



“Manifestado na carne” (1Tm 3,16): considerações sobre a transmissão da mensagem cristã na Igreja primitiva

*“Manifested in the flesh” (1Tm 3,16): Considerations on the
transmission of the Christian message in the early Church*

SIDNEY DAMASIO MACHADO^a

Resumo

O tema da epifania/visão unifica a maior parte das expressões religiosas e filosóficas no mundo greco-romano do começo da nossa era. O uso da expressão “manifestado na carne” (“ἐφανερωθη ἐν σαρκί” (1Tm 3,16), nas Cartas Pastorais, é indicativo dos esforços do cristianismo primitivo para dialogar com a cultura e inculturar o conteúdo da fé cristã no ambiente helenista. Constatar o empenho por uma evangelização inculturada na Igreja primitiva se constitui como estímulo e provocação em vista de uma evangelização inculturada.

Palavras-chave: Epifania. Manifestação. Inculturação. Encarnação. 1Tm 3,16.

Abstract

The theme of epiphany/vision unifies most religious and philosophical expressions in the early Greco-Roman world. The use of the expression “manifested in the flesh” (“ἐφανερωθη ἐν σαρκί” (1Tm 3,16) in the Pastoral Letters indicatives of the efforts of early Christianity to dialogue with the culture and inculturate the content of the Christian faith in the Hellenistic

^a Studium Theologicum (Faculdades Claretianas), Curitiba, PR, Brasil. Doutor em Teologia
sidneymachado@claretianum.edu.br

environment Seeing the commitment to inculturated evangelization in the early Church constitutes an incentive and a provocation in view of an inculturated evangelization.

Keywords: Epiphany. Manifestation. Inculturation. Incarnation. 1 Tim 3.16.

Introdução

A perícopre que oferece a base de nossa reflexão se encontra em um grupo de textos cuja autoria é amplamente debatida. A origem paulina das Cartas Pastorais tem sido muito contestada e as motivações para considerá-las como pseudoepígrafes se apoiam tanto nas divergências de estilo e vocabulário, quanto nos temas e conteúdos, além das dificuldades de harmonizar as informações relativas às viagens e deslocamentos do apóstolo ali presentes com o que se conhece por meio dos demais textos paulinos (KÜMMEL, 2009, p. 486).

Os argumentos polêmicos de combate às heresias (possivelmente uma forma de gnosticismo, além das persistentes tendências judaizantes) e a articulada organização eclesial subjacente nas Cartas Pastorais, sugerem a necessidade de propor uma datação mais próxima do final do séc. I, senão no começo do séc. II, o que reforçaria a dificuldade em atribuí-las integralmente ao Apóstolo das gentes. Em meio a muitas tentativas de explicar as divergências em relação aos textos reconhecidamente atribuídos a Paulo, encontram-se entre os estudiosos desde os que negam absolutamente a origem paulina, passando pelos que sustentam a hipótese da mediação ativa de um secretário, até os que postulam a presença de fragmentos paulinos, como também os que defendem e justificam a autoria tradicional (KELLY, 1983).

Apesar das fortes dificuldades atuais em atribuir estas cartas a Paulo e, por consequência, de datá-las com precisão, a legitimidade destes manuscritos não parece ter sido alvo de polêmicas relevantes na Igreja primitiva, até mesmo porque muitas das objeções que hoje alimentam o debate só puderam ser formuladas a partir dos instrumentos críticos adquiridos pelos estudos nos últimos séculos. A realidade é que estas cartas foram acolhidas como paulinas muito cedo (pelo menos no final do séc. II), sendo citadas direta ou

indiretamente por diversos autores, o que significa que se por um lado elas exerceram influência sobre os Padres, por outro, elas nos oferecem indicações a respeito da situação da Igreja primitiva, de sua organização, de seus conflitos, do modo como eles foram enfrentados, além de questões de cunho teológico, como o perceptível abandono da perspectiva da *parusia* iminente e a ampliação e variação do vocabulário assumido para expressar o conteúdo da fé. É exatamente por suas implicações práticas que elas receberam, mas apenas no séc. XVIII, a alcunha de “Epístolas Pastorais” (KÜMMEL, 2009, p. 481, 501) e pelos mesmos motivos, podem ajudar a compreender o processo de transmissão da fé cristã na passagem do ambiente semita ao mundo grego.

1. Um hino cristológico antigo

A perícope da Primeira Carta a Timóteo, a partir da qual o nosso discurso tem início, é possivelmente o fragmento de um hino cristológico mais antigo, não ausente de afirmações dogmáticas, como outros presentes nos escritos paulinos (2Tm 2,11-13; Fl 2,6-11) e aqui é apresentado graficamente separando os hemistíquios para que se possa observar melhor sua estrutura: “Grande é – todos o confessam — o mistério da piedade: Aquele que foi manifestado na carne, foi justificado no Espírito, apresentado aos anjos, anunciado às nações, acreditado no mundo, exaltado na glória” (1Tm 3,16).

Por meio da estrutura, que no texto grego revela uma clara e bela forma poética, Jesus Cristo é indicado como o grande mistério da piedade, ou seja, o conteúdo insondável da religião cristã, a partir de três duplas de elementos opostos, a modo de paralelismos antitéticos: carne e espírito (εν σαρκί - εν πνεύματι), anjos e nações (ἀγγέλους - ἔθνεσιν), mundo e glória (εν κόσμῳ - εν δόξῃ), percorrendo assim toda a vida de Cristo em seus principais mistérios, sem indicá-los mais explicitamente (BORTOLINI, 2001, p. 38)².

Kelly reporta que a afirmação: “Grande é o mistério da piedade” tem uma semelhança inegável com a aclamação muito comum em Éfeso, no séc. I,

² A articulação do texto recebe diferentes propostas de interpretação (HAM, 2000, p. 214-217; MARTIN, 2013, 108-109).

como fórmula de saudação dos peregrinos no templo de Diana: “Grande é Diana dos Efésios” (At 19,28.34). Embora a assonância possa ser apenas coincidência, é plausível que Paulo assumira uma aclamação popularmente reconhecida pela comunidade onde Timóteo se encontra, modificando seu conteúdo para declarar a superioridade da fé cristã e, ao mesmo tempo, repudiar as aclamações dos pagãos (KELLY, 1983, p. 89).

No contexto do inteiro capítulo 3 de 1Tm, percebe-se uma perspectiva totalizante do mistério de Cristo, desde a sua manifestação na carne, passando pelo anúncio ao mundo até a exaltação na glória. O núcleo do mistério pascal e a função de Cristo qual mediador universal da salvação é ressaltado, evidenciando os aspectos fundamentais da fé cristã, em um tempo em que doutrinas dissidentes começavam a se difundir amplamente no seio da comunidade, causando divisões (BERGANT; KARRIS, 2001, p. 287).

O primeiro dos três paralelismos antitéticos presentes no texto: “carne-espírito” indicaria a manifestação de Cristo na condição humana e a ação poderosa de Deus que se manifesta durante toda a sua vida terrena, mas de modo particular em sua ressurreição. Percebe-se que objetivo do autor não é o de sugerir uma relação de contraposição entre carne e espírito, mas o de evidenciar a unidade entre a natureza humana e divina de Cristo, para insistir na historicidade da encarnação do Verbo (GOULDER, 1996, p. 252). A afirmação de que a manifestação na carne recebeu a justificação no espírito serviria para consolidar a veracidade de todas as obras e palavras de Jesus Cristo, que foram corroboradas e confirmadas pelo incontestável testemunho do Espírito (Rm 1,3-4).

No segundo paralelismo (anjos-nações), a apresentação aos anjos seguida do anúncio às nações é vista como uma insistência no caráter totalizante da redenção, pois ao evocar as potências celestes e os povos da terra, se inclui no discurso a totalidade da realidade criada: o mundo invisível e o mundo visível, a esfera humana e a espiritual (HAM, 2000, p. 209).

O tema da apresentação diante dos anjos se insere naturalmente na compreensão da missão específica que lhes é atribuída nos primeiros séculos da Igreja, segundo a qual também eles são reconhecidos na importante categoria das testemunhas dos eventos salvíficos (DANIÉLOU, 1951, p. 9). Além

disso, esta referência poderia ser um modo de circunscrever o poder atribuído às potências celestes por parte das correntes heréticas que estavam surgindo (GOULDER, 1996, p. 253).

Apesar da relevância atribuída ao testemunho dos espíritos celestes, não é possível estabelecer exatamente o momento ao qual o texto se refere ao evocar a apresentação de Cristo diante dos anjos (encarnação, morte, ressurreição, ascensão?). Por outro lado, o anúncio às nações significa seguramente a ação missionária da Igreja com a sua abertura universal (FABRIS, 1992, p. 257).

O último binômio presente no hino (mundo-glória) confirma e amplia a ideia de fundo que o texto propõe: a universalidade de caráter não apenas cósmico e ecumênico do mistério da redenção, mas também seus desdobramentos além da realidade espaço temporal. Enquanto a fé na redenção em Jesus Cristo continua a se difundir no mundo, ele foi exaltado na glória, no mais alto dos céus (FABRIS, 1992, p. 257).

A apresentação do mistério de Cristo em termos de realidades polares (carne-espírito, anjos-nações, mundo-glória), mas não necessariamente contrárias, manifesta o frequente recurso da Igreja primitiva ao paradoxo como forma menos inadequada de evocar a magnitude do mistério da redenção, que se expressa sempre em termos de totalidade (DANIÉLOU, 1951, p. 60s.). Tomado em seu conjunto, permanecendo em sua perspectiva omnicomprensiva, este hino cristológico quer afirmar tanto a encarnação quanto a exaltação de Cristo (HAM, 2000, p. 228).

1.1 Ampliando a perspectiva

A fé da Igreja nascente é aqui apresentada não como uma precisa formulação dogmática, mas em caráter hínico celebrativo: a redenção é obtida pela fé em Cristo, o Filho de Deus encarnado, morto, ressuscitado e exaltado na glória eterna. Porém, o hino não traz referências explícitas aos eventos concretos, abrindo espaço para diversas interpretações, nem sempre concordes: “[...] a ‘manifestação na carne’ refere-se provavelmente à crucifixão pública de Jesus, não à sua encarnação. Na verdade, este hino

resume diversos aspectos do mistério pascal de Jesus” (BERGANT; KARRIS, 2001, p. 286).

Alguns aspectos dos termos presentes nesse fragmento são difíceis de serem recuperados ou ter seus significados apresentados com precisão, como se percebe na impossibilidade de se afirmar se a “manifestação na carne” se refere ao mistério da encarnação ou à crucificação do Senhor. É bastante plausível que a expressão “ἐφανερωθη ἐν σαρκί” não faça referência a um único evento, mas à totalidade dos episódios que constituem o mistério histórico da redenção que é Cristo, ou pelo menos sua vida desde a encarnação até a morte (HAM, 2000, p. 222s). Por outro lado, quando aplicados a Cristo, os termos que indicam sua manifestação não se resumem aos eventos salvíficos históricos, mas podem conter uma abertura escatológica (*parusia*), como afirma Fabris:

Ele se revelou como autêntico sôter na sua manifestação histórica, a primeira epifaneia (1Tm 1.10), e mediante a ressurreição venceu a morte, para fazer resplandecer a vida e a imortalidade em favor de todos os que creem. A manifestação histórica da potência salvífica de Deus, em Cristo, antecipa e garante a manifestação (epifaneia) final, que dará cumprimento à esperança e realizará as expectativas dos fiéis por uma vida plena (Tt 2,11-14; 3,7) (FABRIS, 1992, p. 257).

1.2 Foi manifestado na carne

No caso específico de nosso texto, a fórmula “ἐφανερωθη ἐν σαρκί” compreende os mistérios da vida de Cristo, indicando com muita probabilidade a sua pré-existência (HAM, 2000, p. 223), uma vez que a forma passiva do verbo indica que a iniciativa deste evento salvífico parte de Deus (MARTIN, 2013, p. 111). O verbo “ἐφανερωθη” significa tanto manifestar, quanto revelar, ou seja, ele sugere que aquilo que é manifestado (a presença de Cristo na carne), apesar de não ser sensivelmente perceptível como algo que rompe com o ordinário, é sempre uma revelação, uma vez que é Deus a se manifestar no homem Jesus de Nazaré (MACLEOD, 2002, p. 339s). De fato, no corpus paulino o verbo manifestar (φανερῶω) é utilizado como sinônimo de revelação (ἀποκαλύπτω; Ef 3,5; Col 1,26) e apesar de as Pastorais utilizarem o termo com

muita liberdade, 1Tm 3,16 se apresenta como a única ocorrência nos escritos paulinos na qual o verbo se aplica a uma revelação já realizada no passado em Cristo (BULTMANN; LÜHRMANN, 1974, p. 5).

As Cartas Pastorais utilizam o tema da epifania/manifestação como uma forma de reinterpretar as tradições cristológicas em linguagem compreensível pelos gregos, porém, mesmo quando referido à encarnação ele reassume todas as etapas da vida de Cristo, incluindo sua pregação (REDALIÉ, 2009, p. 409).

Não é necessário que o mistério se apresente com elementos extraordinários como no batismo ou na transfiguração. Em Cristo a manifestação de Deus supera todas as formas de “aparições” divinas do Antigo Testamento, pois na aparente banalidade de sua própria existência, Jesus manifesta Deus: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9). Nele o mistério divino é revelado (LEON-DUFOUR, 1976, p. 99), mas é importante salientar que nas Pastorais o esforço de inculturação da linguagem favorece e amplia a compreensão da abrangência da manifestação na carne, como observa Fabris:

O confronto com a cultura do ambiente e com as expectativas religiosas do mundo helenista dá uma postura específica também à cristologia das nossas cartas. Em polêmica mais ou menos aberta com o culto imperial, o Cristo é apresentado, nos fragmentos doxológicos, como único Kyrios (rei imortal) ao qual se deve honra e poder (1Tm 3,17; 6,15-16; 2Tm 4,18b) (FABRIS, 1992, p. 227).

2. Uma linguagem compreensível

O que se constata é que, em passagens como esta, as Cartas Pastorais apresentam os conteúdos da fé cristã com uma linguagem que remete ao mundo cultural helenista associado aos cultos místéricos (RAHNER, 1957, p. 39). Por meio da mediação da teologia paulina, a Igreja estaria em um processo de passagem do ambiente veterotestamentário para uma releitura dos conteúdos religiosos tradicionais, a partir do círculo cultural helenista. Para a realização desta operação, que se articula como um verdadeiro processo de inculturação (REDALIÉ, 2009, p. 414), o autor das Cartas Pastorais pôde ter como modelo e inspiração tanto a literatura sapiencial mais recente, quanto o

livro dos Macabeus, além do exemplo ilustre do judeu Fílon de Alexandria, com sua peculiar produção de cunho filosófico religioso (FABRIS, 1992, p. 227).

Diante da constatação de uma mudança de linguagem no modo de apresentar os conteúdos da fé, é lícito que nos perguntemos: estamos diante de um processo de adulteração do conteúdo original da mensagem cristã, ou se trata de buscar uma linguagem nova, para responder aos novos desafios da missão, mas também para estabelecer um diálogo com outros ambientes culturais que seja claro e compreensível? Sem querer fechar a questão que acaba de ser aberta, pode ser iluminante a afirmação de Fabris: “[...] as cartas pastorais representam uma original obra de *revival* teológico, pois tentam dar uma resposta a novos problemas e expectativas espirituais, retomando as antigas fórmulas de fé e revestindo-as com o novo vocabulário religioso do ambiente helenista” (FABRIS, 1992, p. 228).

No caso específico do conceito de *epifania* e dos termos correlatos, uma vez reconhecido que ele é amplamente presente no vocabulário religioso do mundo helenista, pode ser revelador indagar de que modo, e até que ponto, os cristãos assumiram seus conteúdos implícitos que têm ressonâncias não apenas no universo conceitual helênico, mas também nos cultos orientais, nas religiões de mistério, no culto ao monarca e que já estava presente no Antigo Testamento, como na tradução dos Salmos feita pelos LXX, onde *faïnomai* é utilizado para se referir à luminosidade que irradia da face do Senhor sobre o seu povo (LEMARIÉ, 1960, p. 864).

É importante considerar que a mudança progressiva dos termos encontrados no discurso de um autor no transcorrer do tempo não é de caráter secundário. Ao selecionar, eleger, eliminar ou criar novos termos para compor uma argumentação, o autor reforça a força argumentativa de seu discurso, pois como afirma Perelman: “[...] a apresentação dos dados não é independente dos problemas de linguagem, posto que a escolha dos termos, para expressar o pensamento, raramente deixa de ter alcance argumentativo” (PERELMAN, 1999, p. 168 e 171).

3. “Manifestação” no Novo Testamento

No Novo Testamento existe uma ampla ocorrência de termos e formas verbais associadas, compostas pela mesma raiz *phaos-phôs*: luz (φαίνω, φανερός, φανερώω, φανέρωσις, ἐπιφαίνω, ἐπιφανής, ἐπιφάνεια). De um modo geral, estes termos podem ser traduzidos de modo mais literal com os verbos “brilhar”, “resplandecer”, mas é muito mais comum que sejam traduzíveis por “aparecer”, “manifestar”, “manifestar-se”, “tornar visível”. Nos escritos joaninos, como nos textos paulinos mais tardios, estes termos se revestem de um significado que indica a auto revelação de Deus em Jesus Cristo (Jo 2,11; 9,3; 14,21) e todas as atividades de Jesus podem ser consideradas revelações. Além disso, é significativa a associação entre a revelação/manifestação de Jesus com a vida que Ele oferece: “porque a vida se manifestou (εφανερωθη): nós a vimos e dela vos damos testemunho e vos anunciamos esta Vida eterna, que estava voltada para o Pai e que nos apareceu” (1Jo 1,2) (BULTMANN; LÜHRMANN, 1974, p. 2-6).

O nome grego *epifaneia* (ἐπιφάνεια — aparição, manifestação) ocorre poucas vezes no Novo Testamento (1Tm 6,14, 2Tm 4,1.8; Tt 2,13), sendo apenas uma vez (2Ts 2,8) fora das Cartas Pastorais e sempre com significado religioso, principalmente para indicar o futuro escatológico (BULTMANN; LÜHRMANN, 1974, p. 10). Em 2Ts 2,8, porém, *epifaneia* não está associado a Cristo e na mesma frase aparece o termo *parusia*, este sim, com significado escatológico. A prevalência deste verbo aplicado a Cristo na terminologia própria das Pastorais poderia ser indicativa do contexto cultural tardio que distingue estas três cartas (SCHREINER; DAUTZENGERG, 1977, p. 196).

O estudo de Van Houwelingen sobre a forma verbal *epifaneia* indica que em 1 Timóteo e em Tito o termo evoca a manifestação futura de Cristo, mas que em 2 Timóteo seria usada para indicar a primeira vinda de Jesus, uma vez que, para se referir à manifestação futura, o autor prefere utilizar a expressão de cunho escatológico “aquele dia” (2Tm 1,12.18; 4,8, VAN HOUWELINGEN, 2019). Contudo, a análise de 2Tm 1,10 (onde aparece o termo ἐπιφάνειας) indica que a manifestação de Jesus é entendida como um evento escatológico e que

possivelmente 2Tm 4,8 deveria ser lida na mesma perspectiva (BULTMANN; LÜHRMANN, 1974, p. 10).

Vale destacar que o elemento que perpassa todas as ocorrências de *epifania* indicadas neste artigo é a compreensão de que tal manifestação está sempre associada a uma intervenção divina que é salvadora. Deus se manifesta para exercer a salvação (VAN HOUWELINGEN, 2019, p. 108). É justamente a apresentação do mistério que é Cristo em termos de epifania-salvação, omitindo temas centrais da teologia reconhecidamente paulina (como o mistério da Cruz por exemplo), a indicar o helenismo que caracteriza as Pastorais (REDALIÉ, 2009, p. 400). De fato, o pensamento de seu autor demonstra forte cultura helenista (KÜMMEL, 2009, p. 507).

4. O conceito de epifania

Não é apenas na Sagrada Escritura que o conceito de *epifania* carrega consigo o caráter luminoso associado à manifestação da divindade. O cristianismo não inventa esta noção, como também não a herda simplesmente do ambiente semita. A crença na possibilidade da manifestação imprevista da divindade é um fenômeno amplamente difuso, que se encontra na origem da experiência religiosa de toda a humanidade (ELIADE, 1970, p. 23-63; RIES, 2012, p. 246s).

4.1 O mundo grego

A crença generalizada na possibilidade de uma revelação da divindade é difusa no mundo grego, inclusive aceitando a possibilidade de sua manifestação em pessoas inspiradas, como os heróis. Partindo desta predisposição cultural que encerra a expectativa a respeito da manifestação sensível do invisível, e sabendo que o mundo grego recebeu forte influxo das religiões orientais, é possível compreender como se chegará ao culto do monarca divinizado e à crença na possibilidade da manifestação da divindade por meio de pessoas viventes. Contudo, pode ser desviante concluir apressadamente que tais pessoas, reis ou heróis, fossem equiparadas à

divindade. Quando muito, nelas se reconhecia a manifestação privilegiada do divino (MUZJ, 1995, 129).

Em termos gerais, no mundo grego, a ideia de epifania também evoca como correlativo *sotér* (salvação), ou seja, a manifestação visual da divindade é associada à algum tipo de benefício espiritual ou físico, de tal modo que as epifanias não são apenas experiências visuais de manifestação luminosa da divindade, elas trazem consigo uma forma de presença, com a sua eficácia salvadora (LEMARIÉ, p. 864). Alguns eventos como curas, vitórias em batalhas ou libertação de perigos, também são percebidos ou reconhecidos como eventos epifânicos/teofânicos e estas manifestações extraordinárias eram celebradas ritualmente, mas também com a edificação de monumentos comemorativos (chamados *martyria* — testemunha) e este fenômeno se verifica tanto para as intervenções visuais (aparição súbita da divindade), quanto para os milagres (ação salvadora da divindade com ou sem a sua aparição) (MUZJ, 1995, p. 129; REDALIÉ, 2009, p. 408; BULTMANN; LÜHRMANN, 1974, p. 8).

4.2 O culto do monarca

Na medida em que o termo epifania é incorporado à linguagem monárquica, ele vai perdendo sua valência religiosa, até ser dessacralizado. Aplicado aos soberanos ou altos funcionários do estado, ele tende a se reduzir a uma fórmula para indicar suas visitas a uma região ou província, ou até mesmo a “aparição” ritualizada do soberano na sala do trono (LEMARIÉ, p. 864).

No caso dos monarcas, sua benevolência e sua possibilidade de distribuir bens e bênçãos os associava mais estreitamente à figura divina, de tal modo que as ocasiões mais importantes da vida destes personagens podiam ser associadas à manifestação da divindade. Alguns momentos se revestiam de maior importância: o nascimento, o início de suas atividades, sua primeira aparição, seus feitos extraordinários, triunfos e boas ações em favor dos súditos (MUZJ, 1995, 130s). Determinados eventos significativos da vida destes personagens passam a ser progressivamente esquematizados em cenas bem precisas, caracterizadas por artifícios visuais, luminosos, sendo

estruturados e ritualizados, acabam assumindo uma consistência tal, a ponto de serem facilmente traduzíveis em fórmulas iconográficas, prontamente reconhecíveis pelas pessoas deste ambiente cultural, de tal modo que a iconografia do poder se estrutura a partir da iconografia religiosa (GRABAR, 1946, p. 143).

No ritual de corte, assiste-se à aparição do soberano sentado no trono, imóvel, vestido em modo suntuoso e extraordinariamente iluminado por candelabros. Estes elementos estéticos retomam características próprias das visões teofânicas, evidenciando o caráter de revelação da divindade na pessoa do monarca, enquanto suas vitórias militares e ações em favor do povo são identificadas com as epifanias de salvação. Percebe-se que o culto do monarca divinizado, mesmo sem equipará-lo à divindade, utiliza a mesma linguagem simbólica para evocar o caráter religioso-epifânico de sua presença (MUZJ, 1995, 131s).

4.3 As religiões de mistério

Os cultos de mistério tiveram ampla difusão durante o período imperial romano (27 a.C. - 476 d.C.). Em todos estes cultos (Isis-Osiris, Attis, Mitra, Eleusi), independentemente de sua origem (Grécia, Egito, Frigia, Pérsia), a experiência teofânica, entendida como visão/manifestação, tem um papel central. Contudo, enquanto nas religiões tradicionais, em linhas gerais, a aparição da divindade é um evento absolutamente gratuito e improvisado, estas religiões se apresentavam como um percurso iniciático cujo fim último era a experiência da visão salvadora, ou seja, uma teofania/epifania associada à experiência da "soteria" (salvação). Todas propunham um itinerário de iniciação dirigido à aquisição de uma experiência do tipo místico-visionária, com o objetivo de alcançar a salvação do iniciado (imortalidade, divinização, ressurreição). A divinização/ressurreição do fiel era vinculada à visão face a face com a divindade.

O *miste*, ou seja, o fiel que percorria o caminho iniciático, era destinado a um encontro pessoal com a divindade, que o colocaria em uma nova realidade existencial. A experiência da visão, porque está associada à categoria da presença, é considerada libertadora, potente e transformadora. Contudo,

como na compreensão do mundo antigo a visão do divino comporta a morte, no ambiente dos ministérios se concebe que a morte ritual é a porta de passagem para uma transformação da condição de iniciado (*miste*) à de vidente (*epotès*), por meio de um processo de transfiguração ou ressurreição (MUZJ, 1995, p. 136).

O percurso iniciático se concluía com a experiência visionária, que podia ser tanto do tipo estática, quanto a simulação ritual do aparecimento repentino da divindade, ou de seu simulacro. Estes eventos são descritos em termos de escuridão e luminosidade, solenidade e dramaticidade, elementos que indicam a passagem para uma nova condição existencial que garante ao iniciado o acesso à vida eterna. A experiência de visão, porém, não se refere exclusivamente ao elemento sensorial, mas a um tipo de iluminação interior, ou seja, a visão do inteligível cujo conteúdo nunca é especificado. O fiel precisava aprender a ver com olhos interiores, superando a experiência sensível, para então atingir o inteligível (GRABAR, 2011, p. 36s; MUZJ, 1995, p. 136s).

4.4 A visão que salva no mundo helenístico

A compreensão de que a visão tem uma função simbólica e soteriológica é presente já nos escritos de Platão. No *Banquete* (210e), o filósofo refere que a consideração progressiva das diversas belezas conduz à contemplação de uma beleza maravilhosa por natureza:

Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando a ápice dos graus do amor, súbito perceberá algo maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo, ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores... (PLATÃO, 1972, p. 48).

Segundo Festugiere, em Platão a contemplação dos objetos sensíveis pode conduzir à visão do inteligível, mas tal experiência não é abstrata, ela traz consigo uma forma de presença. Este elemento acomuna todas as experiências epifânicas da Antiguidade, a compreensão generalizada de que a visão é da ordem da presença, ou seja, a percepção sensível conduz à

contemplação do inteligível presente e, por isso mesmo, atuando beneficentemente (FESTUGIÈRE, 1936, p. 262). A partir de Platão os termos gregos *idea* e *eidos* deixam de significar a aparência exterior das coisas, para indicar a sua essência, ou forma interior, que pode ser atingida somente por meio da atividade contemplativa (MUZJ, 2015, p. 1075).

No *Fedro* (250) a visão é exaltada por ser considerada o mais sutil dos sentidos, mas também o mais desejável por permitir o acesso à Beleza, por meio da contemplação (PLATÃO, 2000, p. 67). A linguagem de Platão se aproxima à dos cultos místicos, mas com a diferença que, para o filósofo, a visão inteligível é a recordação de algo já contemplado antes da queda. Permanece, contudo, em ambos, a compreensão de que o mundo sensível, não obstante à consideração negativa da qual é objeto, se constitui como diafragma para a contemplação do suprassensível. Nesta dinâmica, a luz, por se constituir com o mais sutil dos elementos materiais, ao mesmo tempo em que está associada à beleza e ao bem, é o lugar privilegiado da passagem do sensível ao inteligível (KÉLESSIDOU, 1996, p. 327).

Outro aspecto relevante do pensamento de Platão no que tange à importância da visão na contemplação do mundo suprassensível é a sua direta conexão com o campo da arte e do culto. Na pedagogia de Platão, a contemplação por meio da visão está na origem da filosofia (KÉLESSIDOU, 1996, p. 332), pois para o mundo grego, a contemplação da beleza é associada ao campo religioso e a visão contemplativa é ao mesmo tempo uma experiência religiosa e estética (FESTUGIÈRE, 1936, p. 60).

5. A dimensão contemplativa na Antiguidade

A importância da visão contemplativa no ambiente cultural que caracteriza os primeiros séculos do cristianismo não deve ser compreendida como elemento herdado unilateralmente da cultura grega. Um papel importante para a difusão e assunção do conceito da contemplação no mundo mediterrâneo antigo foi realizado por meio do influxo da religiosidade e sabedoria oriental, que teve na cidade de Alexandria, no Egito, o lugar

privilegiado de convergência, ebulição e difusão de tais correntes orientais no Ocidente (MUZJ, 1995, p. 142).

A Antiguidade Tardia (284-750 d.C.) se caracterizou por um sincretismo extraordinário, onde havia espaço assegurado para todas as divindades e as diversas religiões de mistério se reconheciam reciprocamente, assimilando e adaptando os próprios ritos sob a influência umas das outras. Ao mesmo tempo, os limites entre a filosofia e a religião se tornavam sempre mais fluidos, de tal maneira que o filósofo passa progressivamente a ser visto como homem religioso, místico e contemplativo (BANDINELLI, 2005, p. 38), como é possível verificar na transformação da iconografia do filósofo que passa a ser representado de maneira hierática, com os olhos enormes que se dirigem para alto, como em busca de iluminação e não mais no esforço introspectivo puramente racional (ZANKER, 2000, p. 407).

O filósofo Fílon de Alexandria, por exemplo, fazia parte da comunidade dos Terapeutas do Egito, reconhecida por seu ensinamento teológico-contemplativo (MORAES, 2017, p. 20). Sem esta compreensão de fundo também não é possível entender o pensamento neoplatônico de Plotino, para quem a contemplação do inteligível é em linha de continuidade com a do sensível, sem uma necessária passagem pelo campo da especulação racional. De fato, em seu pensamento, o sensível adquire o valor de símbolo do suprassensível (GRABAR, 2011, p. 40).

A centralidade da experiência epifânica/visionária associada ao desejo de salvação passa a se impor progressivamente em diversos âmbitos da vida, fazendo parte do percurso religioso, espiritual, filosófico, com desdobramentos políticos e sociais, mas ela não é algo improvisado e tardio. Hugo Rahner sustenta que já no primeiro século da nossa era o que se percebia era uma verdadeira “atmosfera mistérica”, ainda que as ações sacras fossem restritas a alguns ambientes, esta realidade passará a ocupar lugar de destaque sempre maior (RAHNER, 1957, p. 32). Conteúdo irrenunciável de tal “atmosfera mistérica” é o tema da visão/epifania que salva.

6. A pressão cultural – Fílon de Alexandria

Não causa estranheza considerar que a fé cristã, na medida em se expandia para territórios distantes de seu lugar de origem, devesse assumir novas formas de linguagem, adaptando o vocabulário para poder ser compreendida em uma cultura diferente. Isso é perceptível já em Paulo, que procura adaptar o seu discurso a uma linguagem familiar a seus interlocutores e se torna mais evidente no vocabulário peculiar das Cartas Pastorais (BERGANT; KARRIS, 2001, p. 283). Contudo, é preciso convir que a mudança na linguagem é apenas um aspecto, em um processo de intensa transformação exercitado pelo simples fato de se viver a fé em um ambiente cultural completamente diverso. O judaísmo já havia experimentado a força irresistível da pressão cultural em suas comunidades da diáspora e o cristianismo fez um percurso similar.

Charles Bernard indica o caso de Fílon de Alexandria como exemplo típico. Nascido e criado em território estrangeiro (morre em torno ao ano 50 d.C.), o filósofo hebreu era tão convicto da universalidade racional, que absorvera da filosofia grega que não lhe parecia problemático o fato de ler a Sagrada Escritura na versão dos LXX, pois não se punha sequer o problema de possíveis mudanças de significado na tradução em relação ao texto original. Menos ainda lhe causava estranheza que sua exegese se fundamentasse em elementos simbólicos e alegóricos próprios do ambiente em que vivia, mas estranhos ao mundo semita, além de ser frequentemente desprovida de referencial histórico. Desde modo, a vida dos patriarcas é lida por ele em uma chave interpretativa que se distancia completamente da compreensão que dela faria um rabino de Jerusalém, conectando cada personagem e cada acontecimento à história da Salvação (BERNARD, 1996, p. 66).

Fílon também se distancia de seus antepassados ao assumir uma compreensão de salvação atenta à necessidade de purificação espiritual, mas sem considerar a salvação integral do ser humano em perspectiva escriturística (em sua realidade unidual de corpo e alma), ou seja, sua antropologia de fundo fora significativamente influenciada pela compreensão prevalente do mundo no qual ele vivia. Seu pensamento é marcado pelo platonismo, como prova sua

insistência na busca da sabedoria por parte da alma, por outro lado, sua origem hebraica o assegura de que qualquer processo de salvação tem origem em Deus e não na iniciativa ou característica própria e autônoma no ser humano (BERNARD, 1996, p. 69).

Em Fílon vemos como o judaísmo helênico assimilou plenamente a categoria da contemplação epifânica, difusa no ambiente cultural do tempo. Partindo dessa compreensão, o alexandrino sustenta que há pessoas que fazem parte do tipo mais elevado de humanidade, os “*oratikón genos*”, ou seja, a estirpe dos homens que veem a Deus. O filósofo percebe já no Antigo Testamento a passagem do Deus salvador ao Deus contemplado, realizada na figura de Jacó que escuta, mas que após uma experiência teofânica passa a ser Israel, aquele que vê. Esta passagem do ouvir ao ver se torna um de seus temas preferidos ao comentar a Sagrada Escritura, colocando em evidência o substrato cultural que sustenta a sua percepção (BERNARD, 1996, p. 515).

6.1 O diálogo com a cultura

Do mesmo modo que a separação entre a Sinagoga e a Igreja foi um processo conflitivo e sob certos aspectos traumático, a difusão da fé cristã no mundo helênico também passou por desafios e enfrentou fortes oposições. Contudo, seria superficial supor que a relação entre cristianismo e paganismo fosse marcada por uma absoluta rejeição recíproca, por meio da qual a tradição cristã tivesse se mantido como que impermeável à cultura helênica. Como se constata nas Cartas Pastorais, é possível perceber já nos textos canônicos a factibilidade de se manter fiel ao conteúdo da Revelação, por meio de uma atenta adaptação da linguagem. Este processo de inculturação iniciado por Paulo encontra continuidade em diversos âmbitos da Igreja primitiva.

6.2 Uma apologia racional

Apesar do caráter conflitivo e militante que caracteriza o discurso apologético, é bem conhecida a posição de Justino que, em sua *Apologia*, reconhece a ação do Verbo na formação do patrimônio cultural universal.

Herdeiro tanto da tradição filosófica grega quanto de Fílon de Alexandria, que já havia associado o Logos grego ao Deus da Sagrada Escritura enquanto Sabedoria, Justino acredita na manifestação divina nas culturas, ainda que de forma parcial, antes mesmo e mais além da Encarnação. Este aspecto de seu pensamento é compartilhado por outros padres (Clemente de Alexandria, Irineu, Agostinho), mas seria ingênuo imaginar que estes autores dispusessem da mesma benevolência que manifestavam em relação à filosofia, quando o alvo de seus discursos passa a ser as religiões pagãs e as tendências sincréticas de seu tempo (MORENO MARTÍNEZ, 2005, p. 218s).

A partir do Vat. II a expressão própria de Justino “*Lógos spermatikós* (2Apol. 7,3; 13,3)” tem sido amplamente utilizada para justificar o diálogo religioso ou a necessidade de uma evangelização inculturada. Justino, porém, faz um uso bem estrito desta expressão, utilizando-a sempre no singular (para o plural prefere “sementes da verdade”), para se referir à presença do Verbo na razão humana que se guia pela lógica e racionalidade.

Como semente do Verbo, a razão humana pode produzir validamente tanto conteúdos de caráter racional, filosófico e histórico, quanto apreciáveis regras de comportamento moral. Portanto, a consideração positiva dos elementos culturais e comportamentais passa pelo crivo da racionalidade e de sua semelhança com a doutrina cristã (MORENO MARTÍNEZ, 2005, p. 220s). Mérito inegável no método de diálogo que Justino estabelece com os pagãos é a sua disposição para a escuta atenta e o respeito que dispensa a seus interlocutores, contudo, ele não deixa de manifestar as divergências recíprocas e de apresentar Jesus Cristo como o Verbo divino, Salvador e Senhor (NDOUMAÏ, 2010, p. 562-563).

6.3 Pregação inculturada

Em seus estudos sobre as homilias pascais antigas, Raniero Cantalamessa indica que no que refere à linguagem, já na metade do século II, existem exemplos do espírito de adaptação e de concorrência em relação ao mundo pagão e de que a tendência observada nos textos de origem asiática da metade do séc. II, por exemplo, não é de recusa ou isolamento, mas a de

utilizar os mesmos recursos retóricos e de estilo que garantiam uma segura adesão popular.

Seu estudo revela que embora houvesse resistências em assumir os artifícios da retórica grega para propor os conteúdos da fé cristã, muitos pregadores se empenhavam em usar uma linguagem conhecida e, portanto, compreensível e apetecível a seus ouvintes. Para colocar em prática seu esforço de inculturação, estes homilétas recorriam ao gênero dos discursos sagrados, próprios dos ambientes pagãos nos santuários da Ásia Menor e das confrarias chamadas de *hymnologoi* e *theologoi*, mas também não deixavam de fazer uso da terminologia pertencente às religiões de mistério. O objetivo destes autores em suas iniciativas de ampliar os próprios recursos literários e de oratória é o de oferecer aos fiéis, por meio da rima e da retórica, formulários fáceis de serem memorizados, em um tempo em que os textos litúrgicos ainda não haviam sido fixados (CANTALAMESSA, 1967, p. 335-387). Neste contexto, o zelo missionário e pastoral é a causa que impulsiona e dinamiza as iniciativas de inculturação do discurso para que a evangelização possa encontrar ressonância existencial no íntimo de cada pessoa.

6.4 Clemente de Alexandria

Exemplo notável de diálogo intercultural é a bem conhecida obra de Clemente de Alexandria *Protéptico*, na qual afirma que, para apresentar o mistério que é Cristo, utilizará deliberadamente imagens que são já conhecidas dos gregos: “eu te mostrarei o Logos e os seus mistérios, para discorrer segundo as vossas imagens” (SANTOS, 2006, p. 144). Em sua análise do *Discurso aos gregos*, Rita de Cássia C. dos Santos afirma que Clemente obteve sucesso em sua atividade evangelizadora inculturada ao conseguir apresentar de forma poética e alegórica, compreensível e familiar aos gregos, o arsenal apologético do qual não renunciava. Como observa Santos (2006), com sua vasta cultura, Clemente utilizou elementos da literatura e da mitologia grega tanto para “demolir” o que era incompatível com a fé cristã, quanto para “reconstruir” nas bases do cristianismo, adaptando e transfigurando

elementos culturais daquele ambiente, de modo a estabelecer amplas e sólidas bases para o cristianismo helênico:

Protrepitikòs pròs Hèllenas representa, pois, no contexto da Patrística grega, o arquétipo da inculturação por que passou o cristianismo no mundo helenístico-romano: primeiramente houve uma aceitação (Clemente é um grego convertido), em seguida, uma tradução para a realidade grega (a teoria do Logos de Deus, proveniente de Fílon...), depois uma amplificação e uma estruturação (os subsídios filosóficos e místicos da tradição politeísta são depurados e se inserem no contexto da nova fé...) (SANTOS, 2006, p. 81).

Clemente apresenta o cristianismo como a verdadeira filosofia, mas não despreza peremptoriamente a cultura e os valores da tradição grega compatíveis com o cristianismo. Juntamente com os demais padres dos séc. II e III, ele contribui para a difusão da fé cristã, mas também abre caminho para a síntese entre cristianismo e cultura grega.

6.5 Despojar os egípcios

Considerando o material até aqui analisado, podemos nos perguntar se havia algum critério, ou norma, a orientar o modo como estes expoentes do cristianismo exercitavam sua atividade evangelizadora no contato com a cultura grega. Divo Barsotti e Bernhard Lonergan resgatam uma expressão patrística, baseada em Ex 12,35-36, para indicar o princípio utilizado pelos escritores cristãos antigos quando deviam fazer escolhas: assim como os hebreus, por indicação divina, haviam recebido dos egípcios coisas úteis e preciosas para iniciar sua longa viagem, do mesmo modo, era possível proceder com o uso seletivo da filosofia dos pagãos. Tratava-se de "despojar os egípcios" como fizeram os antigos hebreus, distinguindo o que é bom e apreciável nas culturas para o confirmar e, ao mesmo tempo, refutar tudo o que não serve, ou seja, esta expressão servia para designar o modo antigo de inculturar a mensagem evangélica (BARSOTTI, 2008, p. 35-36).

A presença de uma expressão resgatada a partir do Pentateuco para significar o tipo de relação que o cristianismo deve estabelecer com as culturas parece sugerir que a inculturação é, pelo menos nos exemplos que foram aqui

resgatados, amplamente defendida pelos padres e o modelo que autoriza tal processo é o exemplo do próprio Moisés.

6.6 *Entre forma e conteúdo*

Se no primeiro século do cristianismo o mundo antigo da região mediterrânea já se respirava uma atmosfera de mistério, a partir do fim do segundo século os cultos místéricos passam a ser significativos também numericamente e o mesmo acontece com as comunidades cristãs, de tal modo que a coexistência era sempre mais frequente. Na medida em que a polêmica com os cultos místéricos se acentuava, o cristianismo prosseguia em sua árdua tarefa de adaptação e recuperação de conteúdos teológicos e na formação do culto, nesse processo, é inegável que muitas imagens e ideias fossem perdendo o significado místico para assumir consistência propriamente cristã (RAHNER, 1957, p. 40).

Hugo Rahner observa a diferença de conteúdo que o termo *mysterion* possui em Paulo, mas também em Inácio, Justino, Irineu e Clemente de Alexandria, que se refazem sempre ao significado segundo o uso dos escritos paulinos, mas cuja origem está nos Evangelhos: “μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν” (Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10). O próprio Cristo indica o significado de tais mistérios, quais revelações arcanas que permanecem ocultas sob o véu das parábolas, cujo significado se refaz ao Antigo Testamento (Tob 12,7; Jd 2,2) com a aceção de decreto real partilhando apenas com os conselheiros do rei. Utilizado sempre no singular, o mistério cristão é distinto dos mistérios pagãos e não permite uma interpretação de tipo cultural, como nas religiões antigas (RAHNER, 1957, p. 44s), ele é dom revelado por Deus na pessoa de Cristo:

O mistério cristão da redenção só é compreensível em base à noção de filiação divina sobrenatural perdida com o pecado original e reconquistada com a Cruz; e o mistério da graça é compreensível somente em base à noção, concebida escatologicamente, do além que se realiza na imediata visão de Deus (RAHNER, 1957, p. 51).

6.7 Desejo de salvação

A religiosidade greco-romana antiga, constituída por um conjunto de ritos, cultos, cerimônias, lugares e tempos, carecia de perspectiva escatológica relevante, ao passo que na Antiguidade Tardia as religiões que se impuseram foram as que se definiam a partir de um conteúdo com perspectivas escatológicas, apresentando-se como verdadeiras “fés” (MARROU, 1977, p. 67). Elas não se limitavam a oferecer fórmulas rituais e de piedade destinadas a solucionar as dificuldades e a proteger os fiéis assegurando o bom andamento da vida quotidiana, mas ofereciam um conteúdo doutrinal, com implicações éticas e regras de comportamento, abertas a uma perspectiva de salvação que superava às necessidades ordinárias, oferecendo um sentido à existência, orientado para alguma forma de vida ultra-terrena.

Todas elas, porém, tinham como elemento central a compreensão da visão como elemento decisivo no processo religioso, ou seja, as teofanias/epifanias asseguravam a salvação. Este era o caso das religiões de mistério, mas sob muitos aspectos, também o do cristianismo, que apesar de sua originalidade quanto ao conteúdo da fé e sua oposição ao paganismo, em relação à forma e a linguagem, compartilha muitos conteúdos com a cultura grega e também com os mistérios. Até mesmo a arte cristã das origens utiliza uma linguagem pré-existente, de tal modo que sob este aspecto, podemos afirmar que a arte cristã nasce velha (GRABAR, 2011, p. 13).

André Grabar foi o primeiro autor a propor uma descrição orgânica das teofanias e a estabelecer uma conexão entre as epifanias do mundo antigo e as “teofanias” cristãs. O autor já havia estudado os monumentos arquitetônicos do paganismo erigidos para celebrar epifanias (os chamados *martyria*), demonstrando como os monumentos cristãos estavam em estreita conexão com as formas arquitetônicas funerárias utilizadas pelo paganismo greco-romano, mas que esta relação se estendesse também à iconografia, não era evidente).

O estudo da Antiguidade Tardia revelou, porém, entre as expressões religiosas do período (religião greco-romana do período helenista, religiões orientais, religiões de mistério, culto imperial, hinduísmo) uma postura

tendencialmente sincrética, motivada por concepções tanto religiosas quanto filosóficas, que convergiam no reconhecimento de um valor superior nas experiências religiosas de tipo místico-visionária, ou seja, todas estavam de alguma forma associadas à experiências de manifestação da divindade (MUZJ, 1995, 127s).

7. Entre continuidade e ruptura

O cristianismo presente na teologia paulina é plasmado no ambiente cultural caracterizado pelo que Hugo Rahner chama de “atmosfera mística”, de tal modo que elementos da linguagem dos mistérios, ainda que de forma mitigada, podem ser encontrados tanto nas Sagradas Escrituras quanto nos textos do cristianismo primitivo. Contudo, em sua essência, o cristianismo se define como uma religião histórica na qual a aparição/manifestação de Cristo (epifania na carne) e sua Paixão redentora não são narrativas mítico-protológicas, mas eventos incrustados na história da Salvação (RAHNER, 1957, p. 39).

O ponto de contato entre o cristianismo e as religiões de mistérios se dá em diversos aspectos, mas nunca no que é essencial: Jesus de Nazaré não é um herói mitológico, cujo origem se ignora por motivos diversos ou se perde na noite dos tempos. Ele é verdadeiramente um homem histórico, encarnado em uma realidade geográfica precisa, mas é também o Verbo divino feito carne (RAHNER, 1957, p. 29). Ele é “[...] o lugar histórico dessa ‘manifestação’ (epifaneia) gratuita e ativa do amor salvador de Deus” (FABRIS, 1992, p. 227). Este é o sentido mais pleno da expressão “teofania na carne”, uma formulação teológica que vai ao encontro da compreensão imediata do mundo grego, sem renunciar à novidade e especificidade da mensagem de salvação: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14) (RIES, 2012, p. 213s).

Se no contexto e ambiente das Cartas Pastorais existia disposição e abertura que permitia o diálogo e a assunção de um novo vocabulário para expressar os conteúdos centrais da fé, esta predisposição para o colóquio benevolente não era repetida ao interno da comunidade, pelo menos no que tocava os núcleos da fé cristã, ou seja, o compromisso com as correntes heréticas era rigidamente negado. O que se percebe é que tal abertura dialogal

com a cultura do tempo está longe de significar um relativismo teológico, pois há clareza e distinção a respeito dos elementos que constituem o núcleo antigo e inegociável da fé e as possíveis mudanças no modo de apresentar este conteúdo, por meio de vocabulário novo, mas que não compromete a fidelidade ao credo original. Como afirma Fabris:

Uma vez garantido o núcleo central da adesão de fé e as motivações profundas da opção cristã, as atualizações concretas são variáveis que necessariamente obedecem ao ritmo da história. Também por isso a leitura das Pastorais pode ser instrutiva e útil num tempo como o atual, que repropõe como noutras épocas, uma nova relação entre o núcleo da fé e as opções históricas cristãs, no campo operativo (FABRIS, 1992, p. 231).

Considerações finais

O objetivo deste artigo não é o de lançar novas luzes sobre a autoria e a datação das Cartas Pastorais, mas sobre o alcance teológico de se proclamar o Mistério Pascal de Cristo em termos de "manifestação", bem como o de ressaltar o esforço pastoral implicado na utilização de um termo particularmente relevante no substrato cultural dos destinatários. Ao passar em revista a ampla incidência dos termos associados à ideia de epifania, percebe-se que a sua utilização não era isenta de riscos de compreensão ou de adulteração da mensagem evangélica, mas o autor das Pastorais (e o dos escritos joaninos) não se deixa intimidar diante desta possibilidade.

O que se percebe é que os textos escriturísticos que recebem datação mais próxima ao final do primeiro século da nossa era apresentam uma mudança relevante no significado dos termos associados à ideia de manifestação/aparição, o que coincide com a maior comunicação e exposição dos autores destes textos ao ambiente cultural greco-romano.

É possível levantar a questão a respeito da motivação subjacente à progressiva mudança de significado destes termos na Sagrada Escritura; se ela se deve simplesmente à força inconsciente exercida pela pressão cultural ou se houve um empenho deliberado em revestir a mensagem cristã de uma linguagem capaz de chegar de modo mais efetivo e compreensível nos destinatários. Os dados históricos relevados sugerem maior relevância da

segunda alternativa, demonstrando o esforço de inculturação da mensagem evangélica.

Em Justino, em Clemente de Alexandria, em Irineu, como nos homiletas da Ásia Menor da metade do séc. II, é possível identificar o mesmo esforço de inculturação e a capacidade de dialogar e respeitar as culturas com as quais entravam em contato. Respeito, escuta atenta do interlocutor e capacidade de diálogo se constituem como elementos fundamentais para ação evangelizadora e permanecem como princípios indispensáveis para toda atividade pastoral e missionária. Por outro lado, a práxis cristã dos primeiros séculos não abre espaço para a relativização ou comprometimento do núcleo central da fé, que permanece inegociável. Trata-se, essencialmente, de distinguir entre o fulcro da mensagem evangélica e os elementos formais dos quais ela se reveste quando é transmitida à outra cultura.

Os exemplos de Justino e de Clemente são iluminantes. Nascidos em ambiente grego e dotados de ampla cultura filosófica, uma vez convertidos à mensagem de Cristo e profundamente comprometidos com ela, foram capazes de reconhecer e distinguir os elementos culturais a serem preservados daqueles que precisavam ser reconsiderados ou mesmo refutados. Eles não poderiam estruturar seu discurso de modo convincente e ao mesmo tempo ortodoxo, se não fossem conhecedores perspicazes da cultura e da sensibilidade grega, ao mesmo tempo em que eram cristãos fervorosos.

A assunção da ideia de epifania, e dos termos a ela associados, para apresentar a Revelação de Deus em Jesus Cristo é particularmente sugestiva. Ela fazia parte das expectativas religiosas que o mundo grego cultivava e que haviam sido enriquecidas no contato com os cultos orientais. Esta era fundamental na linguagem dos mistérios para indicar a experiência da visão salvadora, mas também estava presente nas correntes filosóficas associadas ao platonismo, onde o mundo sensível era percebido como diafragma para a contemplação do inteligível, o que havia sido absorvido também pela cultura hebraica da diáspora. Esta também foi associada progressivamente ao culto do monarca com implicações na vida social e política, ou seja, a expectativa da teofania/visão/salvação marca profundamente a cultura mediterrânea do

começo da era cristã, impregnada em sua linguagem e em suas formas de expressão: artes, gestos, discursos e costumes.

Diante desta extraordinária potência comunicativa, como não sucumbir ou comprometer a mensagem evangélica? Por outro lado, o desafio que se apresentava para a Igreja era o de difundir a Salvação por meio da fé em Jesus Cristo e não o de impor a cultura hebraica a todos os que desejavam abraçar esta fé. Sem querer simplificar o discurso, não faz sentido identificar imediatamente os elementos culturais da linguagem com o seu conteúdo: a mensagem da fé. O que estava em jogo era a adesão a Jesus Cristo e não a uma cultura estrangeira.

Para todo aquele que acreditava na encarnação do Verbo divino em Jesus de Nazaré, o uso da expressão “manifestado na carne” (1Tm 3,16) se distingue, ao mesmo tempo em que leva às últimas consequências, as expectativas de salvação difusas no ambiente greco-romano de então. Aquele que foi manifestado na carne tornou visível a salvação ao introduzi-la no seio da história, de tal maneira que o que se tem em Jesus Cristo não é uma entre as tantas epifanias possíveis, mas a manifestação salvadora definitiva de Deus em Jesus Cristo, a verdadeira epifania de Deus na carne.

Referências

BANDINELLI, R. B. *Roma. La fine dell'arte antica. Dal II secolo a.C. alla fine dell'Impero*, Milano: Rizzoli, 2005.

BARSOTTI, D. *Meditazione sull'Esodo*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008.

BERGANT, D.; KARRIS, R. J. *Comentário Bíblico III. Evangelhos e Atos, Cartas e Apocalipse*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

BERNARD, C. A. *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1996.

BORTOLINI, J. *Como ler a Primeira Carta a Timóteo*. Organizar a pastoral nos conflitos. São Paulo: Paulus, 2001.

BULTMAN, R.; LÜHRMANN, D. “φαίνω”, “φανερός”, “φανερών”, “φανέρωσις”, “ἐπιφαίνω”, “ἐπιφανής”, “ἐπιφάνεια”. In: FRIEDERICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. V. IX. Gran Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1974.

CANTALAMESSA, R. *L'omelia "in S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma: ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1967.

DANIÉLOU, J. *Les anges et leur mission d'après le Pères de l'Église*. Paris: Chevetogne, 1951.

ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Martin Fontes, 1970.

FABRIS, R. *As cartas de Paulo III*. Bíblica Loyola 6. São Paulo: Loyola, 1992.

FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative chez Platon*. Paris: Vrin, 1936.

GOULDER, M. The Pastor's wolves. Jewish Christian Visionaries behind the Pastoral Epistles. *Novum Testamentum*. Leiden, n. 38.3, p. 242-256, 1996.

GRABAR, A. *Le origini dell'estetica medievale*. Storia dell'arte 18. Milano: Jaca Book, 2011.

GRABAR, A. *Martyrium*. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. Paris: Collège de France, 1946.

HAM, C. The Christ hymn in 1 Timothy 3:16. *Stone-Campbell Journal*, Cincinnati, v. 3, n. 2, p. 209-228, 2000.

KÉLESSIDOU, A. La Kalliphanie du monde (l'épiphanie du beau) dans le Timée. *Kernos*, Liège, n. 9, p. 327-332, 1996.

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. 4ed. São Paulo: Paulus, 2009.

KELLY, J. N. D. *I e II Timóteo e Tito*. São Paulo: Vida Nova, 1983.

LEMARIÉ, J. "Épiphanie". In: VILLER, M. – CAVALLERA, F. – GUIBERT, J. de, ed., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, IV.I. Paris: Beaucheme, 1960. p. 863-870.

LEON-DUFOUR, X. *Dizionario di teologia biblica*, Bologna: Marietti, 1976.

MACLEOD, D. J. Christology in six lines: an exposition of 1 Timothy 3:16. *Bibliotheca Sacra*, v. 159, n. 635, p. 334-348, 2002.

MARROU, H.-I. *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*. Paris: Seuil, 1977.

MARTIN, B. L. 1Timothy 3:16: a new perspective. *The Evangelical Quarterly*, n. 2, v. 85, p. 105-120, 2013.

MORAES, D. *O logos em Filon de Alexandria. A fronteira entre o pensamento grego eo pensamento cristão nas origens da teologia bíblica*. Natal: EDUFRN, 2017.

MORENO MARTÍNEZ, J. L. *La luz de los Padres*. Temas patrísticos de actualidad eclesial. Toledo: Instituto Teológico Santo Idelfonso, 2005.

MUZJ, M. G. La apariencia como trans-parencia: una situación existencial del homo poeticus. *Revista Teología*, Buenos Aires, n. LII. 116, p. 101-121, 2015.

MUZJ, M. G. *Visione e presenza*. Iconografia e teofania nel pensiero di André Grabar. Milano: La Casa di Matriona, 1995.

NDOUMAÏ, P. Justin Martyr et le dialogue interreligieux contemporain. *Laval théologique et philosophique*, n. 66.3, p. 547-564, 2010.

PLATÃO. *Diálogos*. O banquete. Fedon. Sofista. *Político*. São Paulo: Victor Civita, 1972.

PLATÃO. *Fedro, ou da beleza*. Lisboa: Guimarães, 2000.

PERELMAN, C. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RAHNER, H. *Miti greci nell'interpretazione Cristiana*, Bologna: Il Mulino, 1957.

REDALIÉ, Y. As epístolas pastorais (2 e 2 Timóteo; Tito). In: MARGUERAT, D. (org.), *Novo Testamento. História, escritura e teologia*. São Paulo, Loyola, 2009. p. 393-416.

RIES, J. *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*. Milano: Jaca Book, 2012.

SANTOS, R. C. C. *A helenização do cristianismo em clemente de Alexandria*. 2006. 156p. Orientador: Jacyntho Lins Brandão. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) — Faculdade de Letras da UFMG, Belo Horizonte, 2006.

SCHREINER, J.; DAUTZENGER, G. *Formas e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977.

VAN HOUWELINGEN, R. The meaning of ἐπιφάνεια in the Pastoral Epistles. *Journal for the Study of Paul and His Letters*, Pennsylvania, v. 9.1-2, p. 89-108, 2019.

ZANKER, P. Dal culto della “paideia” alla visione di Dio. In: ENSOLI, S. e LA ROCCA, E. (orgs.). *Aurea Roma: dalla città pagana alla città cristiana*. Catalogo della esposizione. Roma: L’Erma di Bretschneider, 2000. p. 407-412.

RECEBIDO: 02/08/2021
APROVADO: 19/08/2021

RECEIVED: 08/02/2021
APPROVED: 08/19/2021