



**O discurso de Pedro em Pentecostes:
estudo do Gênero Literário em Atos 2.14-40**
José Geraldo Costa Grillo

Faculdade Luterana de Teologia

Junho de 1997

O DISCURSO DE PEDRO EM PENTECOSTES: ESTUDO DO GÊNERO LITERÁRIO EM ATOS 2:14-40

José Geraldo Costa Grillo*

Estudos recentes sobre o livro de Atos dos Apóstolos têm demonstrado que seu autor compôs a obra conforme as convenções historiográficas helenistas e judaicas no período greco-romano.¹ Esta constatação tem várias implicações para a compreensão do livro. Uma delas é a pergunta pelo caráter literário dos *discursos* de Atos dos Apóstolos; peças fundamentais para aquelas convenções. Nesse sentido, qual é a retórica utilizada na composição dos discursos de Atos dos Apóstolos? Retórica clássica? Retórica judaica? Ou ambas?² A relevância destas questões reside no fato de se verificar como que se dava a pregação no cristianismo primitivo.

O objetivo deste artigo é analisar o discurso de Pedro em Pentecostes (At 2:14-40), a partir das convenções retóricas judaicas, propondo que o mesmo é um *midrax* proêmio (*midrash petihah*), que tem por *haftarah* Jl 3:1-5a, o *harizah* Salmos 15:8-11; 131:11 e 109:1 e a *hatimah* Jl 3:5c.

TRADUÇÃO

A tradução que se segue é por "equivalência formal", orientando-se para a forma lingüística da língua original, procurando correspondê-la na sucessão das palavras e na sintaxe, na língua receptora.

- 14a** Então Pedro tendo se levantado com os onze, ergueu a voz e disse-lhes:
b homens judeus e todos o moradores de Jerusalém, tomai conhecimento disto
c e prestai atenção às minhas palavras.

* O autor é professor de Novo Testamento no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas-SP. É mestre em Ciências da Religião, especialidade em Bíblia, pelo Instituto Metodista de Ensino Superior, em São Bernardo do Campo-SP.

¹ Confira quanto a isso José Geraldo Costa Grillo, "O Caráter Histórico de Atos dos Apóstolos", in: *Revista Teológica do Seminário Presbiteriano do Sul* 45 (1997), 21-34.

² Um estudo detalhado destas questões pode ser visto em José Geraldo Costa Grillo, "Os Discursos de Atos dos Apóstolos. Autenticidade Histórica e Aspecto Literário", artigo a ser publicado na *Revista Teológica do Seminário Presbiteriano do Sul* 46 (Maio-Agosto de 1997); onde se entende que os discursos de Atos dos Apóstolos estão influenciados por ambas as convenções retóricas.

- 15a Porque não como vós credes,
b estes estão bêbados,
c pois é a terceira hora do dia.
- 16 Mas isto é o que é dito pelo profeta Joel:
- 17a *Acontecerá nos últimos dias, diz Deus,*
b *derramarei do meu Espírito sobre toda carne,*
c *e profetizarão os vossos filhos e vossas filhas*
d *e os vossos jovens verão visões,*
e *e os vossos anciãos sonharão sonhos.*
- 18a *Também sobre os meus servos e sobre minhas servas*
naqueles dias derramarei do meu Espírito,
b *e profetizarão.*
- 19 *E causarei prodígios em cima no céu*
e sinais embaixo sobre a terra, sangue, fogo e vapor de fumo.
- 20a *O sol se mudará em trevas e a lua em sangue*
b *antes que venha o grande e glorioso dia do Senhor.*
- 21a *E acontecerá que todo que invocar o nome do Senhor*
b *será salvo.*
- 22a Homens israelitas, ouvi estas palavras:
b Jesus o nazareno, homem atestado por Deus entre vós com poderes,
prodígios e sinais,
c que Deus realizou no meio de vós,
d como sabeis.
- 23a Este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus,
b através de mãos de ímpios vós o matastes,
c sendo pregado numa cruz.
- 24a O qual Deus ressuscitou liberando-o das dores da morte,
b visto que não era possível que ele fosse retido por ela.
- 25a Pois Davi disse a ele:
b *Via sempre o Senhor diante de mim,*
c *porque à minha direita está*
d *para que eu não vacile.*
- 26a *Por isso, se exultou o meu coração*
b *e alegrou-se a minha língua*
c *e a minha carne repousará na esperança.*
- 27a *Porque não abandonarás a minha alma no Hades,*
b *nem farás que o teu servo veja corrupção.*
- 28a *Deu-me a conhecer caminhos de vida,*
b *me encherá de júbilo com a tua face.*
- 29a Homens irmãos, seja permitido dizer-vos livremente acerca do patriarca
Davi,
b que morreu e foi sepultado,

- c e a sepultura dele está entre nós até o dia de hoje.
 30a Portanto, sendo profeta
 b e sabendo que *Deus lhe assegurou com juramento*
 c *dentre os seus descendentes tomaria assento em seu trono.*
 31a Prevendo falou acerca da ressurreição de Cristo,
 b que não foi deixado no Hades,
 c nem a sua carne viu corrupção.
 32a Este Jesus, ressuscitou Deus,
 b do que todos nós somos testemunhas.
 33a Portanto, à direita de Deus exaltado,
 b tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo,
 c derramou isto que vedes e ouvis.
 34a Pois Davi não subiu aos céus,
 b mas ele diz:
 c *Disse o Senhor ao meu senhor:*
 d *senta-te à minha direita,*
 35 *até que ponha os teus inimigos por estrado dos teus pés.*
 36a Portanto, saiba certamente toda casa de Israel,
 b que Deus fez Senhor e Cristo
 c a este Jesus que vós crucificastes.
 37a Ouvindo isto, ficaram com o coração quebrado,
 b e disseram a Pedro e aos demais apóstolos:
 c que faremos irmãos?
 38a Então Pedro lhes disse:
 b Arrependei-vos
 c e cada um de vós seja batizado em o nome de Jesus Cristo,
 d para perdão dos vossos pecados,
 e e recebereis o dom do Espírito Santo.
 39a Pois para vós é a promessa, para vossos filhos,
 b para todos os que estão longe
 c e para *os que o Senhor nosso Deus chamar.*
 40a Com muitas outras palavras conjurava-os e exortava-os, dizendo:
 b Salvai-vos desta geração perversa.

FORMA LITERÁRIA

Dado que o texto é antes de tudo uma formação lingüística, o caminho que conduz até ele é a análise de sua "forma" lingüística, isto é, todos os elementos formais de sua configuração lingüística (sintaxe, figuras literárias, formas estruturais etc.). Trata-se, portanto, da análise estilística e estrutural da unidade. A análise da

forma literária procura mostrar como está articulada a perícope, e qual é sua dinâmica interna. Em resumo, busca-se a "fisionomia" da perícope.

Estrutura

- I. A. Convite a Escutar (v. 14)
B. Evocação do Fato (v. 15)
C. Citação da Escritura (v. 16-21)
- II. A. Convite a Escutar (v. 22a)
B. Evocação do Fato (v. 22b-24)
C. Citação da Escritura (v. 25-28)
- III. A. Convite a Escutar (v. 29a)
B. Evocação do Fato (29b-34a)
C. Citação da Escritura (v. 34b-35)
- IV. Conclusão (v. 36)
- V. Exortação (v. 37-40)

A estrutura do texto é bem nítida. Há um modelo que se repete três vezes,³ nas seqüências I, II e III: A. *Convite a escutar*, composto de a) um endereçamento com o substantivo ἄνδρες (vocativo) + o adjetivo ιουδαῖοι (v. 14b) e os substantivos Ἰσραηλῖται e ἀδελφοί (v. 22a e 29a, respectivamente), também no vocativo; b) o convite a escutar propriamente dito: verbo no imperativo (ἔστω; ἐνωτίσασθε, v. 14b-c e ἀκούσατε) + seus complementos (τὰ ῥήματά μου, v. 14c; τοὺς λόγους τούτους, v. 22a); na terceira seqüência é diferente: verbo no infinitivo εἰπεῖν + complemento (περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυίδ, v. 29a); B. *Evocação do fato*, que na primeira seqüência se refere a uma questão da audiência sobre os apóstolos (v. 15) e na duas seguintes se refere a Jesus, comentando sua morte injusta e sua ressurreição (v. 22b-24b e 29b-34a, respectivamente); e C. *Citação da Escritura*: Joel 3:1-5a (v. 17-21) na primeira seqüência; Salmos 15:8-11 e 109:1 (v. 25b-28 e 34c-35a) nas outras duas respectivamente. As fórmulas usadas para introduzir estas citações não são homogêneas:⁴ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ, v. 16; Δαυὶδ λέγει, v. 25a e [Δαυὶδ...] λέγει, v. 34b. A seqüência IV é nitidamente uma *conclusão* (Confirma ὄν, v. 36). A seqüência V é uma *exortação*. Isso se vê pela

³Conforme Rinaldo Fabris. *Os Atos dos Apóstolos*. (São Paulo: Loyola, 1991) 67.

⁴Confira quanto a isso Joseph A. Fitzmeyer, "The Use of the Old Testament in Luke-Acts", in: Eugene H. Lovering Jr., ed., *Society of Biblical Literature. Seminar Paper Series*. (Atlanta: Scholars, 1992) 526-527.

reação da audiência (ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν, v. 37a); pelos verbos no imperativo voltados para esta audiência (μετανοήσατε, v. 38b e βαπτισθήτω, v. 38c) e pelo resumo do v. 40a com o verbo παρεκάλει, típico de textos exortativos.

A estrutura do texto é fortemente marcada por palavras-chave que asseguram sua unidade temática. O derramar (ἐκχεῶ, v. 17b e 18a) do Espírito sempre acarreta a profecia (προφητεύουσιν, v. 17c e 18b). Este tema do "derramar" tem por sujeito, na citação inicial do discurso, Deus (ὁ θεός, v. 17a); depois, no desenrolar-se da argumentação, diz-se que é Jesus, exaltado à direita do Pai, que derrama (ἐξέχεεν, v. 33c) o Espírito. Os "prodígios e sinais" da profecia (v. 19) se relacionam com os prodígios e sinais dos atos de Jesus (v. 22b). Também o título "Senhor", que no texto profético se refere a Deus (v. 21a), na argumentação refere-se a Jesus (v. 36b).

Estes dados trazem uma pergunta à tona: esta forma de argumentar, apoiando-se em textos da Escritura, com reposições verbais e temáticas, não são próprias da exegese judaica, em particular do midrax? Esta é a questão que, a seguir, se propõe considerar mais de perto.

GÊNERO LITERÁRIO

Cada texto tem, ademais de sua "fisionomia", uma forma típica. A linguagem é uma instituição humana e, como tal, brota de uma experiência de vida. Ao ser reflexo da experiência, a "forma" está submetida a determinadas leis: experiências semelhantes criam, em um âmbito lingüístico temporal e espacialmente similar, formas semelhantes, que são típicas desta situação. A estas formas lingüísticas típicas convencionou-se chamar "gênero". Portanto, a análise do gênero literário busca por esta forma típica.

A análise da forma do texto de At 2:14-40 demonstra que este tem afinidades com o midrax proêmio (*midrash petihah*) encontrado na literatura rabínica.⁵

Tomado em seu sentido estrito e original, um gênero só pode determinar-se por meio da comparação com outras unidades que apresentem uma estrutura

⁵O uso da literatura rabínica na exegese neotestamentária tem suscitado uma questão metodológica, já que esta literatura é bem posterior ao período do Novo Testamento. No entanto, como enfatiza Edward Earle Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Grand Rapids: Baker, 1993) 154, ainda que os midraxes rabínicos estejam preservados em fontes que são de época bem posterior à dos escritos neotestamentários, em sua estrutura geral eles têm afinidades evidentes demais para ser mera coincidência. Também Geza Vermes, "Literatura Judaica e Exegese do Novo Testamento: Reflexões Metodológicas", in: *Jesus e o Mundo do Judaísmo* (São Paulo: Loyola, 1996) 106-107, entende que o Novo Testamento básico, privado de seus acréscimos patentemente gregos, é uma testemunha do pensamento religioso judaico do século I; e que portanto, não deve ser visto como uma unidade independente, mas sim como parte do cenário mais amplo da história religiosa e cultural judaica.

semelhante, de maneira que se possa descrever os elementos que têm em comum como típico deste gênero.

O MIDRAXE RABÍNICO

A palavra midraxé procede do verbo *darash*, cujo sentido é "procurar, buscar, perguntar". Já na Bíblia tem um sentido teológico: Deus ou a Torá são seu objeto: "Esdras havia aplicado seu coração a *escutar* a Lei de Iahweh" (Ed 7:10); "*Inquiri* no livro de Iahweh" (Is 34:16). O substantivo *midrash* aparece pela primeira vez em dois textos tardios: "o resto dos atos de Abiyyah, suas atuações e suas palavras, estão escritos no *midrash* do profeta Ido", (2 Cr 13:22) e "ao que está escrito no *midrash* do livro dos reis", (2 Cr 24:27). Segundo Hermann L. Strack e Günther Stemberger, o sentido exato do vocábulo *midrash* nestas passagens não é de todo seguro.⁶ Na literatura rabínica, *midrash* é usado no sentido de "estudo", "investigação" (Abot 1,17). Com o sentido preciso de "explicação/interpretação" aparece na Mishiná: "esta é a interpretação que ofereceu" (Ket 4,6: *zeh midrash darash*); e também no Talmud: "toda interpretação (*midrash*) da Escritura deve fazer-se segundo o conteúdo da mesma" (TJ Yom 3, 5, 40c).⁷

O midraxé é, então, uma "atividade", onde a idéia da busca intensiva contida no verbo *darash* sugere, conforme aplicado pela literatura rabínica, que o texto bíblico não diz tudo de si mesmo e que deve haver esforço para dele escutar o sentido.⁸

Descrição do Midraxé

Definir o gênero literário do midraxé é algo problemático. Roger Le Déaut, em uma revisão do livro de Addison G. Wright (*The Literary Genre Midrash*, Nova Iorque, 1967), que interpreta o midraxé como um gênero literário no sentido estrito, entende que o midraxé pode ser descrito mas não *definido*; porque ele é também um modo de pensar e raciocinar, com freqüência desconcertante para a mentalidade moderna.⁹ Le Déaut entende que o midraxé

⁶Hermann L. Strack & Günther Stemberger, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica* (Valência: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1988) 320. Pode significar "livro", "obra" (a LXX traduz por βιβλίον e γραφή, a Vulgata por *liber*), ou "interpretação" da Escritura. Em Qumran usa-se freqüentemente o verbo *darash* com o sentido de "escutar", "interpretar" as leis ou os mandamentos (IQS 5, 11; 6, 6; 4Qflor 1, 11).

⁷*Op. cit.*, 321.

⁸ Elaine Ketterer & Michel Remaud, *O Midraxé* (São Paulo: Paulus, 1996) 9.

⁹ R. Le Déaut, "Apropos a Definition of Midrash", in: *Interpretation* 25 (1971), 259-282. Para ele, quando se quer descobrir e classificar os gêneros literários da Bíblia, utiliza-se categorias atestadas em grande número de literaturas, sobretudo ocidentais (história, fábula,

faz parte de uma "constelação mental" específica, no interior da qual está dotado de uma carga afetiva e religiosa que obriga a conservar-lhe exclusivamente o sentido tradicional... Com efeito, o midrax é todo um universo que não será possível descobrir a não ser acolhendo, sem reservas, sua complexidade... Não é possível separar suas técnicas e seus métodos, mesmo se estes conduzem a gêneros literários diversos.¹⁰ O midrax designa, no mundo judaico, antes de tudo uma atitude, a tradução concreta da maneira segundo a qual se concebe em Israel a relação entre a Escritura e o povo de Deus. Os métodos estão ligados ao mundo do midrax que é indispensável conhecer para compreender a exegese judaica antiga. E também se pode perguntar se o método exegético não é um critério mais fundamental que a forma literária para reconhecer um midrax.¹¹

Assim, para Le Déaut o midrax abarca, não apenas notas e regras objetivas, mas também elementos pessoais e subjetivos.

Acatando que não é possível uma definição precisa de midrax, Gary G. Porton o descreve como "um tipo de literatura, oral ou escrita, em relação direta com um texto canônico fixado, considerado pelo midraxista e sua audiência como a palavra revelada de Deus, e na qual este texto é explicitamente citado ou aludido claramente".¹²

Classificação do Midrax

O midrax rabínico pode ser classificado de duas maneiras: quanto ao conteúdo e quanto à forma.¹³ Quanto ao *conteúdo*, pode distinguir-se entre midraxes halákico e haggádico; contudo, esta distinção não deve ser entendida rigorosamente, pois ambos têm elementos um do outro. Com esta distinção aponta-se somente a característica predominante do midrax. A *halakah* (do verbo *halak* "andar"), designa o conjunto das disposições jurídicas que codificam a vida judaica, no plano religioso, civil, familiar etc; o midrax halákico é, portanto, aquele que procura responder a uma questão da legislação. A *haggadah* (do verbo *hagyd* "contar, relatar"), designa tudo o

parábola); mas no caso do midrax está-se em presença de uma categoria judaica a que nada tão compreensivo corresponde às categorias e vocabulário ocidentais (p. 267-268).

¹⁰*Op. cit.*, 268-269.

¹¹*Ibid.*, 272-273.

¹²G. G. Porton, "Midrash", in: David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 4 (Nova Iorque: Doubleday, 1992) 819.

¹³Confira quanto a isso, H. L. Strack & G. Stemberger, 327-328.

que não pertence à halaká: exegese, relatos, considerações espirituais etc. Quanto à *forma* distingue-se entre midraxes exegético e homilético. Via de regra, o midrax exegético trata de questões halákicas, enquanto que o homilético de haggádicas.¹⁴ Entretanto, tampouco aqui é possível uma separação categórica, pois também se mesclam as características de ambos. Uma diferença, contudo, é fundamental: o midrax *exegético* faz uma exegese do texto verso a verso, inclusive palavra por palavra; enquanto que o midrax *homilético* oferece um comentário edificante a um só versículo ou versículos do texto semanal da sinagoga.

O Midrax Petihah

Segundo H. L. Strack e G. Stemberger, a forma mais freqüente do midrax homilético é a *Petihah*.¹⁵ O nome vem da fórmula usual: *Rabbi N. N. patah*: "Rabbi tem aberto (a homilia)", "...tem começado com", "...tem pregado". Conseqüentemente, *petihah* traduz-se por "abertura", "prêmio", mas também simplesmente por "pregação". Este tipo de homilia, via de regra, tem três partes: a) o "prêmio" (*petihah*),¹⁶ que se compõe do seguinte modo: cita-se um versículo de abertura, que geralmente não é do conjunto de escritos bíblicos de onde se tomam as leituras do *Seder* (Torá) e da *Haftarah* (Profetas), senão que procede dos *Ketubim* (Escritos); explicação deste versículo; e, finalmente, conduz-se a explicação até uni-lo com o versículo do *seder* - às vezes cita-se o versículo do *Seder* antes do da abertura; b) o "corpo central", onde se trata habitualmente de um tema (*'inyan*), ao qual se segue as observações exegéticas dos versículos da perícope; e c) a "conclusão" (*hatimah*), que não é propriamente uma *peroratio* que recolhe os argumentos do discurso para convencer ao auditório, antes, procura acabar com um tom consolador. O versículo da *hatimah* é geralmente um texto consolador dos Profetas, por isso ela vem a ser como a conclusão de acento escatológico da homilia.

Eliane Ketterer e Michel Remaud entendem que a "abertura" é uma breve homilia pronunciada antes da leitura de uma passagem da Torá e destinada a preparar a audiência para escutá-la. Segundo eles, é constituída de uma estrutura fixa: começa com um versículo, geralmente tomado dos *Escritos*, e à primeira vista não tem a menor relação com a passagem da Torá que vai ser lida.¹⁷ Eles notam ainda que é

¹⁴Veja Donald Juél, *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Filadélfia: Fortress, 1992) 40-42.

¹⁵H. L. Strack & G. Stemberger, *Op. Cit.*, 332-335.

¹⁶*Ibid*, 334. Eles dizem que a função da *petihah* é discutida: trata-se de uma introdução à homilia, ou ela já é a homilia? Heinemann, por exemplo, a considera uma pregação introdutória prévia à leitura; Bracher ao traduzi-la por "prêmio" já a considera a introdução. Para eles, a *petihah* pode ser tanto uma unidade homilética autônoma como parte da homilia.

¹⁷E. Ketterer e M. Remaud, *Op. Cit.*, 47.

comum na literatura rabínica a explicação de um "tema" ser feita pelo procedimento chamado *harizah*, que consiste de compor um "colar" de versículos com o propósito de salientar a unidade da Escritura e sua coerência.¹⁸

Willian Richard Stegner¹⁹ também entende que o "proêmio" (*petihah*) era uma pequena homilia que introduzia a leitura da Torá do dia. Para ele a ordem litúrgica da Sinagoga era do seguinte modo: a) o proêmio, para introduzir-se b) a leitura da Torá, à qual era acrescentada uma segunda leitura procedente dos Profetas, chamada *haftarah*; depois, então, c) a pregação de um "sermão".

Martin S. Jaffee²⁰ num estudo sobre o midrax proêmio (*petihah*), conclui que este normalmente contém cinco unidades literárias: a) um sobre-escrito (Rabbi x começou" ou "Isto é o que diz a Escritura"); b) citação escriturística + perícopes explanatória; c) seqüência de perícopes independentes relacionadas ao verso de "b" e/ou uma série de versos não relacionados; d) citação do verso de "b" + perícopes explanatória; e e) citação de verso final não relacionado com o citado em "b".

Edward Earle Ellis entende que o "midrax proêmio", tal como usado na sinagoga, tem, normalmente, a seguinte forma: a) o texto do dia; b) um segundo texto, o proêmio do discurso; c) exposição através de um colar de citações; e d) um texto final, usualmente repetindo ou aludindo ao texto inicial.²¹

O que se percebe destas colocações é que não há acordo quanto aos elementos que compõem o *midrax petihah*, bem como da relação entre eles; no entanto, parece que quatro elementos são constitutivos: a) *Petihah*: a abertura; b) *Seder*: o texto do dia; que poderia ser também uma *haftarah*, ou ambos; c) *Harizah*: o colar de citações escriturísticas; e d) *Hatimah*: a conclusão.

O MIDRAXE NEOTESTAMENTÁRIO

Para Edward Earle Ellis o esboço geral deste modelo ocorre com frequência no Novo Testamento. Assim, por exemplo, Hb 10:5-39: a) falta o texto do dia; b) texto inicial, v. 5-7 (Sl 40:7-9); c) exposição, v. 8-36 contendo citações adicionais (v. 16-17,30); d) texto final, v. 37-39 (Is 26:20; Hc 2:3-4); e Rm 9:6-29: a) texto inicial,

¹⁸*Ibid*, 50.

¹⁹W. R. Stegner, "The Ancient Jewish Synagogue Homily", in: AUNE, David Edward: *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. (Atlanta: Scholars, 1988) 52-53.

²⁰M. S. Jaffee, "The 'Midrashic' Proem: Towards the Description of Rabbinic Exegesis", in: Willian Scott Green, *Approaches to Ancient Judaism. Volume IV, Studies in Liturgy, Exegesis and Talmudic Narrative* (Chicago: Brown University / Scholars, 1983) 95-112.

²¹E. E. Ellis, *Prophecy*, 155. Ele identifica este modelo, por exemplo, na Pesikta Rabbati 33,7: Texto (Is 51:12), segundo texto (Os 6:1), exposição com o texto adicional (Lm 1:13) e texto final (Is 51:12); e no *Gênesis Apócrifo* de Qumran: Texto inicial, v. 21-22 (Gn 21), exposição, v. 23-29 com uma citação adicional, e o texto final, v. 30ss (Gn 21:10).

v. 6-7 (Gn 21:12); b) segundo texto, v. 9 (Gn 18:10); c) exposição, v. 10-28 contendo citações adicionais (v. 13, 15, 17 e 25-28); d) texto final, v. 29 aludindo ao texto inicial com a palavra σπέρμα.²²

No mesmo sentido Laurence Wills,²³ supõe que os textos neotestamentários mais antigos preservam a "forma de sermão" que estava em uso no judaísmo helenista. Dois exemplos tomados da carta aos Hebreus oferecem o modelo geral deste sermão: Hb 3:1-4, 16 e 8:1-10, 25. Em sua opinião, há cinco "momentos" característicos: a) uma introdução (3:1-6; 8:1-6), b) à qual se segue uma citação escriturística (3:7-11; 8:7-13), c) uma exegese argumentativa (3:12 - 4:13; 9:1-10, 18), d) uma conclusão (4:14a; 10:19-21), e e) uma exortação (4:14b-16; 10:22-25).

William Richard Stegner²⁴ examina o discurso de João 6:31-58 e conclui que este apresenta, com algumas variações, as características formais da homilia sinagoga, (Conforme a Tanchuma, *parasha Noah*, 13). O sermão de João começa (v. 31) com a afirmação de várias palavras de Ex 16:4, suplementado pelas palavras "dar" e "comer", aparentemente citadas de Ex 16:1; e termina (v. 58) repetindo estas palavras, formando uma inclusão. No corpo do sermão, cita-se um outro texto da Escritura (Is 54:13 no v. 45), e as palavras "dar", "pão", "do céu" e "comer" são comentadas e parafraseadas. Resumindo, ele entende que há três características formais semelhantes às da homilia sinagoga: a) a correspondência entre a abertura e o fechamento; b) a adição de uma citação subordinada à citação principal; c) palavras do texto citado são comentadas e parafraseadas na homilia; e d) a homilia reflete sobre uma passagem inteira (Ex 16), e não somente sobre o versículo de abertura.

Edward Earle Ellis entende At 2:14-36 como um midrax do tipo *pesher*,²⁵ organizado da seguinte maneira: a) tema e texto inicial (v. 14-21 = Jl 3:1-5); b) exposição (v. 22-24); c) texto suplementar (v. 25-28 = Sl 15:8-11); d) nova exposição (v. 29-34); e e) texto final e aplicação (v. 34-36; Sl 109:1).²⁶

²²*Ibid*, 155-158. No entanto, ele observa que há certas diferenças entre o midrax rabinico e o do Novo Testamento. Diferentemente da usual prática rabinica os midraxes neotestamentários: a) nem sempre têm o texto do dia; b) muitas vezes falta o segundo texto, o proêmio; c) muitas vezes eles trazem um texto final que não corresponde ou não alude ao texto inicial; e d) eles têm uma orientação escatológica, (p. 159).

²³L. Wills, "The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity", in: *Harvard Theological Review* 77 (1984), 280-283, Apud, Pierre Grelot, *Homilias sobre la Escritura en la Época Apostólica*. (Barcelona: Herder, 1991) 37-38.

²⁴W. R. Stegner, "The Ancient Jewish Synagogue Homily", p. 65-66.

²⁵E. E. Ellis, *Prophecy*, 202, tem sugerido que a fórmula usada para introduzir a citação (τοῦτό ἐστιν, v. 16) é própria do *pesher* de Qumran (Veja 1Q22Moisés I, 3-4 e 4Qflor) onde a explicação de um texto do Antigo Testamento é introduzida pela expressão "sua interpretação (*pesher*) é...".

²⁶*Ibid*, "Biblical Interpretation in the New Testament Church", in Martin Jan Mulder, ed., *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient*

Marcel Dumais também acredita que o discurso de Pedro (At 2:14-39) é um midrax pesher sobre Jl 3:1-5. A estrutura seria a seguinte: a) *petihah*: Sl 17:6 e 114:3 no v. 24; b) *haftarah*: Jl 3:1-5 nos v. 17-21; c) *harizah*: Sl 16:8-11 nos v. 25-28; Sl 132:11 no v. 30; e Sl 110:1 nos v. 33-34; d) *hatimah*: Jl 3:5c no v. 39.²⁷ De igual modo, ele entende At 13:16-41 como um midrax homilético sobre 2 Sm 7:6-16, com a seguinte estrutura: a) *petihah*: 2 Sm 7:9a, 15a e Sl 88:21 no v. 22; b) *haftarah*: 2 Sm 7:6-16 (aludido implicitamente ao longo do discurso); c) *harizah*: Sl 2:7; 15:10 e Is 55:3 nos v. 33-35; e d) *hatimah*: Hc 1:5 no v. 41.²⁸

Para J. W. Bowker,²⁹ At 2:14-36 é um "midrax proêmio" sobre o texto de Joel 2:32 (Texto Massorético): a) *petihah* (Jl 2:32); b) com um *seder* (Dt 29:1-21) e c) uma *haftarah* (Is 63:9-19). O discurso de At 13:16-41 sugere: a) a *petihah* (1 Sm 13:14); b) o *seder* (Dt 4:25-46); e c) a *haftarah* (2 Sm 7:6-16).

Matthieu Collin e Pierre Lenhardt³⁰ interpretam At 2:14-40 como uma exortação calcada no modelo de uma homilia sinagoga: a) *petihah* (Sl 68:19); b) *seder* (Ex 19-20); e c) *haftarah* (Jl 3:1-5).

O PROCEDIMENTO MIDRÁXICO

À luz do que foi visto até agora, é necessário, mais do que determinar os elementos formais do midrax, identificar seus procedimentos.

Diferentemente da exegese halákica que desenvolve e amplia os materiais contidos no texto mesmo, o midrax haggádico de cunho homilético o completa e enriquece de fato.³¹ Ele supõe uma modificação da Escritura de acordo com as necessidades e opiniões de uma época posterior. Tratando-se de textos históricos, por exemplo, a história se escreve de novo combinando diversas formulações textuais ou completando um texto com ajuda de outro. A reelaboração do conteúdo moral-doutrinal dá-se por dois tipos: a) em certos casos se trata de uma verdadeira reelaboração do texto, tal como se lê mediante os recursos de combinação, dedução etc; b) em parte, consiste de um enriquecimento livre do relato bíblico ao qual se acrescentam os frutos de uma imaginação criadora. Como complemento, submete-se

Judaism and Early Christianity (Assen / Minneapolis: Van Gorcum / Fortress, 1990) 709, nota 79.

²⁷M. Dumais "Los Hechos de los Apóstoles", in Pierre Grelot, *Homillas sobre la Escritura en la Época Apostólica* (Barcelona: Herder, 1991) 130-135.

²⁸*Ibid*, 112-118.

²⁹J. W. Bowker, "Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form", in: *New Testament Studies* 14 (1967-1968), 96-111.

³⁰M. Collin & P. Lenhardt, *Evangelho e Tradição de Israel* (S. Paulo: Paulus, 1994) 55-63.

³¹Para o que vem a seguir confira Emil Schürer, *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús, 175 a.C.-135 d.C.* Tomo II (Madrid: Cristiandad, 1985) 455-464.

uma passagem bíblica a uma "investigação", isto é, refletir sobre as palavras escritas, descobrir e fazer combinações sobre a base do mesmo texto. Assim, as criações livres da fantasia se uniam aos achados da investigação. Consciente ou inconscientemente, o fato é que a primeira segue o mesmo curso e direção da segunda; o que se vai adquirindo pelo emprego de um método, combina-se com os frutos da aplicação do outro. Isso significa que, enquanto que a exposição e a amplificação da lei está estritamente controlada, no campo da especulação religiosa permite-se uma maior liberdade. Na haggadá, em comparação com o tratamento de matérias legais (*halaká*), falta por completo um princípio de tradição autoritativa. Chegou-se até a desenvolver-se uma certa tradição, mas não é obrigatório ater-se a ela. O haggadista tem liberdade para dar asas à sua imaginação, desde que se mantenha dentro dos limites do judaísmo. Portanto, à falta desta tradição, só é possível falar de normas num sentido muito amplo.³² Uma vez que esses resultados estavam já firmemente estabelecidos, são metodicamente vinculados à Escritura mediante o *midrax*. Portanto, o *midrax* é um discurso sobre a Escritura com o objetivo de atualizá-la, de desvendar um sentido oculto, inédito até então; é uma explicação de uma passagem da Escritura à luz conjugada de um novo acontecimento e de outros textos bíblicos. Por isso, só será lícito falar de *midrax* se, ao longo do discurso, encontrar-se os seguintes procedimentos: a) texto de abertura (*petihah*); b) citação explícita ou alusão implícita ao texto interpretado (*seder e/ou haftarah*), com reposições verbais que conduzam à atualização; c) a inserção de passagens bíblicas relacionadas (*harizah*), com laços verbais ou temáticos entre si e com o texto base; e d) a conclusão (*hatimah*) da homilia, onde geralmente se cita um texto dos Profetas, com o objetivo de consolar ou encorajar os ouvintes por meio da evocação das promessas do fim dos tempos.³³

O Peshet de Qumran

Alguns autores têm falado do *peshet* de Qumran como um gênero à parte de *midrax*.³⁴ No entanto, à luz do que se viu para o *midrax* em geral, o *peshet* é mais

³²De qualquer maneira, o constante exercício do *midrax* conduziu à elaboração de regras (*middot*) interpretativas. As sete regras de Hillel, as treze de Raban Yismael e as trinta e duas de Eliezer bem Yosé há-Galili, podem ser consultadas em H. L. Strack & G. Stemberger, *Op. Cit.*, 47-69. Contudo, como ressalta Philip S. Alexander, "Midrash", in R. J. Coggins & J. L. Houlden, eds., *A Dictionary of Biblical Interpretation* (Londres/Filadélfia: SCM/Trinity, 1990) 458, estas listas de regras são insatisfatórias como uma definição das técnicas do *midrax*; pois, elas são obscuras e os comentários rabínicos nem sempre as elucidam convincentemente. Significativa é a distinção que fazem entre *halaká* e *haggadá*.

³³M. Dumais, "Los Hechos", 112-113 e 118.

³⁴Assim, por exemplo, H. L. Strack & G. Stemberger, *Op. Cit.*, 323. Que entendem que um gênero particular de interpretação bíblica, que se conhece por Qumran, é o *peshet*; que, no entanto, deve ser tratado como um sub-gênero do *midrax*.

um procedimento exegetico, do que um gênero propriamente dito. O *pesher* procede da seguinte maneira: o texto bíblico é interpretado através de alterações no texto, normalmente por um jogo de palavras, de modo que possa ser aplicado ao tempo presente, entendido como seu cumprimento escatológico. Ao se fazer esta aplicação o comentário repete as palavras do texto que foi alterado. Nesse sentido, o *pesher* é compreendido em termos não de uma estrutura literária, mas como uma técnica e perspectiva escatológica.³⁵

Agora, isso não quer dizer que os autores neotestamentários dependem de Qumran.³⁶ O que o *pesher* de Qumran pode mostrar é que este procedimento, também encontrado no midrax da literatura rabínica, já estava em uso na época do Novo Testamento.³⁷ Isso significa, como já foi notado acima, que estas literaturas têm um pano de fundo comum, o mundo judaico. Portanto, o *pesher* serve de complemento para se compreender melhor o procedimento midráxico.

ATOS 2:14-40: UM MIDRAXE PETIHAIH

Divisões

- I. Petihah: Falta
- II. Haftarah: Jl 3:1-5a (v. 17-21)
- III. Harizah: Sl 15:8-11; Sl 131:11 e 109, 1 (v. 25-28; 30 e 34-36)
- IV. Hatimah: Jl 3:5c (v. 39c)

Petihah

Por alguma razão, que não se pode mais determinar, o autor omitiu a *petihah*, na presente forma do discurso. Como se viu acima, Marcel Dumais acredita poder identificá-la no v. 24, onde estaria citando-se os Salmos 17:6 e 114:3; Matthieu Collin e Pierre Lenhardt propõem o Salmo 68:19 no v. 33. No entanto, estas propostas são demasiadamente conjecturais para serem levadas em conta.

³⁵ Assim E. E. Ellis, *Prophecy*, 201.

³⁶ Veja J. C. Vamderkam, *Os Manuscritos do Mar Morto Hoje* (RJ: Objetiva, 1995) 191-95.

³⁷ Joseph A. Fitzmeyer, "The Use of the Old Testament in Luke-Acts", 530-531, observa que em Qumran o comentário dava-se verso a verso, o que não acontece no Novo Testamento.

Haftarah

A *Haftarah* do discurso, texto base que será interpretado, é o texto de Joel 3:1-5a, citado nos v. 17-21, conforme apresentado pela conhecida versão grega da Septuaginta.³⁸ Percebe-se o procedimento midráxico, primeiramente, pelas modificações que o orador faz ao texto de Joel:³⁹ a) no v. 17b, substitui-se a expressão μετά ταῦτα ("depois destas coisas") por ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ("nos últimos dias"), nitidamente uma atualização;⁴⁰ b) nos v. 17d e 17e inverteu-se a ordem; c) no v. 18a acrescenta-se o pronome μου a δούλους e δούλας ("meus servos" e "minhas servas"); d) o v. 18b, καὶ προφητεύσουσιν ("e profetizarão"), é um acréscimo; e) no v. 19 acrescenta-se ἄνω α οὐρανῷ e κάτω α γῆς ("em cima no céu" e "embaixo na terra"); e e) ainda no v. 19 acrescenta-se a expressão σημεῖα ("sinal"). Segundo, pelas relações, verbais e temáticas, que o orador faz com texto de Joel que acaba de citar:⁴¹ a) os "prodígios e sinais" manifestados na vida de Jesus tornam realidade a promessa de "prodígios e sinais" anunciado por Joel (τέρατα καὶ σημεῖα, dos v. 22b e v. 19); b) o "Espírito derramado" por Jesus ressuscitado é o mesmo anunciado por Joel (πνεῦμα e ἐκχεῖν, nos v. 33 e v. 17-18); c) a afirmação conclusiva do discurso, Jesus feito "Senhor", é uma reposição da invocação do nome do "Senhor" no texto de Joel (κύριος, dos v. 36b e v. 21a); d) a invocação do "nome" de Jesus que traz o perdão dos pecados é uma atualização da salvação outorgada pela invocação do "nome" do Senhor no texto de Joel (ὄνομα, dos v. 38c e v. 21); e) o "dom do Espírito", que receberão aqueles que se converterem, é o mesmo que Deus tem derramado (πνεῦμα, dos v. 38 e v. 17b, 18a) e que tem comunicado a Jesus ressuscitado (v. 33); f) o convite final a "salvar-se" evoca o "será salvo" de Joel (σώζω, dos v. 40b e v. 21b); e g) neste conjunto contextual, a "promessa" destinada aos filhos de Israel e a todos os que estão longe (v. 39a-b) não pode ser outra que não a promessa do Espírito

³⁸Conforme Willian Kemp Lowther Clarke, "The Use of the Septuagint in Acts", in F. J. F. Jackson & K. Lake, eds., *The Beginnings of Christianity: Part I, The Acts of the Apostles*. Volume II (Grand Rapids: Baker, 1979) 66-105, as citações do Antigo Testamento em Atos a partir da Septuaginta podem ser divididas em dois grupos: primeiro, quando há concordância exata ou substancial; segundo, quando há substancial variação. A citação de Jl 3:1-5a pertence ao segundo grupo; uma "citação livre", segundo ele (p. 88-89).

³⁹Confira quanto a isso Gerd Lüdemann, *Early Christianity According to the Traditions in Acts. A Commentary* (Minneapolis: Fortress, 1989) 44-45.

⁴⁰Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary* (Filadélfia: Westminster, 1971) 179, entende que μετά ταῦτα, texto de B (Código Vaticano) é a leitura original; visto que "na teologia lucana os últimos dias não começam logo depois do Espírito ter sido derramado". Contudo, como coloca, acertadamente, M. Bruce Metzger., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2ª ed. (Stuttgart/Nova Iorque: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994) 256, foi provavelmente o autor mesmo que fez a substituição, e que a leitura de B se deve ao trabalho de corretor Alexandrino visando a harmonização com a Septuaginta.

⁴¹Confira quanto a isso M. Dumais, "Los Hechos", 128-129.

profetizada por Joel (v. 17-18); assim, o termo "filhos" (v. 39a) recorda os "filhos e filhas" do texto de Joel (v. 17c).

Harizah

A maneira do orador argumentar, no corpo do discurso, sobre os três Salmos que lhe servem de base (Sl 15:8-11 nos v. 25b-28; Sl 131:11, implicitamente nos v. 30b-c; e Sl 109:1 nos v. 34c-35),⁴² corresponde ao procedimento midráxico *harizah*.⁴³ O nexo lingüístico entre estas citações e o texto circundante é clara: a) a expressão ἐκ δεξιῶν μου ("à minha direita") serve de laço de união entre a citação do Sl 15 (v. 25c) e a do Sl 109 (v. 34d), e reaparece no texto do discurso (τῇ δεξιᾷ, v. 33a); b) o termo κύριος do Sl 109:1, citado no v. 34c, conecta este último com a citação inicial de Joel (v. 21a); c) várias palavras do Sl 15 são repetidas no comentário circundante, especialmente no v. 31 (σάρξ, nos v. 26c e 31c; ἄδης, nos v. 27a e 31b; e ἔδειν διαφθοράν, nos v. 27b e 31c); e d) para estabelecer o nexo verbal entre os dois textos citados, o orador cita, implicitamente, o Sl 131:11 (v. 30b-c) com uma modificação verbal: o verbo τίθημι ("colocar") é substituído por καθίζω ("sentar-se"), formando paralelo com κάθου no v. 34d.

No final da argumentação (v. 36), o orador faz sua afirmação conclusiva (οὖν) de que Jesus é "Senhor e Cristo". Esta conclusão não se refere apenas à *harizah*, mas é o tema (*inyan*) específico de todo discurso. Isso se vê, como já foi notado, pelo fato de que o termo "Senhor" estabelece o nexo entre as citações do Sl 109:1 e Jl 3:5, unificando todo o discurso.

Hatimah

Na conclusão do discurso, o orador, seguindo o costume, repete um versículo do texto que está interpretando: no v. 39c ele faz uma clara referência à parte do texto de Joel (3:5c "os viventes que o Senhor chamar") amputada de sua citação inicial: "os que o Senhor nosso Deus chamar". Em ambos os casos temos o verbo προσκαλέσεται. Consegue-se assim, fechar-se um cerco para todo o conjunto.

CONCLUSÃO

Considerado em seu conjunto, o discurso de At 2:14-40 demonstra claramente o uso do procedimento midráxico. Como em todo midrax, o orador interpreta e

⁴²Conforme W. K. L. Clarke, "The Use of the Septuagint in Acts", 85-87 e 97, estes Salmos também são citados a partir da Septuaginta. A citação do Sl 15 corresponde exatamente, o Sl 109 concorda substancialmente e o Sl 131 varia substancialmente.

⁴³Confira M. Dumais, *Op. Cit.*, 130-131. Veja também E. E. Ellis, *Op. Cit.*, 202.

atualiza o texto escriturístico base (Jl 3:1-5) iluminando-o a partir uma dupla perspectiva: de um acontecimento contemporâneo (v. 22-24) e de outras passagens da Escritura (v. 25-35). Assim, ao explicar o texto profético aplicando-o à situação atual da comunidade, o orador reflete sua convicção de que estes textos transcendem seu sentido originário e têm uma significação para o final dos tempos, que se cumpre no presente, através de Jesus, Senhor e Cristo, tema do discurso.

Isso tudo mostra que o cristianismo primitivo se utilizou das convenções retóricas judaica em sua pregação para defender que Jesus de Nazaré é o Messias esperado, e para explicar que Sua morte na cruz faz parte do plano histórico-salvífico de Deus.