responsável pelo rebanho. PEREIRA (2012, p. 14) de novo fornece a resposta:

A pastoral da visitação é a igreja indo ao encontro das pessoas, na pessoa de cada agente dessa pastoral. O padre, sozinho, não consegue visitar a todos da sua paróquia. E mesmo que conseguisse, não é correto que ele faça tudo sozinho. A paróquia não é somente o padre. Todos os batizados formam a Igreja, comunidade paroquial. Quando o padre assume sozinho todos os trabalhos da paróquia, ela empobrece e perde uma das suas maiores riquezas, que é o sentido de comunidade.

Assim, todos os batizados estão convidados a participar da visitação, convidados a sair dos templos, assim como Jesus convidou seus discípulos a saírem da sinagoga e irem à casa de Pedro. Jesus também não fez tudo sozinho, ele enviou seus discípulos (Mt 10.5-15; Mc 6.7-11; Lc 9.1-5; 10.1ss) para fazerem o trabalho missionário. Quando todos os batizados estão envolvidos na Igreja, o trabalho, dividido entre todos, torna mais frutífero o ministério e espalha a alegria do serviço, além de alcançar os necessitados.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jesus foi ao encontro dos necessitados, da mulher que sofria, e se tornou o modelo a ser seguido. Sair da sinagoga e ir às casas. Da análise do texto, a pesquisa destaca sua importância para a práxis pastoral: É preciso manter o equilíbrio entre estes dois ambientes fundamentais para fé cristã: o templo e as casas. Seguir a Jesus não é apenas ir ao templo, mas trabalhar, servindo o Mestre, como fez a sogra de Pedro, e como os batizados precisam também fazer para ser coerentes com o Evangelho. Mas até mesmo no interior do templo podem aparecer urgências, como aconteceu com Jesus quando ensinava na sinagoga, interrompeu a pregação para libertar o possesso.

O exemplo de Jesus legado aos cristãos na cura da sogra de Pedro motiva as comunidades cristãs para uma pastoral da visitação. A visita é uma prática evangélica, solidária, seja aos doentes, aos presos, aos que perderam seus entes queridos, às pessoas idosas mais fragilizadas, às pessoas deprimidas, vítimas de violência, aos dependentes químicos, viciados, vítimas das catástrofes naturais, enfim que esperam uma ação, uma palavra, um apoio. São essas pessoas que beneficiadas expressam sua gratidão: “graças a Deus você chegou, foi uma bênção nesse momento difícil”. Essa visita passa a ser uma experiência de Deus como é bem expresso no Evangelho de Lucas a reação do povo na ressurreição do filho da viúva de Nain: “...Deus visitou o seu povo” (Lc 7,16), e na cura da sogra de Pedro, a experiência do encontro com Cristo, resulta em colocar-se a serviço como fez o mestre. “–Quero servir a Jesus, servir os irmãos”, pensou a sogra de Pedro, e assim pensam outros agraciados pela visita solidária.

O estudo crítico dos milagres especialmente em Marcos revela o quanto Jesus é humano, sensível ao clamor do povo sofredor. Ele tem um toque libertador, pois ajuda a sogra de Pedro a levantar-se, tomando-a pela mão. Vai ao encontro das pessoas, sua ação é rápida. Seus milagres são sinais de poder como serviço, acontecem de forma imediata, haja vista a repetição do advérbio *euthus* (imediatamente) na jornada de milagres em Cafarnaum. Ele estava em movimento e sempre acompanhado dos discípulos.

A pesquisa mostrou também a historicidade do milagre e sua repercussão no contexto da época. Ele confirma a prática libertadora de Jesus. Diferente dos relatos de milagres no contexto do Império Romano que visavam exaltar o



imperador, os milagres de Jesus são sinais do seu poder libertador, que visam antes de mais nada o bem da pessoa que recebe a sua ação amorosa e poderosa. Nele, como dizia Leonardo Boff, se revela a onipotência sem poder. Isto é não um poder dominador, mas um poder e autoridade que advém do serviço.

O relato da cura da sogra de Pedro, por ser de tríplice tradição revela sua autenticidade e valor teológico. Portanto se torna espécie de modelo inspirador para a pastoral e ministério da visita. Os dados do texto destacam atitudes de Jesus a serem seguidas pelos discípulos que o acompanham e para os leitores cristãos atuais: a presteza de Jesus em servir, sua rápida disposição em sair e ir ao encontro dos doentes, sua humanidade e delicadeza ao tocar a pessoa, seu tempo dedicado e aceitação de ser servido e de estar com o enfermo. Servir a todos é a preocupação primeira de Jesus e seus discípulos, tanto que certa feita eles não tinham tempo nem para comer devido a urgência dos serviços. O Evangelho mostra uma visita de Jesus concreta, efetiva, solidária. Por sua vez a pessoa beneficiada é também movida a se empenhar no serviço aos outros. A sogra de Pedro colocou-se a serviço. Parece que a família que recebe a visita se torna uma célula vital que pode multiplicar uma boa ação com generosidade em forma de uma ação de graças.

Jesus estava sempre em movimento, assim também a ação pastoral precisa ser dinâmica e atenta às necessidades das pessoas. Esse breve relato de cura revela urgência, solicitude em ouvir, estender a mão, ajudar. Jesus se tornou o modelo a ser seguido pela forma que lidou com as necessidades das pessoas. Sair da sinagoga e ir às casas. Nas sinagogas há gente necessitada (como o endemoninhado), mas não apenas lá, nos lares também (a sogra de Pedro), nas praças, nas ruas, até no funcionalismo público, onde Mateus cobrava impostos. Lá Jesus esteve para acolher os pecadores e dar-lhes oportunidade de conversão. Fica claro o objetivo da pesquisa de uma análise do relato em vista de uma hermenêutica pastoral. Resalta nos dias atuais a necessidade dos agentes de pastoral de manter o equilíbrio entre estes dois ambientes fundamentais para fé cristã, o templo e a casa.

A relevância do estudo está no modelo fornecido pelo texto de um ministério que não está restrito às paredes da igreja – da sinagoga, no caso do Novo Testamento, e do templo, nos dias atuais –, mas que vai ao encontro dos necessitados, dos pobres, dos enfermos, dos que sofrem, em seu meio ambiente e faz da casa o lugar da missão da Igreja, uma igreja em saída.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes Primárias

ALAND, K., *Synopsis of the four gospels*. United States of America, United Bible Societies, 1982.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, NOVA EDIÇÃO, REVISADA E AMPLIADA. São Paulo, Paulus, 2002.

DATTLER, F., *Sinopse dos quatro evangelhos*. São Paulo, Paulus, 1986.

GIOIA, E., *Notas e comentários à harmonia dos Evangelhos*. 3ª ed. Rio de Janeiro, JUERP, 1987.

KONINGS, J., *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo, Loyola, 2005.

NESTLE-ALAND, NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. 28ª ed. Barueri, Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibel Gesellschaft, 2018.

O NOVO TESTAMENTO GREGO. 5ª ed. Barueri, Sociedade Bíblica do Brasil; Sociedade Bíblica Alemã, 2018.

WATSON, S. L.; ALLEN, W. E., *Harmonia dos Evangelhos*. 5ª Ed. Rio de Janeiro, JUERP, 1979.

### Dicionários E Enciclopédias

ÁLVARES, F., Milagro. In: ENCICLOPEDIA DE LA BIBLIA, vol. 5. Barcelona, Ediciones Garriga S.A., 1965, p. 153-156.

ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. *A Greek-Englihs lexicon of the New Testament and other early christian literature..* Trad. W. Bauer. Chicago, The University of Chicago Press, 1973.

BAUMANN, R., Milagre. In: EICHER, P. (Ed.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Trad. J. R. Costa. São Paulo, Paulus, 1993, p. 552-559.

BLASS, F.; DEBRUNNER, F. *Gramática del greco del Nuovo Testamento*. Trad. U. Mattioli; G. Pisi. Brescia, Paideia Editrice Brescia, 1982.

BROMILEY, G.W., *Theological dictionary of the New Testament edited by Gerhard Kittel and Gerherd Frierich*. Abridged in one volume by G. W. Bromiley. Trad. G. W. Bromiley. Grand Rapids; Exeter, William B. Eerdmans Publishing Company; The Paternoster Press, 1985.

CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO. Vol. 1. São José dos Campos, Editora Fiel, 1994.

DANA, H. H.; MANTEY, J. R. *A manual grammar of the Greek New Testament*. New York, The Macmillam Company, 1967.

DIBELIUS, M., *La historia de las formas evangélicas*. Trad. J. M. D. Rodelas. Valencia, EDICEP, s.d.

FRAINE, J. de, Milagre. In: BORN, A. van den, *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. S. Trad. Petrópolis, Vozes, 1992.

GINGRICH, F. W., *Léxico do Novo Testamento grego/português*. Trad. J. P. T. Zabatiero. São Paulo, Vida Nova, 1984.

McKENZIE, J. L., *Dicionário bíblico*. 3ª ed. Trad. A. Cunha (et ali). São Paulo, Paulinas, 1983.

PARKER, J. G., *Lexico-concordancia del Nuevo Testamento en griego y español*. 2ª ed. Texas, Editorial Muldo Hispano, 1989.

PETTER, H. M., *Concordancia grego-española del Nuevo Testamento*. Terrassa, Editorial Clie, s.d.

ROBERTSON, A. T. *Grammar of the greek New Testament in the light of historical research*. 3ª ed. London, Hodder & Stoughton, 1919.

THAYER, J. H., *Greek-English lexicon of the New Testament*. Grand Rapids, Zondervan, 1988.

### **Obras De Consulta, Monografias e Comentários**

AUNEAU, J. (et alli), *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. Trad. M. C. de M. Duprat. São Paulo, Paulinas, 1985.

BARBAGLIO, G; FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos (I): tradução e comentários*. Trad. J. Vitorio; G. di Biasio. São Paulo, Loyola, 1990.

BARTOLOMÉ, J. J., Resenha da pesquisa crítica sobre os milagres de Jesus. In: AGUIRRE, R. (Org.), *Os milagres de Jesus: perspectivas metodológicas plurais*. Trad. G. S. C. Ribeiro. São Paulo, Loyola, 2009.

BATTAGLIA, O. *Introdução aos Evangelhos: um estudo histórico-crítico*. Trad. C. A. da C. Silva. Petrópolis, Vozes, 1984.

BERKHOF., L. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. D. Ribas; M. Ribas. Rio de Janeiro, CPAD, 2014.

BORING, M. E. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura e teologia. Vol II. Cartas Católicas, Sinóticos e escritos joaninos.* Trad. A. T. Aguiar; D. P. Pinto; D. R. da S. Barros. Santo André; São Paulo, Academia Cristã; Paulus, 2016.

BORNKAMM, G. *Bíblia: Novo Testamento: introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo.* Trad. J. R. Costa. São Paulo, Paulinas, 1981.

BLOMBERG, C. L. *Jesus e os Evangelhos: uma introdução ao estudo dos 4 evangelhos.* Trad. S. da S. Saraiva. São Paulo, Vida Nova, 2009.

BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento.* Trad. P. F. Valério. 2ª Ed. São Paulo, Paulinas, 2012.

CABA, J. *De los Evangelios al Jesús histórico: introducción a la cristología.* Madrid, Biblioteca de los Autores Cristianos, 1971.

CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., *Introdução ao Novo Testamento.* Trad. M. L. Redondo. São Paulo, Vida Nova, 1997.

CHARPENTIER, E. *Para ler o Novo Testamento.* Trad. E. Gruman; M. Marcionilo. São Paulo, Loyola, 1992.

CORREIA JR, J. L. *O poder de Deus em Jesus: um estudo de duas narrativas de milagres em Mc 5,21-43.* São Paulo, Paulinas, 2000.

CULLMANN, O. *A formação do Novo Testamento.* Trad. B. Weber. 5ª ed. São Leopoldo, Sinodal, 1990.

DUNN, J. D. G., *Jesus, Paulo e os Evangelhos.* Trad. N. Schneider. Petrópolis, Vozes, 2017.

ECHEGARAY, J. G. (et ali), *A Bíblia e seu contexto.* 3ª Ed. Trad. A. F. Q. de Oliveira; M. Gonçalves. São Paulo, AM Edições, 2010.

EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-crítico.* Trad. J. Konings; I. Borges. São Paulo, Loyola, 1994.

FERNANDES, L. A. *O Evangelho segundo Marcos: eleição, partilha e amor.* São Paulo, Paulinas, 2012.

GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. *A Bíblia como literatura.* Trad. A. U. Sobral; M. S. Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1993.

GANDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento.* Trad. J. M. Bentes. 2ª Ed. São Paulo, Vida Nova, 1981.

GNILKA, J. *El Evangelio segun san Marcos Mc 1,1-,26*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1986.

\_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Trad. C. A. Pereira. Petrópolis, Vozes, 2000.

GUELICH, R. A. *34<sup>a</sup> Word Biblical Commentary: Mark 1-8.26*. Grand Rapids, Zondervan, 1989.

GUIJARRO, S. *Los Cuatro Evangelios*. 3<sup>a</sup> Ed. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016.

GUTHRIE, D. *New Testament Introduction*. 4<sup>a</sup> ed. Leicester; Downers Grove, Apollos; Intervarsity Press, 1990.

HALE, B. D., *Introdução ao Estudo do Novo Testamento*. Trad. C. V. de Souza. Rio de Janeiro, JUERP, 1986.

INICIAÇÃO À TEOLOGIA. PRIMEIRA SÉRIE., Vol. 5. *A redação dos Evangelhos*. São Paulo, Paulinas, 1979.

KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento: Vol 2: história e literatura do cristianismo primitivo*. Trad. E. L. Calloni. São Paulo, Paulus, 2005.

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. I. L. F. Ferreira; J. Paixo Neto. São Paulo, Paulinas, 1982.

LÄPPLE, A. *Bíblia: interpretação atualizada e catequese. Vol IV. O Novo Testamento II, os Evangelhos, os Atos, o Apocalipse*. Trad. Von der Exegese Katechese. São Paulo, Paulinas, 1978.

LATOURELLE, R., *The miracles os Jesus and the theology os miracles*. Trad. M. J. O'Connel. New York, Paulist Press, 1988.

LÉON-DUFOUR, X. *Os Evangelhos e a história de Jesus*. Trad. .A J. Busnardo. São Paulo, Paulinas, 1972.

LOHSE, E. *Introdução ao Novo Testamento*. Sem Trad. 4<sup>a</sup> Ed. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1985.

MAINVILLE, O. (Org.), *Escritos e ambiente do Novo Testamento*. Trad. L. M. E. Orth. Petrópolis, Vozes, 2002.

MARCUS, J. *El Evangelio según Marcos: 1,1-8,21*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010.

MARTINS TERRA, J. E. *Jesus de Nazaré nos Evangelhos Sinóticos*. 2<sup>a</sup> Ed. São Paulo, Loyola, 1981.

- MAUERHOFER, E. *Uma introdução aos escritos do Novo Testamento*. Trad. W. Fuchs. São Paulo, Ed. Vida, 2010.
- MARCONCINI, B. *Os Evangelhos Sinóticos: formação, redação, teologia*. Trad. C. R. Mahl. 5ª Ed. São Paulo, Paulinas, 2012.
- MARGERAT, D. (Org.), *Novo Testamento: história escritura e teologia*. Trad. M. Oliva. São Paulo, Loyola, 2009.
- MEIER, J. P., *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico. Volume dois, livro três: milagres*. Trad. L. Rumchinsky. Rio de Janeiro, Imago, 1998.
- MIELGO, G. S., *Chaves para ler los Evangelios sinópticos*. Salamanca; Madrid, San Esteban; Edibesa, 1998.
- MILANI, A. L. (et alli), *Introdução ao Segundo Testamento: eu vim para que todos tenham vida em plenitude*. São Paulo, Paulus, 2007.
- MIRANDA, O. A. *Estudos introdutórios nos Evangelhos Sinóticos*. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1989.
- MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e atos dos Apóstolos*. Trad. A. L. Orso. São Paulo, AM Edições, 1994.
- MOULE, C. F. D., *As origens do Novo Testamento*. Trad. J. Xavier. São Paulo, Paulinas, 1979.
- NEVES, J. C. das, *Evangelhos Sinóticos*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002.
- OPORTO, S. G. *Os Evangelhos: memória, biografia, escritura*. Trad. G. S. C. Riberio. São Paulo, Loyola, 2015.
- PEREIRA, J. C., *Pastoral da visitação: paróquia em estado de permanente missão*. São Paulo, Paulus, 2012.
- PERROT, C. Os milagres no século I. In: PERROT, C.; SOULETIE, J-L.; THÉVENOT, X., *Os milagres*. Trad. W. Salles, São Paulo, Loyola, 2009, p. 37-78.
- PESCE, M. *De Jesus ao cristianismo*. Trad. S. D. C. Reis. São Paulo, Loyola, 2016.
- SCHELKLE, K. H., *Teologia do Novo Testamento*. Vol. 3. São Paulo, Loyola, 1978.
- SCHLESINGER, H. *Os Evangelhos e os judeus*. São Paulo, Paulinas, 1985.

SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. *Forma e exigências do Novo Testamento*. Trad. B. Lemos. São Paulo, Paulinas, 1977.

SEGALLA, G. *A pesquisa do Jesus histórico*. Trad. S. D. C. Reis. São Paulo, Loyola, 2013.

TAYLOR, V., *The Gospel according to St, Mark*. London; New York. MacMillan & Co Ltd; St Martin's Press, 1957.

TENNEY, M. C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. 2 Ed. São Paulo, Vida Nova, 1972.

THEISSEN, G. *O Novo Testamento*. Trad. C. A. Pereira. Petrópolis, Vozes, 2007.

THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus histórico, um manual*. Trad. M. C. Mota; P. Nogueira. São Paulo, Loyola, 2002.

TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*. 4ª ed. Trad. C. L. Garrido. Barcelona, Editorial Herder, 1985.

WEISS, A., *O que é milagres na Bíblia, para você entender os relatos dos Evangelhos*. 2ª ed. Trad. D. M. Rocha. São Paulo, Paulinas, 1978.

WITHERINGTON III, B. *História e histórias do Novo Testamento*. Trad. L. M. P. da Silva. São Paulo, Vida Nova, 2005.

ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo, Paulinas, 2011.

### **Software's e sites consultados**

REZENDE, J. M. de, *Afecção, doença, enfermidade, moléstia*. Rev Patol Trop Vol. 43 (3): 385-388. jul-set. 2014. Disponível em:  
<https://www.revistas.ufg.br/iptsp/article/view/32221/17191> e  
<https://revistas.ufg.br/iptsp/article/viewFile/32221/17191>

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL, *Biblioteca Digital da Bíblia: biblioteca digital LIBRONIX*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2006, Conjunto de Programas, 1 CD ROM.