

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

IURI NUNES

**PRÁTICAS DE ORALIDADE NOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS:
UMA ABORDAGEM SOCIOCULTURAL DAS NARRATIVAS MATEANA E
LUCANA SOBRE TRANSMISSÕES ORAIS**

JUIZ DE FORA

2020

Iuri Nunes

**Práticas de oralidade nos cristianismos originários: uma abordagem sociocultural
das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Elisa Rodrigues

Juiz de Fora
2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Nunes, Iuri.

Práticas de oralidade nos cristianismos originários : uma abordagem sociocultural das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais / Iuri Nunes. -- 2020.

97 f. : il.

Orientadora: Elisa Rodrigues

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2020.

1. Cristianismo Originário. 2. Oralidade. 3. Evangelho de Mateus. 4. Evangelho de Lucas. I. Rodrigues, Elisa, orient. II. Título.

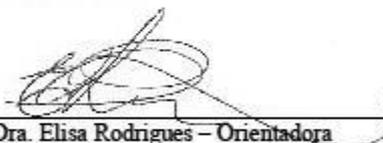
IURI NUNES

Práticas de oralidade nos Cristianismos Originários: uma abordagem
sociocultural das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Ciência da Religião da Universidade
Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para
obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA
RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 14/09/2020.

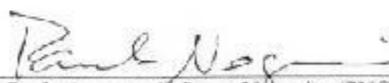
Banca Examinadora



Prof. Dra. Elisa Rodrigues – Orientadora



Prof. Dr. Volney Berkenbrock (UFJF)



Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (PUC/Campinas)

À minha mãe Maria do Rosário (carinhosamente conhecida como Zaia), cuja história de vida me orgulha e me inspira.

AGRADECIMENTOS

Desenvolver uma pesquisa sobre o período em que se deram as experiências originárias do Cristianismo é um desejo que me acompanha desde minha graduação em História. Razão pela qual, ter tido a oportunidade de trabalhar neste estudo foi uma enorme satisfação e uma parte muito querida (mas desafiadora) da minha vida. Agradecer a algumas pessoas que se fizeram importantes durante todo esse processo é a forma encontrada para expressar o sentimento que me toma ao terminar essa dissertação.

Agradeço, primeiramente, à minha orientadora professora Elisa Rodrigues por ter acreditado em meu projeto e me dado a oportunidade de desenvolver essa pesquisa ao seu lado. Sou grato pelas leituras atentas por ela realizadas e pelas considerações sempre precisas, bem como pelo apoio e estímulo. É uma referência de profissional e de ser humano, a quem sou muito grato.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo fomento a esta pesquisa durante todo o meu mestrado. Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora por proporcionar um ambiente acadêmico decisivo para a minha formação como pesquisador. Minha gratidão também ao Departamento de Letras - Estudos Clássicos da UFJF por permitir minha participação nas disciplinas de Grego Clássico, o que me deu condições para realizar uma adequada leitura das minhas fontes.

Ao grupo de pesquisa REDUGE pelas prazerosas trocas de ideias e experiências. Por ter me acolhido e me dado várias oportunidades de discutir meu trabalho com colegas do grupo, contribuindo para o aprimoramento deste estudo. Devo uma menção especial às pertinentes leituras do professor André Musskopf durante as apresentações dos meus trabalhos no REDUGE.

Agradeço ao professor Paulo Nogueira e ao professor Volney Berkenbrock por aceitarem compor minha banca examinadora de dissertação de mestrado.

Aos amigos que fiz durante o mestrado, sou grato pelos vários momentos compartilhados. Agradeço ao Renan Maciel e Claudiane Celestino pela amizade. Destaco também uma pessoa que muito me ensinou sobre ser grato à vida: Imaculada Piotto. Quero expressar minha gratidão pela amizade, pelo cuidado e por ter me acolhido com tanto carinho em Juiz de Fora.

Reservo um lugar especial à minha querida amiga Ana Beatriz Vilhena (Bia) pelo enorme companheirismo, sem o qual os dias teriam sido muito mais difíceis. Uma pessoa de

coração enorme e que me deu a oportunidade de dividir momentos de alegria e de luta. Sou grato pelo carinho e presença ao longo dessa jornada. Obrigado pela amizade duradoura.

Agradeço ao meu padrinho José Baia e às minhas madrinhas Maria das Dores (Dota) e Alice Baia por expressarem constantes preocupações quanto ao período em que estive ausente, mas por terem compreendido a necessidade dessa fase. Sou grato por todo o carinho de vocês. Agradeço também à minha avó Ana por tudo que representa na minha vida.

Minha enorme gratidão à minha família pelo suporte afetivo e por conviverem com meus momentos de ausência durante o período de escrita deste trabalho. Agradeço ao meu irmão, Ian Eduardo, pela amizade fraterna. Agradeço à minha mãe, Maria do Rosário, pelo amor dedicado, pelo apoio incondicional e pelo incentivo. Por compartilhar momentos de apreensão e alegria diante das etapas deste trabalho.

Porque o estar junto, enquanto condição existencial da possibilidade de qualquer estrutura dialógica do discurso, surge como um modo de ultrapassar ou de superar a solidão fundamental de cada ser humano. Por solidão não quero indicar o fato de, muitas vezes, nos sentirmos isolados como numa multidão, ou de vivermos e morreremos sós, mas num sentido mais radical, de que o que é experienciado por uma pessoa não se pode transferir totalmente como tal e tal experiência para mais ninguém. A minha experiência não pode tornar-se diretamente a vossa experiência. (...) E, no entanto, algo se passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a experiência enquanto experienciada, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência experienciada, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação torna-se pública. A comunicação é, deste modo, a superação da radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida.

(RICOEUR, 1976, p. 27-28)

RESUMO

Durante o período do Cristianismo Originário, as primeiras gerações de seguidores e seguidoras assumiram a tarefa de propagar a memória de Jesus a partir de comunicações orais. Mesmo após essas tradições de/sobre Jesus serem registradas em vários gêneros de textos escritos, as transmissões orais ainda eram fortemente utilizadas no movimento cristão originário. Diante desse papel fundamental do recurso oral na vivência das experiências cristãs originárias, a abordagem da oralidade destaca-se como importante chave de leitura para a compreensão das primeiras manifestações do cristianismo. Nessa dissertação, buscou-se debruçar sobre o funcionamento da oralidade no período do Cristianismo Originário, especificamente a representação encontrada nos trechos de Mt 10, 5-16 e Lc 10, 1-12. A partir da História Cultural e da Crítica das Formas, essas narrativas mateana e lucana foram entendidas como indicativas de práticas de oralidade. Nessa análise, observou-se a existência de distintos modelos de comunicações orais itinerantes, ressaltando o caráter plural do movimento cristão originário. Assim, este trabalho procurou estudar as representações dos modos de transmissões orais presentes no Evangelho de Mateus e no Evangelho de Lucas.

Palavras-chave: Cristianismo Originário. Oralidade. Evangelho de Mateus. Evangelho de Lucas.

ABSTRACT

During the period of Early Christianity, the first generations of followers took on the task of propagating the memory of Jesus through oral communications. Even after these traditions from and about Jesus were recorded in various genres of written texts, oral transmissions were still substantially used in the movement of Early Christianity. In view of this fundamental role of oral resources in the exercise of early Christian experiences, the approach of orality stands out as important reading key for understanding the first manifestations of Christianity. In this dissertation, we sought to focus on the functioning of orality in the period of Early Christianity, specifically the representation found in the passages of Mt 10, 5-16 and Lk 10, 1-12. From the Cultural History and the Form Criticism, these narratives mateana and lucana were understood as indicative of orality practices. In this analysis, it was observed the existence of different itinerant oral communication models, which highlights the plural character of the early Christian movement. Thus, this work sought to study the representations of the modes of oral transmission present in the Gospel of Matthew and in the Gospel of Luke.

Keywords: Early Christianity. Orality. Gospel of Matthew. Gospel of Luke.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Círculo hermenêutico da Tradição Cristã Originária.....	33
Quadro 1 - <i>Discurso de Envio</i> do Evangelho de Mateus (Mt 10, 5-16).....	69
Quadro 2 - <i>Discurso de Envio</i> do Evangelho de Lucas (Lc 10, 1-12).....	70
Quadro 3 – Quadro comparativo do <i>discurso de envio</i> em Mateus e Lucas.....	72
Quadro 4 – Comparação dos trechos Mt 10, 9-10 e Lc 10, 4.....	74
Quadro 5 – Comparação sinótica dos objetos <i>não-autorizados</i> do <i>discurso de envio</i>	76
Quadro 6 – Relação sinótica dos termos utilizados para recursos monetários.....	81

LISTA DE ABREVIATURAS

1 Cor	Primeira Epístola aos Coríntios
1 Tm	Primeira Epístola a Timóteo
2 Cor	Segunda Epístola aos Coríntios
2 Pd	Segunda Epístola de Pedro
2 Tm	Segunda Epístola a Timóteo
3 Jo	Terceira Epístola de João
At	Atos dos Apóstolos
Did	Didaqué
Ef	Epístola aos Efésios
Gl	Epístola aos Gálatas
Jd	Epístola de Judas
Lc	Evangelho de Lucas
Mt	Evangelho de Mateus
Rm	Epístola aos Romanos

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	UM DEBATE ACERCA DA CONCEITUAÇÃO: O PAPEL DAS ORALIDADES NOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS	23
2.1	MEMÓRIA, TRADIÇÃO ORAL E ORALIDADES: O CARÁTER SOCIOCULTURAL DA ORALIDADE EM SOCIEDADES PREDOMINANTEMENTE ORAIS	25
2.2	A ORALIDADE ENTRE OS CRISTÃOS ORIGINÁRIOS: AS PRÁTICAS EM TORNO DAS TRANSMISSÕES ORAIS	33
3	O EVANGELHO E OS EVANGELHOS: AS NARRATIVAS MATEANA E LUCANA COMO EXPERIÊNCIAS PLURAIS DE COMUNICAÇÕES	44
3.1	O TERMO <i>EYATTEAIION</i> E SEUS DESDOBRAMENTOS: UMA REFLEXÃO SOBRE A FORMA ORAL E O GÊNERO LITERÁRIO.....	46
3.2	AS SITUAÇÕES DE COMUNICAÇÃO DAS NARRATIVAS MATEANA E LUCANA.....	54
3.2.1	A narrativa mateana e a comunicação judaica.....	55
3.2.2	A narrativa lucana e a comunicação universalista	58
4	ENTRE ORALIDADE E TEXTUALIDADE: AS REPRESENTAÇÕES DAS PRÁTICAS ORAIS NOS <i>DISCURSOS DE ENVIO</i> MATEANO E LUCANO.....	64
4.1	“QUANDO VOS ENVIEL...”: O ANÚNCIO DA <i>BOA NOVA</i> A PARTIR DAS INSTRUÇÕES DOS EVANGELHOS SINÓTICOS.....	65
4.2	UMA COMPARAÇÃO LITERÁRIA ENTRE AS INSTRUÇÕES MATEANA E LUCANA.....	71
4.3	AS IMPLICAÇÕES SOCIOCULTURAIS DOS ELEMENTOS TEXTUAIS PRESENTES NOS <i>DISCURSOS DE ENVIO</i> MATEANO E LUCANO.....	77
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	84
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	89

1 INTRODUÇÃO

De Jesus a Cristo. De Cristo a Jesus.

Essas são algumas expressões que podem ser encontradas dentro dos estudos dedicados à análise dos movimentos fundantes das religiosidades cristãs que ocorreram durante o século I d.C.¹ Dentre algumas reflexões possíveis, procura-se destacar aqui a compreensão de que tais expressões apontam, principalmente, para dois processos indissociáveis marcados por uma dinâmica de comunicação. Esse entendimento fica ainda mais acentuado quando se atenta para a relação entre evento e significação - categorias consideradas centrais na hermenêutica de Paul Ricoeur e que foram brevemente mencionadas na epígrafe deste presente trabalho.

Partindo dessa hermenêutica de Ricoeur – de modo específico, suas discussões apresentadas na obra *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação* (1976) – é possível traçar a seguinte relação entre as categorias de evento e significação: se todo evento torna-se comunicação através/como significação; da mesma forma, toda significação, quando comunicada, torna-se evento.² Embora essas discussões apresentadas por Ricoeur estejam voltadas para o desenvolvimento de uma teoria do discurso, a relação entre evento e significação contribui para entender a operacionalidade dos dois processos ressaltados acima, “De Jesus a Cristo. De Cristo a Jesus”. Com isso, tem-se uma importante questão para o estudo dos movimentos fundantes das religiosidades cristãs, a saber, o papel central do ato comunicativo na estruturação desses movimentos.

Dito isso, pode-se dizer que o primeiro processo exprime a dinâmica em que o acontecimento Jesus tornou-se comunicação através/como significação. As ações ocorridas em torno da figura de Jesus foram apreendidas e comunicadas por meio do regime de atribuição de sentidos. Já no segundo processo, o próprio discurso significativo – do Cristo – ocupa a posição de evento, atualizando as experiências em torno de Jesus, as quais passaram a ser compreendidas como significação.

Nesse sentido, há uma relação mútua entre os dois processos, onde os limites já se encontravam consideravelmente borrados desde suas primeiras formulações durante o século I

¹ As duas expressões foram utilizadas, por exemplo, como título do epílogo e prólogo do livro *Jesus: biografia revolucionária*, de autoria de John Dominic Crossan (1996). No prólogo, Crossan aponta que a expressão “De Jesus a Cristo” refere-se aos estudos que pretendem uma reconstrução histórica da figura de Jesus, enquanto a expressão “De Cristo a Jesus” reflete a perspectiva teológica desse processo.

² Destacam-se duas considerações de Paul Ricoeur que foram fundamentais para traçar essa relação: (i) “a experiência experienciada, como vivida, permanece privada, mas a sua significação torna-se pública [comunicada]”; (ii) “o evento não é apenas a experiência enquanto expressa e comunicada, mas também a própria troca intersubjetiva, o acontecer do diálogo” (RICOEUR, 1976, p. 29-30).

d.C.. Entre esses dois processos, o ato comunicativo destaca-se como elemento articulador dessa operação fundante, a partir da qual emergiram uma pluralidade de vivências, dinâmicas e práticas vinculadas às narrativas acerca de Jesus Cristo.

Assim, os dois processos, quando entendidos a partir da relação entre evento e significação, ressaltam certa dinâmica que tornava as experiências em torno de Jesus comunicáveis ao mesmo tempo em que essa comunicação conferia sentido à vivência daqueles que comunicavam e ouviam a mensagem anunciada. Dessa forma, a dinâmica de comunicação exerceu papel constitutivo na própria formação das narrativas acerca de Jesus Cristo. Inicialmente, a comunicação dessas narrativas se deu de forma oral e estava intrinsecamente combinada com a vivência da mensagem anunciada. À medida que a comunicação se expandia, as narrativas acerca de Jesus Cristo se ordenaram ao ponto de assumirem também a forma de textos escritos, resguardando algumas das experiências significativas desse período histórico. Razão pela qual, entender essa dinâmica de comunicação destaca-se como importante chave de leitura dentro dos estudos voltados aos movimentos fundantes das religiosidades cristãs.

Ao longo das últimas décadas, os estudos dedicados à análise do movimento religioso que serviu de base para a formação das religiosidades cristãs vêm passando por uma reorientação: os temas e contextos têm sido revisitados a partir de novas abordagens, outras fontes documentais passaram a ser incorporadas e há maior interesse pelas questões socioculturais.³ Os estudos desse movimento religioso – denominado como *Cristianismo Originário*⁴ - objetivam a determinação histórica da figura de Jesus e/ou a investigação das dinâmicas empreendidas a partir dessa figura, as quais se desdobram através dos estudos das práticas, *ethos* social, desenvolvimento organizacional e das relações com o amplo mundo greco-romano e judaico. Nesse sentido, essas pesquisas têm proporcionado uma série de releituras dos textos do Novo Testamento, orientada ao estabelecimento e reflexão das

³ Essa nova tendência dentro das pesquisas do Cristianismo Originário apresenta como principais características a substituição do interesse teológico pelo interesse histórico-social, a abertura das fontes utilizadas para a compreensão desse período e uma abordagem marcada pela interdisciplinaridade. Com relação ao direcionamento para o interesse histórico-social, houve, desde então, grande preocupação com as questões socioculturais e as tensões peculiares das sociedades judaicas do I século d.C.. Razão pela qual se têm dado importância cada vez maior a Fonte dos Ditos ou Fonte Q, Manuscritos do Mar Morto e dados arqueológicos. Se antes a preocupação era com a reconstituição do Jesus Histórico e o seu mundo, recentemente, as pesquisas têm objetivado o desenvolvimento do movimento cristão originário em perspectiva plural. Dentre as referências desses estudos, podem-se destacar nomes como os de John Dominic Crossan, John Paul Meier, Gerd Theissen, Richard Horsley, Geza Vermes, dentre outros.

⁴ No presente estudo, utiliza-se o termo *Cristianismo Originário*, conforme empregado na Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n. 22, do ano 1995, intitulada *Cristianismos Originários (30-70 d.C.)*. A opção por essa designação está explicitada mais detidamente em nota de rodapé, logo no início do capítulo 1.

relações existentes entre essas produções literárias e seu contexto histórico, cultural e geográfico.

A pesquisadora do Novo Testamento Elisa Rodrigues destaca a atenção ao contexto histórico como um importante critério dentro da exegese acadêmica voltada aos textos considerados sagrados, tais como o conjunto literário do Novo Testamento. Esses textos foram produzidos no âmbito de um grupo social e, assim, documentam percepções de mundo relativas a determinado período histórico. Nesse sentido, torna-se importante entender a situação cultural e geográfica traçada nesses textos, bem como compreender suas linguagens e significados. Segundo Rodrigues, "[...] a exegese de textos sagrados enquanto uma disciplina busca abordá-los, traduzi-los e interpretá-los considerando-os à luz de seus contextos específicos e tendo em vista a linguagem religiosa-simbólica que os caracteriza" (RODRIGUES, 2019, p. 64-65). Tal postura ressaltada por Elisa Rodrigues tem sido mobilizada pelos recentes estudos acerca do Cristianismo Originário, contribuindo para entender a diversidade de organizações sociais e a pluralidade de sujeitos que estavam presentes no movimento cristão originário.

As propostas mais recentes de definição de um Cristianismo Originário – em grande medida, fomentadas pelo avanço das abordagens dos estudos culturais – têm se pautado pela perspectiva de *fluides identitária*, enfatizando a importância das interações culturais para uma compreensão mais dinâmica e flexível do processo de configuração desse movimento religioso, cujas interfaces empreendidas nesse período foram constituídas por ligações com o judaísmo e pela inserção na cultura greco-romana (CHEVITARESE & CORNELLI, 2007; NOGUEIRA, 2015; VENTURA, 2010).

Diante dessa orientação, entende-se por Cristianismos Originários o período em que as experiências em torno do Cristo estavam, em maior ou menor grau, atreladas ao seio da vida religiosa judaica e, de forma concomitante, apresentavam crescentes distanciamentos em relação às matizes de crenças e práticas do Judaísmo Antigo (VERMES, 1999).⁵ Ao mesmo

⁵ Essa compreensão que coloca o Cristianismo Originário como movimento religioso atrelado ao Judaísmo Antigo e em crescente distanciamento limita o recorte cronológico. Com relação ao período inicial, o principal ponto em questão é se o movimento cristão originário começa com Jesus ou após a sua morte. Para alguns estudiosos, o período iniciado por Jesus consiste em um tipo de etapa prévia - Gerd Theissen, por exemplo, denomina essa etapa de movimento de Jesus (THEISSEN, 1987). Já Santiago Oporto e Esther Pericás entendem essa questão como uma "continuidade descontínua", pois o movimento do Cristianismo Originário não pode ser visto sem Jesus, mas as experiências desse movimento após a sua morte adquiriram contornos próprios que devem ser considerados (OPORTO & PERICÁS, 2005, p. 7). Com relação ao marco cronológico final, a discussão é ainda mais complexa e busca traçar o período em que o Cristianismo Originário tornou-se um movimento religioso independente do Judaísmo Antigo. Trata-se de um processo que se deu de forma gradual e distinta em diversas regiões, por isso opta-se por falar em "crescentes distanciamentos". Para o presente objetivo,

tempo, o movimento do cristianismo originário deve ser entendido também a partir da sua inserção nos ambientes greco-romanos, em que se efetuaram negociações, adaptações e tensões entre esses universos religiosos e socioculturais (JAEGER, 1991).

As interações que atravessaram o período de nascimento do Cristianismo proporcionaram a formação de uma diversidade de tendências, práxis e posições religiosas. Entre as principais dinâmicas empreendidas durante este período, destacam-se as transmissões orais de ensinamentos de/sobre Jesus, consideradas como o anúncio do *evangelho* (boa nova). Tais ensinamentos incluíam ditos atribuídos à figura de Jesus, bem como discursos e histórias significadas sobre ele. Em linhas gerais, esse modo de comunicação oral pode ser interpretado como uma atividade propagandística que contribuiu enormemente para a multiplicação geográfico-quantitativa das formações cristãs originárias ao redor do Mediterrâneo Antigo, cuja dispersão representava, muitas vezes, a tradução e/ou transformação desse movimento religioso frente aos novos ambientes marcados pelo helenismo⁶ (BROX, 1986, p. 12). O cristianismo originário, portanto, não deve ser compreendido como uma expressão homogênea de fé, mas como experiências plurais que se articulavam em torno da crença no Cristo.

Segundo Richard Horsley, há uma discussão já bastante consolidada dentro dos estudos do Cristianismo Originário que defende a precedência das comunicações orais em relação aos escritos cristãos, isto é, as tradições acerca de Jesus circularam oralmente antes de serem registradas em vários tipos de textos escritos (HORSLEY, 2004, p. 70). A característica de que a antiguidade era um ambiente predominantemente oral sugere que, mesmo após os materiais de/sobre Jesus assumirem a forma escrita, a comunicação oral ainda era fortemente utilizada diante de grupos ou comunidades. Dessa forma, o recurso da oralidade desempenhou um papel central no desenvolvimento das primeiras manifestações do Cristianismo, pois contribuiu para que as experiências originárias de fé em torno do Cristo existissem como prática vivencial. Diante desse quadro, vale perguntar: como funcionava o modo de ação para

o surgimento dos Padres Apologéticos na primeira metade do século II é entendido aqui como marco cronológico adequado para o final do movimento cristão originário. Uma discussão mais aprofundada pode ser encontrada no artigo de Oporto e Pericás (2005).

⁶ De acordo com Werner Jaeger, a palavra *helenismo* sofreu um processo de interpretações durante a própria Antiguidade. No início, o termo era utilizado para designar o uso correto da língua grega. Os primeiros a usar o termo foram os mestres da retórica quando começaram a estipular as virtudes da dicção que, segundo eles, o fundamental era o helenismo, isto é, o uso correto do grego sem barbarismos. Posteriormente, o helenismo passou a compreender uma adoção dos usos gregos e da forma de viver grega, adquirindo esse sentido mais tarde quando a cultura grega se expandiu para fora da Hélade e se tornou moda (JAEGER, 1991, p. 13). André Chevitarese e Gabriele Cornelli, ao criticar a definição de Jaeger, defendem que a helenização não deve ser entendida como um processo homogêneo, mas resultados de encontros entre a cultura grega e as múltiplas culturas dispostas pelo Mediterrâneo Antigo (CHEVITARESE & CORNELLI, 2007, p. 16).

divulgar as tradições acerca de Jesus? Havia prescrições, orientações ou regulamentações? De que forma essas transmissões orais constituíram práticas socioculturais?

Dentro da literatura cristã originária há várias menções explícitas a ordens para divulgação da mensagem da *boa nova*, como, por exemplo, a passagem do Evangelho de Marcos, em que se lê: “é necessário que primeiro o evangelho seja proclamado a todas as nações” (Mc 13, 10).⁷ Baseando-se nas discussões apresentadas pelo pesquisador do Cristianismo Originário Gerd Theissen, pode-se afirmar que as narrativas dos evangelhos não apenas expressam essas ordens, como também oferecem modelos de ação para a transmissão oral das tradições acerca de Jesus, cujos programas perpassavam por regras e instruções sobre procedimentos durante o ato de comunicação oral. Da mesma forma, os textos dos evangelhos permitem também apontar alguns comportamentos que estão relacionados com as transmissões orais desse período, tais como a itinerância (THEISSEN, 1987).

Uma dessas narrativas dos evangelhos que trazem orientações diretas para a dinâmica do anúncio da *boa nova* está nos *discursos de envio* atribuídos à figura de Jesus (Cf. Mc 6, 6-13; Mt 10, 5-16; Lc 9, 1-6; Lc 10, 1-12)⁸. Grosso modo, essas narrativas retratam Jesus direcionando um discurso para determinadas pessoas, as quais são designadas para a tarefa de anunciar o evangelho a partir de algumas recomendações. Investigar a estrutura literária dessas narrativas e compreendê-las como projeções e reflexos dos grupos sociais que produziram tais fontes possibilitam entender a dinâmica de comunicação oral empreendida durante o período do Cristianismo Originário. Sendo assim, as narrativas dos evangelhos constituem um dos caminhos viáveis para a compreensão do processo de transmissão oral dos ensinamentos de/sobre Jesus, principalmente, porque refletiram em suas narrativas modelos de ação para as comunicações orais.

Com vistas a compreender a dinâmica das transmissões orais ocorridas durante o Cristianismo Originário, elencam-se as perícopes de Mateus 10, 5-16 e Lucas 10, 1-12 – passagens amplamente identificadas como *discursos de envio*. A escolha dessas duas perícopes se apoia na noção de que elas estão relacionadas com o hipotético material chamado *Fonte Q*, o que possibilita discutir os usos e empregos específicos dessas narrativas por parte de seus respectivos grupos ou comunidades. Sendo assim, a partir da exegese e da interpretação dessas perícopes buscar-se-á elementos para a compreensão do modo como se deu a transmissão oral dos ensinamentos de/sobre Jesus. Em outras palavras, questiona-se: de que

⁷ As citações de textos bíblicos, capítulos e versículos, são feitas segundo a versão da Bíblia de Jerusalém.

⁸ Essa expressão será tratada adequadamente no terceiro capítulo.

forma essas perícopes de Mateus 10, 5-16 e Lucas 10, 1-12 são indicativas de práticas de oralidade?

Isto posto, vale colocar em relevo que o cerne deste trabalho é o estudo das representações dos modos de transmissões orais presentes nas narrativas mateana e lucana, o qual busca entender como funcionava a dinâmica de comunicação oral do Cristianismo Originário. Considera-se importante destacar ainda que a intenção deste presente estudo não é abordar (pelo menos, não diretamente) a presença e o nível de influência de estados orais dentro dos textos dos evangelhos, mas discutir como as tradições acerca de Jesus foram oralmente praticadas e como essas práticas de oralidade foram refletidas e representadas nessas perícopes mateana e lucana. Embora se reconheça o papel das tradições orais nos textos cristãos originários, o objetivo deste estudo está em apresentar uma discussão acerca das práticas de oralidade que ocorreram no movimento cristão originário, contribuindo para entender os primeiros anos desse movimento religioso.

Diante desse objetivo, torna-se necessário: (i) discorrer sobre a noção de *oralidade* e seu funcionamento no período do Cristianismo Originário; (ii) abordar a natureza do gênero literário *evangelho* dentro do sistema de comunicação do movimento cristão originário, destacando o Evangelho de Mateus e o Evangelho de Lucas; (iii) analisar os elementos textuais presentes nas perícopes elencadas, bem como suas implicações socioculturais que indicam tais práticas de oralidade. O desenvolvimento dessas abordagens está baseado em procedimentos exegéticos da Crítica das Formas em diálogo com a perspectiva da História Cultural, onde as noções de *representação* e *prática cultural* emergem como importantes ferramentas analíticas neste estudo.

Ao longo dos últimos anos, pode-se observar um crescimento significativo de abordagens preocupadas com os elementos culturais do Cristianismo Originário, o que tem proporcionado algumas reflexões sobre perspectivas teóricas que contemplam tal objetivo. Na esteira dessas atualizações, o pesquisador Paulo Augusto de Souza Nogueira aponta para as possibilidades do referencial teórico da História Cultural no estudo do movimento cristão originário, destacando essa modalidade como um espaço para se pensar as estruturas narrativas desse movimento religioso, suas representações e formas de percepções do mundo social (NOGUEIRA, 2015). Seguindo essa linha, o estudo que se apresenta aqui procura abordar a dinâmica da comunicação oral ocorrida durante o Cristianismo Originário a partir

de uma das correntes da História Cultural, especificamente a proposta que tem como referência o historiador Roger Chartier e suas noções de *representação e prática cultural*.⁹

Sendo assim, o presente estudo insere-se na temática do Cristianismo Originário e tem como preocupação central as práticas empregadas nas transmissões orais do anúncio do evangelho. Sabe-se que o processo de transmissão das palavras, discursos e testemunhos de Jesus resultou numa produção interpolada de ensinamentos, os quais foram registrados em vários tipos de textos escritos. Como partes e produtos dessas experiências plurais de comunicação, as perícopes de Mateus 10, 5-16 e Lucas 10, 1-12 são entendidas como indicativas dessas práticas de oralidade. A fim de compreender tais fontes e entendê-las no interior de um quadro comunicativo, o presente estudo está estruturado em três capítulos.

O primeiro capítulo – intitulado *Um debate acerca da conceituação: o papel das oralidades nos Cristianismos Originários* – preocupa-se com o funcionamento da oralidade no período do movimento cristão originário, buscando identificar as principais práticas que ocorreram em torno das transmissões orais. A primeira parte do capítulo é dedicada a apresentar um entendimento acerca da noção de *oralidade* através da perspectiva dos estudos culturais, de modo específico, a relação entre cultura oral e cultura escrita. Nesta primeira parte, tem-se uma abordagem sobre as características da oralidade no Mundo Antigo e do papel desse recurso oral na formação das tradições cristãs originárias. Já a segunda parte deste capítulo está preocupada com o funcionamento das transmissões orais em torno de práticas socioculturais, especificamente com as características das práticas orais dentro do movimento cristão originário.

O segundo capítulo - *O evangelho e os evangelhos: as narrativas mateana e lucana como experiências plurais de comunicações* - encontra-se também organizado em duas partes: a primeira dedicada a discutir a natureza do termo *evangelho*, enquanto a segunda voltada para a discussão das características específicas das narrativas mateana e lucana. Com isso, na primeira parte, tem-se uma tematização do termo *evangelho* a partir de suas implicações como oralidade e textualidade. Baseando-se na Crítica das Formas, esta primeira parte apresenta um entendimento que destaca a constituição da noção de *evangelho* como um gênero literário relacionado a um determinado período histórico. A segunda parte deste capítulo é dedicada a

⁹ Alguns historiadores como Ronaldo Vainfas (1997) e José D'Assunção Barros (2011) têm identificado várias correntes dentro da História Cultural, as quais são diferenciadas pelas relações interdisciplinares que são estabelecidas com outros campos de saber, sobretudo, a antropologia, linguística e ciência política. Uma das mais importantes correntes da História Cultural é representada pelo historiador italiano Carlo Ginzburg, especialmente suas noções de *cultura popular e circularidade cultural*. Outra corrente da História Cultural tem se destacado pela preocupação com os aspectos discursivos, a qual é desenvolvida, principalmente, pelo historiador francês Roger Chartier. Por fim, tem-se a corrente da História Cultural representada pelo historiador inglês Edward Thompson e suas abordagens sobre movimentos sociais e classes populares.

abordar os traços narrativos do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas, destacando brevemente o contexto de comunicação em que esses evangelhos estão inseridos, as comunidades subjacentes às narrativas, os posicionamentos teológicos e uma estruturação dos textos.

Por fim, tomando como base essas abordagens sobre o funcionamento da oralidade no Cristianismo Originário e sobre o gênero literário dos evangelhos, chega-se ao terceiro capítulo: *Entre oralidade e textualidade: as representações das práticas orais nos discursos de envio mateano e lucano*. Neste último capítulo, procura-se apresentar uma análise literária das perícopes de Mateus 10, 5-16 e Lucas 10, 1-12, as quais contêm orientações sobre como proceder durante o ato de anunciar o evangelho e, por conseguinte, retratam a forma como o movimento cristão originário deveria praticar as transmissões orais. O terceiro capítulo é dedicado ao exame dos conteúdos semânticos presentes nas perícopes elencadas, destacando alguns elementos textuais que indicam a dinâmica das práticas de comunicações orais efetuadas durante esse período. A partir de uma comparação entre esses elementos textuais, tem-se uma discussão acerca do desenvolvimento de modelos distintos de práticas de oralidade durante o Cristianismo Originário.

As abordagens sobre as relações entre oralidade e textualidade têm sido cada vez mais frequentes dentro dos estudos acadêmicos voltados às narrativas neotestamentárias, em grande medida, consequência dos avanços de tematizações sobre as modalidades de comunicação conduzidas por várias disciplinas, tais como a antropologia, história, sociologia, psicologia social, entre outras (RODRÍGUEZ, 2009, 151-152). Estudar as experiências cristãs originárias a partir do funcionamento da oralidade é um dos caminhos fecundos para entender o processo de constituição das religiosidades cristãs. O trabalho desenvolvido aqui procura contribuir para a discussão da oralidade no movimento cristão originário, partindo de uma perspectiva teórica baseada em um diálogo entre a exegese da Crítica das Formas e as ferramentas analíticas da História Cultural.

Diante desse quadro, pode-se afirmar que a Ciência da Religião destaca-se como uma das disciplinas privilegiadas para abordar as questões aqui traçadas. O caráter interdisciplinar e a atenção às especificidades do objeto religioso - promovidos pela Ciência da Religião - favorecem uma compreensão mais dinâmica e viável da temática apresentada neste estudo, a saber, as práticas de transmissões orais dos ensinamentos de/sobre Jesus. O pesquisador do Cristianismo Originário Gerd Theissen, ao apresentar um programa teórico do movimento cristão originário, também destaca a Ciência da Religião como campo promissor para

descrever e explicar as experiências originárias de fé em torno do Cristo (THEISSEN, 2009, p. 12).¹⁰

Deve-se ressaltar ainda que a instituição acadêmica em que este trabalho está vinculado - o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora - não possui uma tradição de trabalhos exegéticos voltados para a literatura bíblica.¹¹ Apesar de essas pesquisas constituírem um campo de estudo recorrente dentro da Ciência da Religião, certas discussões e abordagens tratadas aqui não são ramos de investigação comumente realizados neste Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Tal situação é encarada por este trabalho como uma oportunidade de contribuir, principalmente, com o *corpus* investigativo deste programa de pesquisa. Considera-se que, por mais plural que seja a cultura e sociedade brasileira, grande parte do seu léxico religioso remete para referências da linguagem religiosa do eixo judaico-cristão. Assim, o estudo dessas fontes originárias configura um importante instrumento de compreensão. Especialmente, diante de mobilizações das narrativas bíblicas como documentos que legitimam certas práticas e representações sociais em detrimento de outras, muitas vezes, reificando relações de poder e exclusivismos.

Este é o plano geral do estudo intitulado *Práticas de Oralidade nos Cristianismos Originários: uma abordagem sociocultural das narrativas mateana e lucana sobre transmissões orais*. Como já dito, trata-se de uma investigação sobre a representação encontrada nas perícopes de Mateus 10, 5-16 e de Lucas 10, 1-12 acerca dos modos de transmissões orais que ocorreram durante o Cristianismo Originário. Considera-se que essas narrativas mateana e lucana podem subsidiar importantes reflexões acerca do desenvolvimento do movimento cristão originário. Nesse sentido, tais perícopes são entendidas como indicativas de práticas de oralidade, possibilitando discutir o emprego do

¹⁰ Segundo Gerd Theissen, uma teoria do movimento religioso cristão originário a partir da Ciência da Religião possui três características. A primeira está no distanciamento em relação à pretensão normativa dos textos religiosos, entendendo que essa pretensão constitui um objeto e não um pressuposto de análise. De acordo com essa característica, a análise do cristianismo originário deve orientar-se: (i) por uma abertura às identidades - ou seja, acessível a pessoas de identidades religiosas diversas; e (ii) por uma abertura às aplicações - ou seja, tais análises não estão necessariamente voltadas para a *práxis* eclesial. A segunda característica está na superação dos limites do cânone e, assim, toda a literatura cristã originária deve ser considerada como potenciais fontes históricas. Essa segunda característica pressupõe que não há nenhum tipo de [pré]valoração entre as literaturas denominadas como *canônica* e *não-canônica*. A terceira característica consiste na superação dos termos *ortodoxia* e *heresia*; em outras palavras, deve-se considerar que todas as correntes cristãs originárias possuem relevâncias como discursos desse período. (THEISSEN, 2009, p. 12).

¹¹ A partir de uma pesquisa no banco de teses e dissertações da instituição, disponibilizado digitalmente, pode-se contabilizar apenas duas dissertações versadas na temática.

recurso oral dentro desse movimento religioso. Nas linhas seguintes estão apresentadas as argumentações dessa análise, as quais se encontram organizadas em três capítulos.

2 UM DEBATE ACERCA DA ORALIDADE: O PAPEL DAS PRÁTICAS ORAIS NO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO

πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐδ' οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν, χωρὶς κηρύσσοντος; πῶς δὲ κηρύξωσιν, ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; (grifo adicionado)¹²

Enviar [*ἀποστέλλω*], anunciar [*κηρύσσω*] e ouvir [*ἀκούω*]. Essas palavras destacadas do fragmento acima podem ser encontradas com certa frequência na literatura cristã originária¹³ e apontam para uma específica dinâmica de comunicação: as transmissões orais acerca do anúncio do Evangelho. Durante o período do Cristianismo Originário¹⁴, as primeiras gerações desse movimento religioso assumiram a tarefa de propagar a memória de Jesus essencialmente a partir de comunicações orais. E mesmo após as tradições de/sobre Jesus serem registradas em vários gêneros de textos escritos, as transmissões orais ainda eram fortemente utilizadas dentro do movimento cristão originário. Ao mesmo tempo, o instrumento da oralidade não serviu apenas para a comunicação dos ensinamentos e experiências dos seguidores e das seguidoras de Jesus, mas desempenhou também um papel fundamental no desenvolvimento das próprias narrativas que eram comunicadas. Diante dessa dinâmica do recurso da oralidade na vivência das experiências cristãs originárias, pode-se

¹² Romanos 10: 14b-15a: “E como poderiam crer se não ouvirem? E como poderiam ouvir sem anunciador? E como podem anunciar se não forem enviados?” (tradução própria).

¹³ Considera-se como produções literárias do Cristianismo Originário o conjunto de textos do Novo Testamento, os escritos dos Padres Apostólicos e boa parte dos textos denominados Apócrifos. A obra *Introdução ao Novo Testamento* (vol. 2) de Helmut Koester apresenta essa visão mais extensa das produções literárias dos Cristianismos Originários. Apesar de o título indicar o contrário, a obra de Koester não se restringe aos vinte e sete livros canônicos e leva em consideração outros textos da antiguidade cristã, incluindo, portanto, no conjunto das produções literárias, os escritos dos Padres Apostólicos e também alguns textos chamados apócrifos (KOESTER, 2005).

¹⁴ De modo geral, o Cristianismo Originário pode ser definido como um movimento religioso surgido na região leste do Mediterrâneo na primeira metade do século I d.C., a partir do qual se decorreram os anos iniciais do processo de constituição das religiosidades cristãs. Não obstante, essas experiências religiosas ainda estavam atreladas, em maior ou menor grau, ao seio da vida religiosa judaica. Observa-se que há um debate em torno das denominações para esse período, as quais podem ser “Cristianismo Primitivo” “Cristianismo das Origens”, “Cristianismo Antigo”, “Período do Novo Testamento”, “Protocristianismo”, “Early Christian” e, mais recentemente, “Paleocristianismo”. Da mesma forma, há um debate sobre a definição do contexto geográfico e também acerca da duração da conjuntura (NOGUEIRA, 2015). Neste presente texto, optou-se por utilizar o conceito “Cristianismo Originário” e a datação cronológica entre 30-100 EC, conforme empregado, por exemplo, na Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n. 22, do ano 1995, intitulada *Cristianismos Originários (30-70 d.C.)*.

dizer que a abordagem da oralidade constitui uma importante chave de leitura para a compreensão das primeiras manifestações do cristianismo.

A restauração desses estados orais anteriores aos textos escritos não está acessível por completo, o que não causa empecilho para se investigar o modo como funcionava a oralidade das tradições de/sobre Jesus. Nessa abordagem, preocupa-se mais com o *como* era transmitido do que com o *quê* era dito. Sendo assim, de que forma as comunicações orais foram operacionalizadas durante o Cristianismo Originário? As menções encontradas na literatura cristã originária sobre as transmissões orais envolvem, por exemplo, recomendações, instruções, procedimentos e comportamentos. Essas referências indicam a existência de certos *modi operandi* para as dinâmicas de oralidade. Diante dessas menções, em que medida as transmissões orais constituíram práticas específicas relacionadas ao movimento cristão originário? E, nesse sentido, como poderiam ser caracterizadas as práticas de oralidade empregadas pelos seguidores e pelas seguidoras desse movimento? Entende-se que tais perguntas podem conduzir à construção de um quadro que possibilite compreender como o recurso da modalidade oral no Cristianismo Originário perpassou práticas socioculturais.

Assim, neste capítulo, o objetivo principal é investigar algumas dessas orientações presentes na literatura cristã originária. Razão pela qual, considera-se importante questionar de que modo se deu a configuração da oralidade nesse período do Cristianismo Originário. Para isso, este capítulo se debruça sobre o funcionamento da oralidade no período do Cristianismo Originário, buscando identificar as principais práticas socioculturais que ocorreram em torno das transmissões orais.

No primeiro momento, apresentar-se-á o entendimento acerca da noção de *oralidade* através da perspectiva dos estudos culturais¹⁵, de modo específico, por meio dos recentes estudos sobre a relação entre cultura oral e cultura escrita (ONG, 1998; HAVELOCK, 1995; GOODY, 1986). Com isso, as características da oralidade durante a antiguidade são destacadas, bem como é apresentada uma discussão sobre a relação da oralidade com o Cristianismo Originário. Em seguida, na segunda parte deste capítulo, abordar-se-á o funcionamento das transmissões orais em torno de práticas socioculturais, tendo como intenção destacar os traços específicos do uso da modalidade oral durante o período do Cristianismo Originário.

¹⁵ Sobre a emergência dos estudos culturais, destaca-se o texto *A cultura da ciência*, presente no livro *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã* de Jörn Rüsen (2014).

2.1 MEMÓRIA, TRADIÇÃO ORAL E ORALIDADES: O CARÁTER SOCIOCULTURAL DA ORALIDADE EM SOCIEDADES PREDOMINANTEMENTE ORAIS

A problemática da oralidade não é um tema absolutamente novo dentro dos estudos do Cristianismo Originário. As discussões sobre a relação da tradição oral e a formação dos textos neotestamentários podem ser encontradas desde o início dos estudos bíblicos modernos - por volta do século XVIII, o que indica o quanto a temática da oralidade possui uma longa trajetória de debates dentro da história dos estudos do Cristianismo Originário.¹⁶ No entanto, a partir das últimas décadas, o surgimento de um campo de estudos acerca da relação entre cultura oral (*orality*) e cultura escrita (*literacy*)¹⁷ trouxe uma nova perspectiva para a abordagem da oralidade no Cristianismo Originário. Esses estudos desenvolvidos por diversas áreas do conhecimento – tais como, a história, sociologia, antropologia e linguística - têm procurado, sobretudo, apontar as características específicas tanto da oralidade quanto da cultura escrita. Nesse sentido, uma das maiores contribuições proporcionada por esses estudos foi colocar em evidência a preocupação com a oralidade.

Nos estudos anteriores, as reflexões sobre narrativas orais eram baseadas a partir de experiências modernas da narrativa escrita. Em outras palavras, tal postura orientava o estudo dos processos relacionados às dinâmicas orais a partir de processos familiares ao mundo tipográfico. Com o desenvolvimento dessas recentes pesquisas torna-se possível refletir sobre as características específicas da oralidade, pois o crescimento de estudos sobre culturas orais

¹⁶ Um breve panorama dos estudos acerca da tradição oral pode ser encontrado no artigo *Jesus in Oral Memory: The initial stages of the Jesus Tradition*, de autoria de James Dunn. Neste artigo, Dunn afirma que o problema da relação entre a tradição oral e os textos dos Evangelhos foi levantado primeiramente por J. Herder no final do século XVIII. No entanto, Dunn defende que o primeiro pesquisador do Novo Testamento que trouxe uma tematização mais acentuada da questão da tradição oral foi Werner Kelber na segunda metade do século XX.

¹⁷ Dentre as principais referências desse campo de estudo, podem-se destacar nomes como os de Walter Ong (1998) com a obra *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*; Jack Goody (1986), *A lógica da escrita e a organização da sociedade*; e Eric Havelock (1995) com o texto *A equação oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna*. Os anos iniciais desse campo de estudo podem ser datados do começo da década de 1960, quando foram publicadas quatro obras que destacavam a oralidade nos estudos: *A Galáxia de Gutemberg*, de McLuhan; *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss; *As consequências do letramento*, de Jack Goody e Ian Watt (2006); e, por fim, *Prefácio para Platão*, de Eric Havelock. Vale destacar ainda a influência de Milman Parry em diversos autores (ONG, 1998; HAVELOCK, 1995), cuja obra publicada no começo do século XX destacava a questão da oralidade nas poesias épicas de Homero. Apesar de não haver escolas de interpretação acerca da relação entre oralidade e cultura escrita, podem-se destacar dois processos graduais dentro dessa área de estudo: primeiro, o afastamento da perspectiva dicotômica, a qual entendia a oralidade e a cultura escrita como práticas opostas, polarizadas e mutuamente exclusivas; em segundo, o distanciamento da concepção evolutiva, onde se defendia um desenvolvimento cognitivo, ou seja, de uma mentalidade primitiva marcada pelas formas orais para a supremacia cognitiva da escrita. Atualmente há a concepção de que, embora essas práticas possuam características específicas, elas devem ser vistas a partir de uma relação tensa e criativa. Sobre a história da constituição desse campo de estudo, consultar *Oralidade e Letramento* de Luís Antônio Marcuschi (2010) e *Oralidade e Escrita: uma revisão* de Ana Maria de Oliveira Galvão e Antônio Augusto Gomes Batista (BATISTA & GALVÃO, 2006).

tem proporcionado um conhecimento aprofundado e detalhado das formas de funcionamento da oralidade, permitindo com que essas formas estejam acessíveis (ONG, 1998). Desse modo, o conhecimento sobre as dinâmicas da oralidade contribui para o entendimento de sociedades predominantemente orais, seja em seus padrões de pensamento, seja na composição de seus grupos sociais e em suas formas de expressão - como, por exemplo, para o entendimento das sociedades da Antiguidade e, por conseguinte, das comunidades cristãs originárias.

Há algumas críticas aos estudos sobre cultura oral, especialmente, com relação à aplicação das características da oralidade moderna ao Mundo Antigo. Conforme observado pelo estudioso do Cristianismo Originário John Dominic Crossan, o problema central desses estudos reside no modo como se estabelece a relação entre oralidade e textualidade: isto é, se há uma relação de separação ou uma relação de interação (CROSSAN, 2004, p. 124). Entende-se que as modalidades de comunicação não devem ser consideradas essencialmente puras e mecânicas, procurando evitar compreensões de uma determinada modalidade como um sistema completamente separado e excludente. No entanto, esses recentes estudos têm apontado justamente para a necessidade de atentar-se para os tipos específicos de relações entre oralidade e textualidade que havia no Mundo Antigo.

Assim, diante desse entendimento de uma relação de interação entre oralidade e textualidade, deve-se buscar entender possíveis interfaces, combinações e reabsorções. Contudo, para isso, torna-se imprescindível ter uma noção das qualidades referentes a cada uma dessas modalidades. A fim de compreender a configuração da oralidade no Cristianismo Originário, adiante se procura destacar algumas características da oralidade, à luz desse entendimento interacional.

Nos estudos sobre as modalidades de comunicação, a expressão *oralidade* emergiu principalmente a partir da oposição com o termo *cultura escrita* (em inglês, o termo empregado é *literacy*: de modo literal, "alfabetização"). Dessa forma, a expressão foi cunhada como alternativa viável para evitar o emprego de construções formadas pelo oposto de alfabetização, ou seja, analfabetismo (RODRÍGUEZ, 2009; THOMAS, 2005, p. 8). Entende-se que a oralidade não deve ser vista simplesmente como oposição ao letramento, pois há mais aspectos envolvidos em culturas orais do que a situação de analfabetismo: a oralidade está relacionada ao uso do recurso oral em práticas socioculturais e em variados contextos (GLOSSÁRIO CEALE, 2014, s/p).

Nesse sentido, o estudioso Eric Havelock contribui para traçar duas aplicações da expressão *oralidade*: (i) sua utilização pode ser empregada na caracterização de sociedades,

grupos e/ou culturas que utilizam de forma predominante a comunicação oral para a transmissão de conhecimentos; (ii) a expressão é utilizada também para identificar um tipo de consciência que pode ser criada pela linguagem oral e/ou uma consciência que pode se expressar através dessa linguagem oral (HAVELOCK, 1995, p. 17). Essas duas aplicações do termo *oralidade* esboçam as preocupações centrais das pesquisas realizadas por esse campo de estudo.

A primeira aplicação – caracterização de culturas que utilizam o recurso oral – pode ser entendida a partir da noção de “formas disponíveis de comunicação”, através das quais as atividades culturais são transmitidas (KELBER, 1983). Conforme essa perspectiva, a oralidade constitui uma das modalidades de comunicação que estão disponíveis para a sociedade de acordo com a intensidade e o período histórico. Tais como outras modalidades: por exemplo, os meios escritos (quirográfico e tipográfico), eletrônicos e até artísticos. O modo como essas modalidades encontram-se disponíveis tem sido um elemento balizador em diversos estudos para caracterizar as sociedades.¹⁸

Nesse sentido, pode-se dizer que as sociedades que são completamente ou predominantemente marcadas pela oralidade são denominadas de culturas orais. No entanto, essa definição ainda não contempla a coexistência do papel significativo da oralidade em algumas culturas contemporâneas¹⁹, tal como acontece nas religiões de tradição oral. As discussões apresentadas pelo pesquisador Rafael Rodríguez – apesar do tom crítico²⁰ – permitem entender as sociedades caracterizadas de culturas orais como aquelas em que as transmissões orais possuem uma íntegra confiabilidade dentro de suas práticas socioculturais e discursivas (RODRÍGUEZ, 2009, p.156).

Uma das maiores referências desse campo de estudo, Walter Ong, apresenta uma tipificação dividida em três oralidades: cultura oral primária, cultura residualmente oral e

¹⁸ Tal concepção dentro do campo de estudos sobre as relações entre oralidade e escrita pressupõe algumas caracterizações das sociedades de acordo com o papel que as comunicações orais e escritas ocupam. Walter Ong distingue as seguintes caracterizações: cultura oral, cultura escrita, cultura impressa e cultura eletrônica (ONG, 1998, p. 10).

¹⁹ Essa noção é importante para refletir sobre o lugar da oralidade na atualidade. O historiador Carlo Ginzburg, ao estudar as leituras do moleiro Menocchio, apresenta uma distinção que pode ser pertinente para essa reflexão. Ginzburg afirma que a *cultura popular* é transmitida essencialmente através do meio da oralidade (GINZBURG, 1987, p. 17-20). Não obstante, é preciso destacar que a experiência contemporânea, mesmo em sociedades ocidentais, não consiste na supremacia da cultura escrita em detrimento da arte oral.

²⁰ Rafael Rodríguez defende que o termo *cultura oral* é uma categoria vaga e imprecisa. Uma de suas principais críticas consiste na observação de que a categoria pode homogeneizar as sociedades, pois, ao atribuir à oralidade características universais, o termo acaba relegando a diversidade de formas orais que podem ocorrer. Nesse sentido, para o pesquisador, a oralidade assume características distintas em diversos contextos, localidades e situações (RODRÍGUEZ, 2009, p. 145). No entanto, considera-se aqui que a categoria *oralidade* pode ser uma importante chave de leitura quando se atenta para essas diversidades de formas orais e se busca distinguir o tipo de oralidade de uma determinada cultura.

oralidade secundária. Ong emprega o termo *cultura oral primária* para se referir aquelas sociedades intocadas pelo letramento ou totalmente desprovidas de qualquer conhecimento da escrita. No entanto, a cultura oral primária é quase rara de ser encontrada atualmente, pois as sociedades contemporâneas são fortemente marcadas pela escrita - pelo menos conhecem ou sofrem seus efeitos (ONG, 1998, p. 20). Para a maior parte das sociedades contemporâneas, o recurso oral depende da escrita ou de outros meios tecnológicos, onde é empregado o termo *oralidade secundária* para caracterizá-las. Já as culturas residualmente orais referem-se aquelas culturas em que as formas da oralidade primária perdem sua hegemonia, mas não deixam de se afirmar diante da introdução de um conhecimento - ainda que pouco - da escrita (ONG, 1983). Sendo assim, as culturas orais primárias e culturas residualmente orais tratam de sociedades em que a modalidade da oralidade constitui a forma predominante de expressão.

Essas caracterizações das sociedades são feitas de acordo com o modo em que as formas de comunicação encontram-se disponíveis. Segundo Werner Kelber, as formas disponíveis de comunicação podem também influenciar a expressão transmitida, seja oferecendo oportunidades possíveis ou limitando as possibilidades. De acordo com essa perspectiva, o meio oral opera as informações e conhecimentos de maneira diferente²¹, o que leva a refletir sobre a segunda aplicação da expressão *oralidade* – a saber, a identificação de um tipo específico de consciência (KELBER, 1983).

Entende-se que nas culturas escritas a organização do conhecimento é fortemente baseada a partir da escrita; já em culturas orais primárias ou residualmente orais, a memória desempenha um enorme papel na organização do conhecimento, o que acaba contribuindo para moldar um tipo de consciência criada ou expressada a partir da linguagem oral. Segundo Ong, o instrumento mnemônico constitui um importante recurso para essas culturas, pois toda reflexão que não estiver baseada em estruturas da memória pode correr o risco de não ser recuperado com alguma eficácia. Nessas culturas, a resolução do problema da retenção e recuperação do pensamento é constituída por métodos mnemônicos fazendo com que o pensamento esteja voltado para a repetição oral. Dessa forma, o pensamento fundado na

²¹ Sobre as diferenças no processamento das informações entre o meio oral e o meio escrito, consultar o segundo capítulo do livro *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação* de Paul Ricoeur. Neste texto, Ricoeur apresenta um esquema de comunicação que envolve seis fatores – meio/suporte, locutor, ouvinte, código, referência e mensagem – e, a partir deles, faz uma análise sobre as mudanças que ocorrem em cada um desses fatores diante dos processos de transição entre oralidade e escrita (RICOEUR, 1976, p. 37-57).

oralidade primária²² tende a ser moldado por estruturas mnemônicas, sendo altamente rítmico, padronizado, com expressões formulares e epítéticas (ONG, 1998, p. 45-46).

As características ressaltadas pelos recentes estudos sobre a relação entre cultura oral e cultura escrita têm sido constantemente aplicadas à Antiguidade: era um ambiente predominantemente oral; as informações circuladas pelas transmissões orais possuíam uma íntegra confiabilidade e não dependiam de outros mecanismos; as práticas da oralidade se sustentavam diante do conhecimento da escrita; os processos mnemônicos devem ter tido um papel significativo na organização do conhecimento. Não obstante, deve-se salientar que a relação entre oralidade e textualidade no mundo antigo era um processo fluido e complexo.

A pesquisadora da antiguidade Rosalind Thomas descreve o contexto de letramento e oralidade no Mediterrâneo Antigo, destacando o pequeno número de pessoas alfabetizadas²³ e, em geral, formado por uma elite masculina e com maior concentração nas áreas urbanas. Segundo Rosalind Thomas, o letramento era um recurso hegemonicamente das elites e um dos maiores propósitos era ser aplicado no governo, ou seja, nas atividades administrativas, nas correspondências oficiais e nas leis que eram expostas em lugares públicos (THOMAS, 2005).

A pesquisadora do Novo Testamento Joanna Dewey, ao apresentar uma discussão sobre a situação do letramento na antiguidade, aponta as dificuldades para os processos de alfabetização no Mundo Antigo. Primeiramente, o alto custo dos materiais escritos, os quais eram também difíceis de manusear e armazenar. Em segundo, devido à utilidade limitada dos textos escritos, havia uma falta de incentivos públicos e privados para o aumento da taxa de

²² Ainda de acordo com Walter Ong, a base mnemônica em culturas orais primárias permite enumerar outras características do pensamento e da expressão fundados na oralidade: o pensamento oral seria mais aditivo que subordinativo; o modo de pensar seria mais agregativo do que analítico, podendo expressar agrupamentos de totalidades a partir de epítetos; o pensamento oral é mais redundante, pois a eliminação da redundância demanda a utilização de tempo maior e o ato de repetição do já dito pode ser uma técnica para manter o ouvinte na continuidade do pensamento; outra característica é o seu atributo conservativo e tradicionalista, já que o conhecimento tem que ser continuamente repetido para que as novas gerações possam apreender o conhecimento; há também uma proximidade com o cotidiano, onde o conhecimento é conceitualizado em referência à experiência humana; o tom predominantemente emocional também caracteriza o pensamento oral (ONG, 1998, p. 47-70). Algumas dessas características são utilizadas em estudos do Novo Testamento como parâmetros para regressar ou restaurar estados orais anteriores aos textos escritos e que estão refletidos nas narrativas neotestamentárias. Na exegese bíblica, a análise da tradição oral presente no texto neotestamentário é denominada de *análise da história da transmissão do texto (histórico-transmissiva)*, cuja metodologia foi sistematizada por Uwe Wegner. Essa análise parte do pressuposto de que a tradição referente ao estágio de transmissão oral pode ter sofrido algumas modificações durante a textualização (WEGNER, 1998, p. 230).

²³ Entende-se que a noção de alfabetização na antiguidade compreendia aspectos distintos da noção contemporânea de alfabetização, abrangendo uma gama de habilidades e atividades: por exemplo, havia pessoas que sabiam ler e não sabiam escrever, bem como pessoas que sabiam escrever e não sabiam ler. Nas sociedades antigas, o ato de ler e escrever eram duas atividades separadas (BOWMAN & WOOLF, 1998, p. 7).

alfabetização (DEWEY, 1995, p. 42). No entanto, é preciso ressaltar que o nível de alfabetização não é suficiente para apontar os usos e efeitos da escrita em uma determinada sociedade, principalmente, as sociedades do Mundo Antigo, onde o letramento compreendia uma complexidade de habilidades. O importante dessas discussões é destacar que as atividades referentes à textualidade não era extremamente rara e nem uniformemente distribuída entre os grupos sociais (RODRÍGUEZ, 2009, p. 156). Embora grande parte do mundo da antiguidade clássica estivesse familiarizada com documentos escritos, deve-se ressaltar que as marcas da oralidade estavam fortemente presentes e não dependiam de outros meios de comunicação, o que dá margem para classificar o ambiente antigo como uma cultura residualmente oral.

A noção de *oralidade* não implica apenas no grau de alfabetização de uma determinada sociedade, mas, principalmente, nos usos que a sociedade faz do recurso oral em práticas socioculturais. No Mediterrâneo Antigo, havia centralidade do meio oral nas comunicações, no acesso ao conhecimento, nos processos judiciais e em várias outras esferas da antiguidade (THOMAS, 2005). Na Grécia Antiga, por exemplo, as decisões da *polis* eram tomadas oralmente na Ágora, mesmo após a adoção da escrita. Isto porque a principal característica do uso da oralidade na Antiguidade Clássica perpassava por certa confiança conferida às informações que circulavam oralmente. Já com relação aos textos escritos - por exemplo, literaturas, cartas e leis - pode-se perceber que geralmente eram produzidos para serem lidos em voz alta e em ambiente comum²⁴, cujas atividades eram executadas por figuras como rapsodo [*ραψωδός*] e arauto/proclamador [*κήρυξ*]. Assim, mesmo diante do conhecimento e usos da escrita, a oralidade se afirmava como importante dinâmica de estruturação da sociedade.

Um grupo específico do Mediterrâneo Antigo pode ser destacado entre as culturas residualmente orais, devido à específica relação que operava entre cultura escrita e oralidade: os povos judaicos. Nesse grupo, a textualidade desempenhou um papel mais central, pois um conjunto de textos – chamado de Escritura - foi concebido como parte integral da religião, a

²⁴ Um exemplo dessa textualidade associada a ambientes orais pode ser tirado do próprio período do Cristianismo Originário, onde as cartas atribuídas ao apóstolo Paulo devem ter sido produzidas para serem lidas publicamente. Conforme o trecho de Cl 4, 16: “Depois que esta carta tiver sido lida entre vós, fazei-a ler também na igreja de Laodicéia”. Bem como o trecho de 1Ts 5, 27: “Conjuro-vos, no Senhor, que esta carta seja lida a todos os irmãos”. O historiador Gilvan Ventura da Silva baseia-se nesse mecanismo de elaboração e transmissão do *corpus* paulino para afirmar que o Cristianismo Originário não era apenas formado por iletrados – embora ele reconheça a alta taxa de analfabetismo entre os cristãos originários. Segundo ele, durante esse período, os primeiros seguidores reuniam-se em οἶκος ou *domus* (residências privadas), onde os proprietários e/ou líderes devem ter tido conhecimento suficiente para ler em voz alta diante da *ἐκκλησία* e também um conhecimento mínimo de regras de retórica para desempenhar funções pedagógicas (SILVA, 2017, p. 213).

qual contava com alguns estamentos sociais encarregados de funções como a interpretação oral e a cópia manuscrita desses textos.²⁵ No entanto, esse cenário marcado pela textualidade pode levar a conclusões simplistas de que havia uma alta taxa de alfabetização entre os povos judaicos. Segundo a pesquisadora Joanna Dewey, a alfabetização entre os povos judaicos estava também associada a uma elite político-religiosa (DEWEY, 1995, p. 44). Nos ambientes judaicos, apesar da ligação com o texto escrito, a totalidade do povo não era alfabetizada e as práticas rituais de leitura da Escritura nos espaços religiosos eram feitas em um ambiente oral.²⁶

A partir desse contexto predominantemente oral e, ao mesmo tempo, marcado por certa textualidade, a qual tinha ampla dependência de agentes anunciadores para a comunicação e o conhecimento, que o movimento cristão originário se desenvolveu. Diante desse cenário, pode-se dizer que o recurso da oralidade foi fundamental para a transmissão e o conhecimento das tradições em torno da vida e ensinamentos de Jesus. Através de comunicações orais, as primeiras gerações desse movimento religioso divulgaram a memória que mantinham sobre Jesus, a qual foi constituída de ensinamentos, de ditos, de feitos e de histórias vividas e significadas sobre ele, segundo a literatura cristã originária posteriormente produzida.

Alguns estudiosos afirmam a possibilidade dessa tradição ter se desenvolvido oralmente até ser registrada por escrito. Nesse sentido, há uma vertente que defende a concepção de um estágio oral anterior aos textos escritos dentro do Cristianismo Originário (HORSLEY, 2004; CROSSAN, 2004; DEWEY, 1995). De acordo com essa perspectiva, as primeiras manifestações do cristianismo foram desencadeadas por uma tradição oral. No entanto, deve-se ressaltar também a importância do papel da textualidade na formação das religiosidades cristãs, onde a tradição de/sobre Jesus fez uso tanto da transmissão oral quanto de fontes escritas. Segundo Helmut Koester, durante o período do Cristianismo Originário havia dois tipos de discursos que circulavam entre as primeiras gerações e que continham autoridade: as tradições orais sobre Jesus e a Escritura Hebraica (KOESTER, 2005, p. 2).

Os textos neotestamentários apontam para a coexistência desses dois discursos de autoridade no contexto do Cristianismo Originário. Por exemplo, a Segunda Carta aos Tessalonicenses indica a importância tanto da oralidade quanto da textualidade: “Portanto,

²⁵ Sobre a relação entre textos escritos e o Judaísmo, consultar o texto de M. Goodman, intitulado *Textos, escritas e poder na Judéia Romana*. O autor defende que os textos religiosos judaicos adquiriram valores que não estavam apenas limitados às funções comunicativas e letradas, pois o texto físico era também utilizado com qualidades simbólicas (GOODMAN, 1998, p. 124).

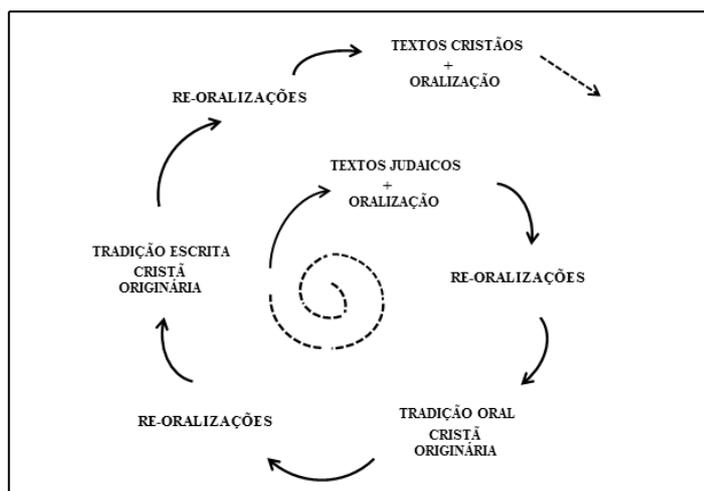
²⁶ Alguns textos bíblicos do Antigo Testamento confirmam a predominância da escrita como prática setorializada especialmente entre políticos e religiosos (por exemplo, Esdras 7, 11; Ester 1, 22 e 3, 12) como forma de comunicação entre reis e governantes de províncias e, divulgação de decretos.

irmãos, ficais firmes; guardai as tradições [παραδόσεις] que vos ensinamos oralmente [seja por fala - εἶτε διὰ λόγου] ou por escrito [ou por carta nossa - εἶτε διὰ ἐπιστολῆς ἡμῶν]” (2 Ts 2, 15). Além de evidências como essa, a presença da Escritura Hebraica como discurso de autoridade entre os cristãos originários pode ser exemplificada a partir dos vários usos dos textos judaicos na literatura cristã originária, seja diretamente através de citações ou até mesmo de forma indireta. Por exemplo, a fórmula “Está Escrito” [diversas vezes, Καθὼς γέγραπται (Mc 1, 1)] é empregada dentro da literatura cristã para se referir diretamente aos textos judaicos (exemplos: Mt 4, 7; Mc 7, 6; Lc 22, 37; Rm 15, 21).

O estudioso Rafael Rodríguez defende uma superação da dicotomia entre oralidade e textualidade na formação das tradições sobre Jesus, questionando a concepção de que o cristianismo originário progrediu de uma tradição oral para a tradição escrita. Primeiro, porque as comunidades cristãs originárias basearam-se em textos escritos judaicos para a constituição das tradições cristãs. Com isso, a oralidade dessas comunidades contou também com referências de um ambiente textual marcante - os textos sagrados judaicos, a partir dos quais as tradições de/sobre Jesus surgiram como práticas interpretativas. Em segundo, porque a textualização da tradição de Jesus não relegou o ambiente oral do cristianismo originário, pois, mesmo diante do surgimento de evangelhos escritos, a tradição oral permaneceu forte e influente entre as primeiras gerações. Para Rodríguez, os textos escritos foram recebidos como instâncias das tradições de/sobre Jesus e não como instrumentos de substituições das tradições orais (RODRÍGUEZ, 2009, p. 169-170). Assim, reconhecer que as tradições cristãs originárias encontravam-se entre a oralidade e a textualidade não enfraquece o papel significativo do recurso da oralidade dentro do movimento cristão originário.

Ao discorrer sobre a formação dos textos dos Evangelhos, o pesquisador Marcelo Carneiro indica a importância do processo de re-oralização para explicar a interação entre oralidade e textualidade no desenvolvimento das tradições cristãs originárias, defendendo que não havia uma distinção hierárquica entre os dois meios e muito menos uma exclusão mútua. A re-oralização pode ser entendida como o processo de recontar a tradição por meio da mesma narrativa ou estrutura mnemônica, mas dando a ela o caráter próprio do contexto vital em que estava imersa (CARNEIRO, 2016, p. 58). Esse processo, que pode ser entendido a partir de um círculo hermenêutico (figura 1), rompe com a lógica da precedência da tradição oral ou dos textos escritos, colocando as tradições cristãs originárias em constantes elaborações e afastando-as da compreensão de discursos monolíticos. Assim, a noção de re-oralização ajuda a entender que a oralidade não era apenas um meio de comunicação, mas servia também como um campo de composição e manutenção das tradições cristãs originárias.

Figura 1 – Círculo Hermenêutico da Tradição Cristã Originária



Fonte: Elaborado pelo autor.

Pode-se dizer, portanto, que as tradições de/sobre Jesus foram desenvolvidas a partir de uma relação mútua, tensa e criativa entre a oralidade e a textualidade, mas a propagação dos ensinamentos de Jesus e as [re]interpretações dos textos judaicos fez-se conhecer pela forma oral. Nesse sentido, a categoria *oralidade* - defendida aqui como a utilização constitutiva do recurso oral em práticas socioculturais - configura uma importante chave de leitura para compreender o desenvolvimento das tradições cristãs originárias, as quais circularam essencialmente através do meio oral, foram articuladas em torno de memórias e suas informações apresentavam uma íntegra confiabilidade (constituindo discursos dotados de autoridade). Tal entendimento, entretanto, consolida a necessidade de se perguntar: em que medida as transmissões orais do Cristianismo Originário se organizaram em torno de práticas socioculturais e qual seria o papel dessas práticas no desenvolvimento das tradições cristãs originárias? Na próxima seção, pretende-se apresentar um quadro geral das práticas de oralidade ocorridas no período do Cristianismo Originário, com a finalidade de encontrar possíveis respostas para as questões acima.

2.2 A ORALIDADE ENTRE OS CRISTÃOS ORIGINÁRIOS: AS PRÁTICAS EM TORNO DAS TRANSMISSÕES ORAIS

Desde a segunda metade do século XX, mais especificamente por volta dos anos 1980, as pesquisas sobre Cristianismo Originário vêm se orientando através de uma perspectiva teórico-metodológica interdisciplinar, desenvolvendo abordagens a partir da introdução de critérios históricos, sociológicos, antropológicos e arqueológicos (CROSSAN, 2004, p. 18;

CROSSAN, 2006, p. 168).²⁷ A emergência do interesse pelas questões socioculturais no seio do campo de estudos do Cristianismo Originário permitiu um crescente interesse pelas relações, comportamentos, práticas e atitudes da cristandade originária, o que contribuiu para uma fecundidade de abordagens e de tratamentos (CHEVITARESE & CORNELLI, 2007; NOGUEIRA, 2015; THEISSEN 1987; 2005). Uma dessas questões socioculturais diz respeito à temática das transmissões orais empreendidas nesse movimento religioso, as quais foram entendidas por Gerd Theissen como “um problema sociológico” (THEISSEN, 1987, p. 37). Em grande medida, porque a literatura cristã originária indica que os seguidores e as seguidoras do movimento de Jesus buscaram dar continuidade ao movimento através de transmissões essencialmente orais, cujas dinâmicas se organizaram em torno de práticas.

Nesse sentido, a noção de *prática cultural* destaca-se como uma ferramenta conceitual para entender as dinâmicas de oralidade que ocorreram durante o Cristianismo Originário. A Nova História Cultural²⁸ – surgida na segunda metade do século XX – contribui para a tematização desse conceito dentro dos amplos estudos culturais, tendo como interesse mais acentuado as práticas dos grupos sociais nos estudos da disciplina histórica. No entanto, deve-se ressaltar que esse processo de inflexão cultural não é absolutamente uma novidade dentro da historiografia, sendo mais correto falar em redescoberta da questão pela história (PROST, 1998, p. 123). A partir dessas discussões da Nova História Cultural, a noção de *prática* pode ser entendida como um conjunto específico de modos, usos e/ou costumes de um determinado grupo social, podendo estar associado tanto às instâncias de produção cultural quanto às instâncias de consumo de produtos culturais (BARROS, 2011, p. 46-47). Nesse sentido, de

²⁷ Tomando como referência a clássica divisão da pesquisa do Jesus Histórico, entende-se que esta corrente de estudos do Cristianismo Originário está inserida na fase chamada de Terceira Busca (*Third Quest*). As pesquisas sobre a figura de Jesus geralmente são divididas em três principais fases: Primeira Busca (*Old Quest*), Nova Busca (*New Quest*) e Terceira Busca (*Third Quest*). A Primeira Busca refere-se aos primeiros anos da pesquisa do Jesus Histórico, os quais foram marcados principalmente pela pretensão de empreender uma distinção entre a figura histórica de Jesus e a figura do Cristo da Fé. A Nova Busca tem como uma das mais importantes distinções a intenção de trabalhar com as duas dimensões, partindo da premissa de uma ligação e/ou continuidade entre Jesus e Cristo. A Terceira Busca seguiu essa compreensão, mas buscando identificar a figura de Jesus a partir de seu ambiente sociocultural e de uma perspectiva teórico-metodológica interdisciplinar (SCHWEITZER, 2003; THEISSEN & MERZ, 2004; CORNELLI, 2006).

²⁸ A expressão *Nova História Cultural* foi utilizada pela primeira vez com a publicação de um livro da historiadora norte-americana Lynn Hunt, intitulado *A Nova História Cultural*. Em linhas gerais, essa modalidade historiográfica se ocupa da alteridade e suas abordagens partem de um encontro com outros campos de saber, sobretudo com a antropologia de Clifford Geertz. No entanto, as influências dessa modalidade historiográfica são mais amplas e podem ser destacados nomes como o de Mikhail Bakhtin, Norbert Elias, Michel Foucault e Pierre Bourdieu (BURKE, 2008). Uma das correntes mais fortes dentro desse campo de estudo é constituída das abordagens dos aspectos discursivos e simbólicos, cujos estudos têm sido influenciados por Michel de Certeau e Bourdieu (BARROS, 2011). Entre alguns historiadores dessa modalidade historiográfica podem ser citados, por exemplo, Roger Chartier (1990; 1991), Carlo Ginzburg (1991; 1987) e Peter Burke (2008). Essa tendência também ganhou ênfase em outras esferas do conhecimento, como se percebe através de um dos estudos mais recentes de Paulo Augusto de Souza Nogueira (2018). Na obra *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*, Nogueira propõe uma abordagem do cristianismo primitivo a partir da História Cultural.

acordo com as palavras do historiador Roger Chartier, “as práticas permitem reconhecer uma identidade social e exibir uma maneira própria de ser no mundo” (CHARTIER, 1991, p. 1983).

O conceito proposto por Chartier acerca de *práticas culturais* está intrinsecamente associado com outra noção muito importante dentro da corrente historiográfica da Nova História Cultural: o conceito de *representação*. De modo geral, as representações são entendidas como percepções do social, por exemplo, sistemas de valores, sistemas normativos e concepções de mundo podem ser entendidos como representações. Para Chartier (1990, p.17), há certa complementariedade entre essas duas noções, isto é, as representações são identificadas como motrizes de práticas e estas também são vistas como geradoras de representações. Pode-se perceber que essa conceituação de *práticas culturais* elaborada por Roger Chartier possui certa influência de Michel de Certeau, cuja formulação acrescenta algumas características importantes para o entendimento que se pretende traçar aqui. A abordagem certeuniana aproxima as *práticas* às operações como *maneiras de fazer*, *modalidades de ação* e *formas de agir*, as quais podem se adequar inventivamente às situações particulares e produzir estilos de ação (CERTEAU, 2014, p. 87). Essas discussões constituem ponto de partida para abordar o modo como funcionava a transmissão oral no movimento cristão originário.

Na relação entre oralidade e prática cultural empreendida durante o Cristianismo Originário, podem-se destacar duas dimensões: (i) a oralidade exercida *como* práticas específicas e (ii) a oralidade utilizada *por meio* de outras práticas. De um lado, as transmissões orais constituíram uma dinâmica própria de práticas culturais: a partir de um sistema de crenças e valores, os seguidores e as seguidoras do movimento cristão desenvolveram modos de ação itinerante para divulgar oralmente as tradições de/sobre Jesus, as quais eram transmitidas como o anúncio do evangelho [*εὐαγγελίζω*]. De outro lado, a modalidade oral esteve presente dentro das comunidades cristãs originárias, principalmente a partir de discursos proferidos nas reuniões desse movimento religioso [*ἐκκλησίαι*] e também como recurso pedagógico na preparação de membros para a vivência da fé. Embora a primeira dimensão esteja mais associada às situações de itinerância e a segunda às comunidades, essas duas dimensões não devem ser vistas como excludentes. Por fim, a partir da noção de *práticas culturais* elaborada em conjunto com a *noção de representação*, pode-se dizer que essas duas dimensões das práticas orais desempenharam um papel fundamental no desenvolvimento das próprias tradições de/sobre Jesus.

Dentro da literatura cristã originária há menções explícitas às ordens para divulgação da mensagem da “boa nova” [*κηρύσσω εὐαγγέλιον*], como, por exemplo, a passagem do Evangelho de Marcos, em que se lê: “Ide por todo o mundo, proclamai o evangelho a toda a criatura” (Mc 16, 15). Neste trecho, em especial, pode-se perceber que há narrativas que não apenas expressam ordens para anunciar o evangelho, mas mencionam também modos de ação e formas de agir para a oralidade das tradições de/sobre Jesus, apontando comportamentos como o da itinerância (Cf. 1Cor 9, 5; Mt 10, 23; At 8, 4; At 13-19)²⁹. Há também regras e/ou instruções para os procedimentos de comunicação itinerante. Por exemplo, regulamentações com relação aos proveitos (Cf. 1Cor 9, 17-18; Did 11, 6; 3Jo 1, 6), aos materiais utilizados (Cf. Mc 6, 8-9; Mt 10, 9-10) e à meta de alcance (Cf. Mc 14, 9; Mt 24, 14; 1Ts 1, 8)³⁰. A literatura cristã originária ainda permite inferir que as práticas de comunicações itinerantes durante os primeiros anos do movimento cristão foram marcadas por um tipo específico de engajamento, pois anunciar o evangelho era considerado uma necessidade dentro do sistema de crenças do movimento cristão originário.

Entende-se que as práticas orais itinerantes, em um primeiro momento, estavam principalmente relacionadas à crença cristã originária do retorno iminente de Jesus. Para esse movimento que surgiu imediatamente após a morte de Jesus, os seguidores e as seguidoras acreditavam que estavam vivendo a irrupção da segunda vinda de Jesus, o qual regressaria em breve e implantaria definitivamente o Reino. Segundo o estudioso Norbert Brox, devido a essa crença, havia conseqüentemente a pressão para a difusão universal do evangelho a fim de que esse iminente futuro chegasse. Outro dado importante para esse impulso inicial das práticas orais itinerantes seria a perseguição de uma parte da comunidade de Jerusalém e sua

²⁹ Destacam-se duas outras fontes que documentam a existência dos pregadores cristãos itinerantes: Eusébio de Cesareia (263-339) e Luciano de Samósata (125-181). Na obra *História Eclesiástica*, Eusébio de Cesareia narra uma testemunha dessa dinâmica de itinerância: “a maioria dos discípulos daquele tempo, animados pela palavra divina com o mais ardente amor pela filosofia, já tinha cumprido o comando do Salvador, e tinha distribuído seus bens para os necessitados. Então eles começam após longas jornadas a exercerem o papel de evangelistas, sendo preenchidos com o desejo de pregar Cristo àqueles que ainda não ouviram a palavra de fé, e de entregar a eles os Evangelhos divinos. E quando eles tinham apenas lançado as bases da fé em lugares estrangeiros, eles nomeavam outros como pastores, e confiavam-lhes a sustentação das pessoas que tinham sido trazidas recentemente, enquanto eles próprios partiam novamente para outros países e nações, com a graça e cooperação de Deus” (EUSÉBIO DE CESAREIA, 2000, p. 37). O pesquisador do Cristianismo Originário Gerd Theissen ressalta que a itinerância era uma dinâmica comum na antiguidade clássica, abrangendo um grande número de filósofos e pregadores cínicos. Para Theissen, a filosofia cínica apresenta muita semelhança com a ética das tradições cristãs originárias. No século II d.C., o historiador Luciano de Samósata apresentou um peregrino que inicialmente era um itinerante cristão e depois converteu-se ao cinismo, continuando a exercer a dinâmica da itinerância (THEISSEN, 1987, p. 44).

³⁰ É preciso ressaltar que havia concepções distintas com relação aos destinatários do anúncio do evangelho: enquanto um grupo considerava ser pregador dos gentios (Paulo, Barnabé), outro grupo considerava ser pregador dos judeus (Pedro, Tiago). Essas diferentes concepções acabaram assumindo também orientações práticas divergentes com relação à aplicação da lei judaica, pois o grupo liderado por Paulo defendia certa relativização dos costumes judaicos aos gentios convertidos - tais como, a observância da circuncisão (Gl 2, 7-14).

dispersão pelas regiões da Judeia e Samaria, conforme a narrativa de Atos 8, 1-7³¹ (BROX, 1986, p. 33). No entanto, os seguidores e as seguidoras morreram na esperança de Jesus retornar e, nesse processo³², houve o surgimento de uma pluralidade de projetos acerca do Reino de Deus, a ampliação das comunidades cristãs originárias, a preocupação em formular regras acerca de como essas comunidades deveriam se organizar e o surgimento de textos escritos em uma variedade de gêneros literários – cartas, apocalipses, regras eclesiásticas, livros de atos e evangelhos.³³

A abordagem sociológica desenvolvida por Gerd Theissen chega a apontar nessas práticas orais de itinerância um aspecto de radicalismo, que se nota no estilo de vida daqueles e daquelas que transmitiam as tradições de/sobre Jesus, marcado por uma renúncia das condições estáveis. Esse abandono pode ser percebido em algumas narrativas da literatura cristã originária, que evidenciam a renúncia à moradia, família e propriedade.³⁴ Segundo Theissen, essas narrativas apontam para um estilo de vida sem pátria, marcado pelo rompimento dos laços familiares e por um desprendimento das propriedades (THEISSEN, 1987, p. 41). Em contrapartida, a literatura cristã originária indica recomendações para o acolhimento desses e dessas itinerantes como forma de retribuir os ensinamentos, provendo-lhes comida, bebida, alojamento e proteção (Cf. Lc 10, 16; Mt 10, 11-14; Did 12, 1; Did 13, 1-2; 3Jo 1, 5-8, Cl 4, 10). No entanto, o texto da Didaqué³⁵ ressalta o caráter itinerante para a

³¹ “Ora, Saulo estava de acordo com a sua [Estevão] execução. Naquele dia, desencadeou-se uma grande perseguição contra a Igreja de Jerusalém. Todos, com exceção dos apóstolos, dispersaram-se pelas regiões da Judeia e da Samaria. Entretanto, alguns homens piedosos sepultaram Estevão, fazendo grandes lamentações por ele. Quanto a Saulo, devastava a Igreja: entrando pelas casas, arrancava homens e mulheres e metia-os na prisão. Entretanto, os que haviam sido dispersos iam de lugar em lugar, anunciando a palavra da Boa Nova. Foi assim que Filipe, tendo descido a uma cidade da Samaria, a eles proclamava o Cristo. As multidões atendiam unânimes ao que Filipe dizia, pois ouviam falar dos sinais que operava ou viam-nos pessoalmente. De muitos possessos os espíritos impuros saíam, dando grandes gritos, e muitos paráliticos e coxos foram curados. E foi grande a alegria naquela cidade” (Atos 8, 1-7).

³² Para Brox, a principal diferença entre o movimento cristão originário e a Igreja posterior está na concepção da expectativa iminente do fim dos tempos. Enquanto os seguidores mais imediatos acreditavam que estavam vivendo a irrupção da Segunda Vinda de Jesus, o que importava era anunciar o Reino de Deus e a conversão. Se o fim era entendido como iminente, não havia a necessidade por uma reivindicação de instituições permanentes; bem como, em um primeiro momento, não havia a necessidade de deixar textos escritos para futuras gerações. À medida que essa expectativa iminente vai se perdendo no curso do século I, a necessidade de um sistema normativo vai se impondo à vida comunitária. Não obstante, considera-se a existência de um ordenamento e disciplina nas comunidades cristãs originárias, mas estes mecanismos estavam relacionados ao desenvolvimento de dons dentro da comunidade (BROX, 1986, p. 11-13).

³³ O exegeta Klaus Berger (1998) elaborou uma sistematização dos gêneros literários utilizados no Novo Testamento, onde ele situa estes textos no universo da literatura de seu tempo. A noção de gêneros literários a partir de Klaus Berger será retomada no segundo e terceiro capítulo desta dissertação.

³⁴ Esta presente dissertação dedica-se ao estudo de uma dessas narrativas que apontam para a renúncia das condições estáveis, especificamente as perícopes de Mt 10, 5-16 e Lc 10, 1-12. No terceiro capítulo, dedicar-se-á à análise dos elementos textuais que se encontram nessas perícopes.

³⁵ Segundo Crossan e Reed (2007, p. 26), “... este pequeno texto, Didaqué (‘ensino’ ou ‘instrução’), é uma regra comunitária ou ordem eclesiástica relatando a vida do grupo e especialmente as mudanças esperadas aos novos convertidos pagãos à comunidade judaica cristã. Foi escrito na segunda metade do primeiro século, mas não se

observância do acolhimento, afirmando que os pregadores e as pregadoras não podiam ficar mais que dois dias em um mesmo lugar (Did 11, 5).

A prática das transmissões orais permite inferir, dessa forma, a itinerância como um dos traços sociais fundamentais dos cristianismos originários destacando especialmente a sua contribuição para a dinamicidade desse movimento desencadeado após a morte de Jesus. Assim, através de um significativo deslocamento geográfico, tais itinerantes transmitiam a tradição sobre Jesus, faziam com que o movimento avançasse nos ambientes urbanos do século I d.C. e até proporcionasse um cruzamento de fronteiras culturais e sociais (NOGUEIRA, 1999, p. 35). Nesse sentido, as práticas orais de itinerância constituíram importantes atividades propagandísticas, as quais ajudaram a levar o movimento cristão a se difundir rapidamente pelo Mediterrâneo Antigo.³⁶ Assim, na primeira metade do século I podem-se perceber formações do movimento cristão em Antioquia, capital da província romana na Síria. Até o final do século I, as comunidades cristãs originárias estenderam-se de maneira surpreendente pela Ásia Menor, Chipre, Egito, Grécia, Macedônia e Roma (BROX, 1986, p. 21-22).

Paulo A. S. Nogueira (2015) destaca a rapidez e eficiência com que o movimento cristão se inseriu no Mediterrâneo Antigo, o que mostra que essa nova comunidade de crentes se articulava em torno de um sistema de linguagem e comunicação, efetuado por meio de uma intensa movimentação geográfica. Segundo ele, estas comunicações orais não foram uma ação isolada do apóstolo Paulo de Tarso, mas um modo de ação consolidado desses grupos de cristãos originários (NOGUEIRA, 2015, p. 38-39). Ao refletir sobre as relações entre o cristianismo originário e a cultura urbana, Nogueira enfatiza que a relativa expansão do anúncio do Reino de Deus ao mundo urbano já estava presente no próprio movimento de Jesus. Em suas palavras, “ao movimento de Jesus importava anunciar penitência e o Reino de Deus ao maior número de cidades. Daí a pressa, daí a itinerância” (NOGUEIRA 1999, p. 35).

Ao lado das dinâmicas itinerantes, as formações comunitárias espalhadas pelo Mediterrâneo compreendiam algumas das principais estruturas do período do Cristianismo Originário. Entende-se por comunidades cristãs pequenos agrupamentos de seguidores e seguidoras do Cristo, os quais não possuíam fortes instituições normativas e reuniam-se

tem certeza da data exata. Foi descoberto em 1873 no interior de um códice do século onze num mosteiro grego em Constantinopla”.

³⁶ Uma das maiores referências para o período de expansão do Cristianismo Originário é o livro de *Atos dos Apóstolos*, o qual pode ser basicamente dividido em duas partes: a primeira metade diz respeito à organização da comunidade em Jerusalém e das conversões surgidas a partir das ações dos apóstolos; já a segunda metade, apresenta a expansão do movimento cristão pelo Mediterrâneo através dos esforços do apóstolo Paulo de Tarso.

principalmente para ouvir os ensinamentos acerca do Evangelho e para celebrar a refeição comum. Dentro dessas comunidades cristãs originárias, o recurso da oralidade também foi fundamental no desenvolvimento das práticas comunitárias. Segundo Helmut Koester, a organização das comunidades cristãs originárias assentou-se na continuação dos ensinamentos judaicos e também em ensinamentos sobre as tradições de/sobre Jesus – sejam orais ou escritas. Nesse sentido, o uso do recurso oral perpassava por questões funcionais no interior das *εκκλησίαι* (igrejas), servindo de instruções para a vivência cotidiana da fé e também para a dinâmica dos rituais celebrados nas reuniões do movimento cristão originário. Nas palavras de Koester “em qualquer caso, o uso de tais materiais de e sobre Jesus estava limitado à sua função na vida das igrejas e essa função era oral, a saber, celebração e instrução” (KOESTER, 1997, p. 295)³⁷.

O historiador Gilvan V. da Silva afirma que as práticas rituais do Cristianismo Originário estavam baseadas em dois atos que se complementavam: o rito destinado à Palavra, onde eram evocados os ditos e feitos de Jesus; e o rito da refeição comum, onde era partilhado o pão e o vinho. Em grande medida, a própria literatura cristã originária era direcionada para a leitura pública nas assembleias.³⁸ Nesse sentido, Silva destaca a função pedagógica da pregação oral dentro das reuniões do movimento cristão originário como um ato rotineiro destinado à explicação, instrução e interpretação das tradições cristãs (SILVA, 2017, p. 219). Se a oralidade durante a experiência da comunicação itinerante foi marcada de certa forma por uma transitoriedade, dentro das comunidades cristãs originárias o anúncio do evangelho foi assumindo progressivamente a configuração de uma pregação rotineira através de lideranças comunitárias. Em outras palavras, nas comunidades cristãs a oralidade desempenhou, sobretudo, uma função de ensinamento regular e ordinário.

Apesar dessas características que marcavam o uso da oralidade nessas duas importantes estruturas do Cristianismo Originário, deve-se ressaltar a forte interação que havia entre as comunidades cristãs e as pregações itinerantes. Em grande medida, as práticas orais itinerantes contribuíram não apenas para a formação dessas comunidades ao longo do Mediterrâneo, como também para a orientação da vivência da fé nessas comunidades. O apóstolo Paulo é um exemplo deste perfil de liderança que interagiu com as comunidades cristãs originárias, onde os enviados e as enviadas contavam com o acolhimento nessas comunidades. No entanto, pode-se perceber que havia certo cuidado dentro das comunidades

³⁷ “In either case, the use of such materials from and about Jesus was bound to their function in the life of the churches, and this function was oral, namely, celebration and instruction” (tradução própria).

³⁸ Consultar a nota número 24 desta dissertação.

para evitar o que foi denominado de falsos anunciadores (Cf. 2Cor 11, 13-15; 2 Pd 2, 1-3; Gl 1, 6-9; Jd 3-6). Essa concepção de que havia pessoas autorizadas a lembrar e falar sobre Jesus demonstra que as práticas orais de itinerância eram perpassadas por uma pluralidade de ensinamentos e cabia às comunidades cristãs conferir esses ensinamentos que chegavam em suas localidades.

No texto da Didaqué, pode-se ler: "Se alguém vier até vocês ensinando tudo o que foi dito antes, deve ser acolhido. Mas se aquele que ensina foi perverso e expuser outra doutrina para destruir não deem atenção" (Did 11, 1-2). Essas narrativas sugerem que deve ter havido um procedimento para avaliar a autenticidade da mensagem dos pregadores e das pregadoras itinerantes. A partir do texto da Didaqué, podem-se perceber alguns critérios para identificar a autenticidade do que era proclamado: o primeiro critério é a fidelidade ao Evangelho, devendo comportar-se adequadamente conforme aquele que o enviou; o segundo critério é trabalhar de graça, ou seja todo aquele que se estabelecer em uma comunidade a fim de ser sustentado por ela, é considerado um falso anunciador (Did 11, 6). Dessa forma, o anunciador *autorizado* era reconhecido principalmente pelo seu comportamento, ou seja, pela sua coerência com a mensagem entregue à comunidade (Did 11, 8-10). As autoridades apostólicas e as lideranças das comunidades exerceram também um papel no envio [*αποστέλλω*] e na identificação desses pregadores e pregadoras itinerantes (I Ts 3,2; 3Jo 4).

O Cristianismo Originário pode ser definido como o período em que se deu o processo de constituição das tradições cristãs e do conjunto de práticas relacionadas às religiosidades cristãs. Assim, ao mesmo tempo em que as tradições de/sobre Jesus estavam em formação, as primeiras gerações de seguidores e seguidoras desse movimento religioso empreendiam práticas a partir dessas tradições. Entre essas duas dinâmicas, pode-se estabelecer a seguinte relação: se essas tradições que estavam em formação eram capazes de produzir certas práticas nos cristãos originários - como aquelas referentes à pregação do evangelho, as práticas de oralidade também tiveram um papel fundamental no desenvolvimento dessas tradições cristãs originárias. Em grande medida, as práticas que perpassavam pela oralidade podem ser entendidas como instrumentos que contribuíram decisivamente para a formação e manutenção das tradições cristãs.

A dinâmica que gerou as tradições cristãs originárias pode ser entendida como processo inspirado pelos textos judaicos e formado a partir das memórias significativas sobre Jesus, as quais foram mobilizadas essencialmente por comunicações orais e transmitidas por testemunhas diretas dos seguidores e seguidoras de Jesus. No prólogo do Evangelho de Lucas,

há uma menção sobre essas testemunhas oculares que transmitiram as tradições de/sobre Jesus (Lc 1, 2).³⁹ Essas testemunhas oculares no início da transmissão das memórias sobre Jesus não implicavam necessariamente em autoridades apostólicas ou líderes reconhecíveis, abrangendo qualquer seguidor e seguidora do movimento de Jesus. A partir dessas transmissões orais, pode-se perceber que o recurso da oralidade contribuiu para que a memória sobre Jesus fosse lembrada, significada e transformada em narrativas. Ao mesmo tempo, a oralidade contribuiu para que essas narrativas fossem explicadas, interpretadas e *re-significadas* diante de vários ambientes. Sendo assim, as práticas de oralidade não devem ser entendidas apenas como um meio de comunicação, mas também como instrumentos fundamentais de composição, pois as práticas de oralidade tiveram um papel fundamental na formação e manutenção das tradições cristãs originárias.

A continuidade desse processo de transmissão oral dependia em grande medida de uma identificação com essas tradições de/sobre Jesus (THEISSEN, 1987, p. 38). Em outras palavras, para que os enunciados conseguissem produzir a continuidade dessas práticas orais era preciso despertar um tipo de disposição para anunciar o evangelho. O verbo grego para ouvir [*ἀκούω*] - muitas vezes utilizado para referir a esse processo - pode designar algumas variantes como "ter a capacidade de ouvir" ou ainda "acreditar em algo e responder a isto com base no fato de se ter ouvido" (LOUW & NIDA, 2013).⁴⁰ Dessa forma, pode-se dizer que a partir do acolhimento do evangelho (ouvir), os seguidores e as seguidoras do movimento cristão originário sentiam-se impulsionados (enviados) para a prática oral das transmissões do evangelho (anunciar). Essas características presentes nas práticas de oralidade do Cristianismo Originário permitem inferir um tipo de disciplinaridade própria a esse movimento religioso que perpassava pelas atividades referentes a enviar [*ἀποστέλλω*], anunciar [*κηρύσσω*] e ouvir [*ἀκούω*].

Neste primeiro capítulo, buscou-se entender o funcionamento da oralidade durante o Cristianismo Originário – período em que se deu o desenvolvimento das experiências fundantes do Cristianismo, bem como, buscou-se identificar as principais práticas que

³⁹ Nesta passagem de Lucas, tem-se a única incidência do termo *αὐτόπτης* (testemunhas oculares) no Novo Testamento.

⁴⁰ Como, por exemplo, a passagem de 1Ts 2, 13: “*Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ’ ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν*” (grifo adicionado). A Bíblia de Jerusalém optou por apresentar uma tradução em que consta o termo “acolhido” para se referir a esse processo: “Por esta razão é que sem cessar agradecemos a Deus por terdes acolhido sua Palavra, que vos pregamos não como palavra humana, mas como na verdade é, a Palavra de Deus que produz efeito em vós, os fiéis”.

ocorreram em torno das transmissões orais do evangelho. Nesse sentido, as categorias de *cultura oral* e *prática cultural* emergiram como ferramentas conceituais importantes para essa abordagem: de um lado, a noção de *cultura oral* ajudou a problematizar o período histórico em que as transmissões orais do evangelho ocorreram; de outro lado, a noção de prática cultural permitiu entender o modo como a oralidade do Cristianismo Originário estava organizado em torno de práticas.

Primeiramente, discutiu-se que a antiguidade era um ambiente residualmente oral, o que significa afirmar: era um ambiente predominantemente oral; as informações circuladas pelas comunicações orais possuíam uma íntegra confiabilidade e não dependiam de outros mecanismos; as práticas da oralidade se sustentavam diante do conhecimento da escrita; os processos mnemônicos devem ter tido um papel significativo na organização do conhecimento. Deste modo, pode-se afirmar que tanto as práticas de oralidade, quanto os processos mnemônicos possibilitaram o entendimento de que os ensinamentos de/sobre Jesus expressaram-se socialmente na itinerância e circularam oralmente. Essa oralidade baseava-se nas memórias das primeiras gerações e na autoridade das tradições antigas do judaísmo antigo, mobilizada a partir de textos da Bíblia Hebraica. Nesse sentido, as tradições de/sobre Jesus desenvolveram-se a partir de uma relação mútua, tensa e criativa entre a oralidade e a textualidade, mas a propagação dos ensinamentos de Jesus se deu essencialmente pela forma oral.

A noção de *oralidade* – entendida aqui como a utilização constitutiva do recurso oral em práticas socioculturais – possibilitou apontar que as dinâmicas de oralidade foram fundamentais para o Cristianismo Originário, pois desempenhou um papel constitutivo para as tradições cristãs, cujas dinâmicas orais foram organizadas em torno de práticas engajadas e disciplinadas. Assim, partindo de um entendimento de *práticas culturais* como modos de ação relacionados às percepções sociais de um determinado grupo, foram destacados dois tipos de práticas de oralidade durante o Cristianismo Originário: o anúncio do evangelho itinerante, onde os pregadores e as pregadoras transmitiam as tradições de/sobre Jesus a partir de um intenso deslocamento geográfico; e o anúncio do evangelho comunitário, o qual desempenhava uma função de ensinamento regular e ordinário no interior das comunidades. Assim, as práticas de oralidade desempenharam um papel na formação e manutenção das tradições cristãs, pois contribuíram para que a memória sobre Jesus fosse lembrada e transformada em narrativas, bem como, contribuíram para que essas narrativas fossem explicadas e interpretadas.

Diante das discussões empreendidas neste primeiro capítulo, pôde-se perceber que o termo *evangelho* [εὐαγγέλιον] foi utilizado reiteradas vezes, principalmente devido à sua

centralidade dentro das práticas orais abordadas nesta parte do trabalho: a literatura cristã originária indica que Jesus anunciou um evangelho (Mt 4, 23), ordenou que fosse anunciado o evangelho (Mc 16, 15) e os seguidores e as seguidoras seguiram essa ordem, anunciando também o evangelho (Gl 2,2). Durante esse processo, houve ainda o surgimento de um gênero textual que foi nomeado como *Evangelho*. Nesse sentido, considera-se importante debruçar sobre os desdobramentos dessa noção.

No segundo capítulo, pretende-se discutir a noção de evangelho e relacioná-la com as composições escritas, destacando especificamente o Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas. Para isso, em um primeiro momento, apresentar-se-á uma reflexão acerca da natureza do termo evangelho e as suas implicações como oralidade e como gênero literário. Conforme discutido neste primeiro capítulo, o termo *εὐαγγέλιον* estava relacionado à linguagem missionária dos cristãos originários, apontando para uma mensagem a ser transmitida oralmente. Ao mesmo tempo, *εὐαγγέλιον* foi se consolidando também como forma discursiva estruturada a partir de uma narrativa escrita. Na sequência, abordar-se-á no segundo capítulo os aspectos característicos tanto da narrativa mateana quanto da narrativa lucana, tais como uma breve análise de cada contexto sócio histórico, das respectivas comunidades que subjazem ao texto e das características teológicas principais de cada evangelho. Elementos que permitem situar essas narrativas evangélicas como partes e produtos das experiências plurais dos cristãos originários.

3 O EVANGELHO E OS EVANGELHOS: AS NARRATIVAS MATEANA E LUCANA COMO EXPERIÊNCIAS PLURAIS DE COMUNICAÇÕES

os Evangelhos são os resultados e registros do que se tornou comunicação significativa... (HORSLEY, 2004, p. 71).⁴¹

O Cristianismo Originário pode ser caracterizado como movimento religioso surgido a partir da comunicação do ensino de/sobre Jesus, cuja mensagem alcançou vários ambientes pelo vasto Império Romano e foi acolhida por pessoas de diferentes culturas e estamentos sociais⁴². Trata-se, nesse sentido, de um movimento religioso que se articulava em torno de um sistema de comunicação, onde uma das principais dinâmicas era tornar a figura de Jesus comunicável para diferentes contextos e situações. Diante desse processo comunicativo, houve a conformação dos eventos relacionados à figura de Jesus em linguagens, categorias, expressões e formas, as quais estavam intrinsecamente relacionadas à situação de comunicação em que foram formuladas⁴³. Essa conformação linguística ocorreu a partir de uma variedade de formas de expressão: por exemplo, profecias, exortações e ditos de sabedoria.

A literatura cristã originária surgiu dentro desse contexto histórico de comunicação e encontra-se conseqüentemente diversificada em uma ampla gama de formas literárias (cartas, apologias, martirólogos, apocalipses, regras eclesiais, livros de atos e evangelhos), onde os recursos linguísticos próprios de cada estilo literário foram utilizados para transmitir as

⁴¹ Trecho completo: “Como os Evangelhos são os resultados e registros do que se tornou comunicação significativa de Jesus com seus seguidores, eles são também fontes para uma compreensão relacional-contextual da missão de Jesus” (HORSLEY, 2004, p. 71).

⁴² As afirmações que vinham predominando acentuavam que o movimento religioso do Cristianismo Originário era formado por pessoas oriundas das camadas mais humildes da sociedade antiga. No entanto, deve-se ressaltar que o Cristianismo Originário era formado por pessoas de diferentes níveis sociais. A teóloga Frances Young destaca que esse movimento religioso também contava [certamente em menor número] com indivíduos que tinham certo prestígio social, um poder aquisitivo considerável e uma significativa instrução - como era o caso da maioria dos proprietários das residências que abrigavam as reuniões religiosas dos cristãos originários (YOUNG, 2008, p. 9).

⁴³ Entende-se por "situação de comunicação" toda a conjuntura que envolve o processo comunicativo, ou seja, os interlocutores implicados (emissor e receptor), o contexto imediato e a mensagem transmitida (GLOSSÁRIO CEALE, 2014, s/p). O linguista Roman Jakobson, ao discutir a relação da função poética na linguística, apresentou um esquema de comunicação baseado em seis fatores, que estão destacados a seguir: em uma comunicação, compete ao *remetente* enviar uma *mensagem* ao *destinatário*, a qual é transmitida através de um *código* comum aos interlocutores e a partir de um *contato* (canal) que os possibilite entrar em comunicação, sendo que essa mensagem comunicada requer um *contexto* a que se refere (JAKOBSON, 1974, p. 123). Deve-se ressaltar que o processo comunicativo pode se dar também a partir de gestos, mas, diante do objetivo do presente estudo, a atenção está voltada para o aspecto oral e o aspecto escrito.

tradições de/sobre Jesus. Essa literatura – em especial, o conjunto de textos do Novo Testamento – constitui uma relevante evidência do sistema de comunicação do Cristianismo Originário, principalmente quando se atenta para a pluralidade de formas literárias. Nesse sentido, os textos produzidos no âmbito do Cristianismo Originário devem ser considerados como partes e produtos das experiências plurais de comunicação da figura de Jesus. O questionamento por esse projeto comunicativo perpassa, assim, pela problemática de como a literatura cristã originária funcionava como comunicação.

Uma vez que o tema central dessa dissertação é a representação das práticas orais de comunicação dentro do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas (especificamente os trechos de Mt 10, 5-16 e Lc 10, 1-12), considera-se importante questionar de que forma as narrativas mateana e lucana funcionavam como comunicação. No capítulo anterior, buscou-se caracterizar as práticas de oralidade que ocorreram durante o Cristianismo Originário, apontando que as transmissões orais do anúncio do Evangelho constituíram práticas culturais. Neste segundo capítulo, pretende-se apresentar uma discussão sobre a noção de *evangelho* dentro do contexto de comunicação do Cristianismo Originário, principalmente a partir dos textos escritos do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas. Entender os desdobramentos dessa forma de comunicação e a relação desses textos com a situação de comunicação do movimento cristão originário são pontos centrais para a compreensão que se pretende apresentar nessa dissertação.

Para isso, este segundo capítulo encontra-se estruturado em duas partes: a primeira dedicada ao conceito de *evangelho* e a segunda voltada para a discussão das características literárias das narrativas mateana e lucana. Sendo assim, na primeira parte, buscar-se-á tematizar a natureza do termo *evangelho*, considerando suas implicações como oralidade e textualidade. Através de algumas posições de estudiosos influenciados pela Crítica das Formas (*Formgeschichte*), destacar-se-á a constituição da noção de *evangelho* como um gênero literário relacionado a um período histórico (BERGER, 1998; KOESTER, 2005; VIELHAUER, 1991). Na segunda parte deste capítulo, abordar-se-á os traços narrativos do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas, apresentando uma breve discussão sobre a situação de comunicação, as comunidades subjacentes às narrativas, os posicionamentos teológicos e uma estruturação dos textos. Cada evangelho possui características literárias relativamente específicas, o que permite apontá-los como partes e produtos das experiências plurais de comunicação.

3.1 O TERMO *EYAIITEAION* E SEUS DESDOBRAMENTOS: UMA REFLEXÃO SOBRE A FORMA ORAL E O GÊNERO LITERÁRIO

No começo do século XX, as discussões em torno das formas de linguagem alcançaram efetivamente os estudos bíblicos. Segundo o pesquisador do Novo Testamento Helmut Koester, um passo importante para esse progresso foi dado ao longo do século XIX, quando as formas de linguagem passaram a ser tematizadas como uma realidade social. Em outras palavras, a estrutura linguística (vocabulário e sintaxe) e também os gêneros discursivos foram entendidos como fenômenos pertencentes a uma determinada sociedade, reconhecendo que essas formas se configuram a partir de convenções e padrões institucionalizados de uma coletividade (KOESTER, 2005, p. 64). Esse ambiente de discussões foi decisivo para o desenvolvimento de um campo metodológico dos estudos neotestamentários: a identificação e análise dos gêneros literários do Novo Testamento. Trata-se da escola de interpretação amplamente denominada como *Crítica das Formas* (*Formgeschichte*)⁴⁴.

Em linhas gerais, a análise empreendida pela Crítica das Formas busca classificar os textos do Novo Testamento a partir de estruturas linguísticas análogas (gêneros literários), visando determinar suas características e apreender seu ambiente social. De acordo com o exegeta Klaus Berger, o estudo das formas consiste na combinação da crítica dos gêneros literários com a investigação de sua história. Assim, uma das partes fundamentais dessa escola de interpretação está na identificação dos gêneros que ocorrem no Novo Testamento. Por gêneros literários, entende-se um conjunto de textos que apresentam características semelhantes de estilo, sintaxe e estrutura. Esses gêneros não possuem apenas características literárias, mas cumprem funções em determinada realidade e, por isso, podem ser encaixados historicamente em uma situação típica. Dessa forma, outra parte fundamental da Crítica das

⁴⁴ O termo *Formgeschichte* – na tradução para o português encontra-se variações como *História das Formas*, *Crítica Formal*, *Análise das Formas* e, a mais conhecida, *Crítica das Formas* - foi utilizado pela primeira vez por Martin Dibelius em 1919, com a publicação do livro *Die Formgeschichte des Evangeliums* (a edição em inglês ficou *The Form Criticism of the Gospel*). Alguns estudiosos afirmam que o método empregado pela Crítica das Formas já havia sido utilizado por Herman Gunkel, em 1901, dentro dos estudos do Antigo Testamento - especificamente na análise do livro de Gênesis. Não obstante, o termo *Formgeschichte* e a utilização do método nos estudos do Novo Testamento surgiram com uma série de estudos publicada entre 1919 e 1921, tendo como principais autores nomes como de Martin Dibelius, Karl Ludwig Schmidt e Rudolf Bultmann. Primeiramente, os estudos estavam direcionados para a análise de alguns evangelhos e com o passar do tempo foram surgindo trabalhos que empregavam a análise aos demais textos do Novo Testamento. Para uma breve apresentação dessa escola de interpretação da Crítica das Formas, consultar o texto *Form Criticism* de David Aune (2010).

Formas está na compreensão das funções que os gêneros literários possuem na história (BERGER, 1998, p. 13-14).

Diante desse objetivo de classificação e análise das formas literárias surgiram vários trabalhos ao longo do século XX que visavam apresentar uma sistematização dos gêneros literários que ocorrem nos textos neotestamentários. Desses trabalhos, há dois pesquisadores alemães que se firmaram e que, apesar de terem concentrado a análise apenas nos Evangelhos Sinóticos⁴⁵, ainda exercem considerável influência na exegese da Crítica das Formas: os pioneiros Martin Dibelius e Rudolf Bultmann. Em seu manual metodológico de exegese neotestamentária, Uwe Wegner ressalta que não há unanimidade na classificação dos gêneros do Novo Testamento e destaca que essas diferenças podem ser encontradas principalmente entre a abordagem de Dibelius e Bultmann. A principal distinção entre as classificações está nos princípios adotados para a análise dos gêneros literários do Novo Testamento (WEGNER, 1998, p. 169).

Sendo assim, enquanto a classificação das formas literárias proposta por Martin Dibelius orientou-se na situação das comunidades cristãs originárias, a análise de Rudolf Bultmann foi baseada no aspecto formal dos textos. Ou seja, Dibelius procurou primeiramente identificar as principais atividades e/ou necessidades que existiam nas situações comunitárias para, em seguida, apresentar uma classificação dos gêneros literários. Por exemplo, a atividade de pregação dos cristãos originários levou a criação do gênero dos *paradigmas*⁴⁶. Já

⁴⁵ De forma geral, o termo *evangelhos sinóticos* é o nome dado aos três primeiros evangelhos - Marcos, Mateus e Lucas. Foi o pesquisador alemão Johan Jacob Griesbach, no final do século XVIII, o primeiro a denominar esses evangelhos de *sinóticos*. O termo vem do grego *συνοπσις* que significa "ver em conjunto", o que pressupõe que os Evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas podem ser vistos conjuntamente, ou melhor, paralelamente. Sendo assim, a designação de *evangelhos sinóticos* parte da compreensão de que os textos desses evangelhos apresentam materiais paralelos: estrutura, conteúdo e sequência (CARSON, MOO & MORRI, 1997, p. 19-20). A proximidade dos textos tem permitido traçar a existência de relações literárias, sendo a mais proeminente delas a Hipótese/Teoria das Duas Fontes. Após ser discutida a proximidade desses Evangelhos, começou a ser questionado o modo como esses textos se relacionam. Assim, ao longo do século XIX, desenvolveu-se a Teoria das Duas Fontes, ou seja, as hipóteses da *prioridade marcana* e da *Fonte dos Ditos* ou *Fonte Q*. Primeiramente, os estudos de Christian Wilke e Christian Weissen - ambos publicados em 1838 - demonstraram que o texto marciano deve ter sido o evangelho mais antigo e utilizado como fonte para a escrita dos Evangelhos de Mateus e Lucas. Um pouco mais tarde, o pesquisador Heinrich Holtzmann aprofundou e aprimorou essa proposta, demonstrando que os textos mateano e lucano devem ter usado uma segunda fonte comum, chamada de *Fonte dos Ditos* - geralmente designada pela sigla *Q*, da palavra alemã *Quelle* que significa *fonte* (KOESTER, 2005, p. 49). A hipótese da Fonte dos Ditos seria uma coleção das sentenças de Jesus e que provavelmente teria sido usada como fonte para a escrita de alguns evangelhos. No entanto, a Fonte dos Ditos, enquanto livro físico, não foi encontrada. A partir de uma comparação entre os evangelhos sinóticos, os especialistas encontraram a Fonte Q apenas em forma de materiais comuns e dispersos pelo Evangelho de Mateus, Evangelho de Lucas e o Evangelho de Tomé. No século XX, a Fonte Q foi reconhecida como documento independente (MACK, 1994).

⁴⁶ Martin Dibelius chama essa forma de *paradigma*, enquanto Rudolf Bultmann denomina de *apotegma* (KOESTER, 2005, p. 67). Em Klaus Berger, o termo mais frequente é *créia*, mas ele não inviabiliza o uso da palavra *apotegma*. De acordo com Berger (1998, p. 78), trata-se de "uma fala ou ação ocasionada na vida de uma pessoa importante pela situação". Dessa situação pode resultar tanto um dito breve, quanto uma ação acompanhada de palavras. Ou seja, essa forma consiste em uma pequena estrutura narrativa, onde uma figura

com relação à análise das formas de Rudolf Bultmann, sua classificação partiu de um estudo da estrutura formal dos textos para, logo após, identificar as situações que deram origem aos gêneros. Entre essas principais situações das comunidades cristãs originárias apontadas por Bultmann, podem ser destacadas as atividades de pregação missionária e comunitária, bem como a instrução e a disciplina das comunidades. Houve outras propostas de sistematização dos gêneros literários do Novo Testamento, mas esses estudos não apresentaram mudanças significativas com relação às propostas de Dibelius e Bultmann (VIELHAUER, 1991, p. 291-295).

Uma das mais importantes análises dos gêneros literários surgida nas últimas décadas é a abordagem de Klaus Berger (1998), com a obra *As Formas Literárias do Novo Testamento* – publicada pela primeira vez em 1984. Dos estudos produzidos recentemente, essa obra representa um dos mais significativos avanços na sistematização dos gêneros neotestamentários: a partir de discussões com Dibelius e Bultmann, apresenta algumas novas classificações; tendo como principal objetivo situar os textos neotestamentários dentro do quadro literário do seu período histórico, apresenta mais um critério para a classificação, o qual está baseado na retórica da antiguidade (simbulêutico, epidíctico e dicânico)⁴⁷; por fim, seu escopo de análise abrange todos os textos do Novo Testamento e não apenas os evangelhos sinóticos (BERGER, 1998, p. 15-16). Uma importante contribuição de Klaus Berger está em uma perspectiva mais flexível acerca da relação entre gênero e situação comunitária, onde “vários gêneros podem reagir à mesma situação, e um só gênero pode ser uma reação a várias situações” (BERGER, 1998, p. 25).

Esses estudos baseados na escola de interpretação da *Crítica das Formas* demonstram, sobretudo, a enorme variedade de gêneros literários que foram empregados no Novo Testamento, os quais podem ser exemplificados a partir de uma distinção geral entre gêneros maiores e gêneros menores. No primeiro grupo, estão os gêneros dos *Evangelhos*, *Cartas*, *Atos*, *Apocalipses*. Dentro desses gêneros literários, há uma multiplicidade de gêneros

importante age e/ou fala de maneira breve e memorável. Por exemplo, a perícopa de Mc 12, 13-17 em que tem o seguinte clímax: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”.

⁴⁷ Um critério importante para a análise dos gêneros literários de Klaus Berger está na teoria e prática da retórica antiga. Nesse sentido, os gêneros do Novo Testamento podem ser classificados de acordo com o modelo retórico da antiguidade: o conselho emitido em uma assembleia do povo (simbulêutico), o discurso proferido em uma assembleia festiva (epidíctico) e as sentenças envolvidas em um processo judicial (dicânico). A categoria *simbulêutico* vem do grego *συμβουλευόμεαι* (aconselhar) e diz respeito aos textos que tem a intenção de levar o leitor a uma ação ou adverti-lo. Já a categoria *epidíctico*, vem do verbo grego *επιδείκνυμι* (mostrar, demonstrar) e está relacionada aos textos que pretendem impressionar o destinatário, seja para causar admiração ou repulsa. Por fim, a categoria *dicânico* que vem do grego *δικανικός* (judicial) e se refere aos textos que objetivam esclarecer e levar o leitor a tomar partido (BERGER, 1998, p. 19-21). No entanto, o próprio Berger reconhece que essas categorias não conseguem abranger todas as formas que ocorrem no Novo Testamento, como, por exemplo, as parábolas. (BERGER, 1998, p. 27).

menores: por exemplo, *parábolas, sentenças, créias, discursos*⁴⁸, *exortações*, dentre outros. No entanto, deve-se ressaltar que o emprego desses modelos pelos cristãos originários não consistia em uma simples aplicação de estruturas pré-estabelecidas. Primeiro, porque os gêneros literários devem ser entendidos como formas fluidas, as quais podem ser combinadas; em segundo, porque um modelo literário pode sofrer influências do contexto, apresentando modificações para responder determinadas finalidades surgidas dentro do ambiente de comunicação (ABREU, 2012, p. 66).

A preocupação com essa situação em que os textos foram elaborados é central para a análise da Crítica das Formas, onde a expressão *Sitz im Leben* é utilizada para se referir às circunstâncias de formação dos textos da literatura cristã originária (KOESTER, 2005, p. 65). *Sitz im Leben* vem do alemão e significa literalmente lugar [*sitz*] na vida [*im leben*], cuja expressão pode ser traduzida também como *situação vital* ou *lugar vivencial*. O estudo do *Sitz im Leben* dentro da Crítica das Formas tem o objetivo de analisar a situação histórico-social em que as tradições de/sobre Jesus foram transmitidas e configuradas a partir de formas literárias. Segundo o pesquisador do Novo Testamento Eduardo Arens, o estudo da *situação vital* tem se concentrado nas situações das comunidades cristãs originárias e suas implicações religiosas, o que tem reduzido a expressão *Sitz im Leben* à pura dimensão religiosa⁴⁹, isto é, separada de um contexto histórico-social mais amplo. No entanto, a noção de *situação vital* não deve se restringir apenas ao lugar na vida religiosa, mas deve abranger também as outras esferas sociais em que as comunidades estavam imersas (ARENS, 1997, p. 19).

Diante dessa breve exposição, podem-se elencar algumas das principais características da escola de interpretação da Crítica das Formas: (i) a classificação e análise de gêneros literários que ocorrem no Novo Testamento, os quais emergiram durante a transmissão das tradições cristãs originárias; (ii) a concepção de que os textos estão estruturados em pequenas unidades, as quais são, de certa forma, autônomas e coerentes – chamadas de perícopes⁵⁰; (iii) o estudo do *Sitz im Leben* dos textos neotestamentários, atentando principalmente para as

⁴⁸ No terceiro capítulo, algumas dessas formas menores serão retomadas, principalmente a forma do *discurso* que se encontra na perícopes referente ao trecho de Mt 10, 9-10 e Lc 9, 3.

⁴⁹ O pesquisador do Cristianismo Originário Gerd Theissen atribuiu à teologia dialética um papel decisivo nessa redução da *situação vital* à pura dimensão religiosa. A teologia dialética – surgida principalmente a partir da obra *Epístola aos Romanos* (1919-1922) de Karl Barth (GIBELLINI, 2002) – conduziu os estudos neotestamentários ao questionamento pelo conteúdo teológico que está expresso nos textos. Assim, nas palavras de Theissen, “foi espiritualizada a pergunta pelo ‘*Sitz im Leben*’ social: não se tratava mais do lugar vivencial (*Sitz im Leben*) propriamente dito, mas do lugar vivencial religioso. Procurava-se menos pelo interesse social do que pelo interesse religioso” (THEISSEN, 1987, p. 11).

⁵⁰ De acordo com o Glossário elaborado por Koester, a perícopes constitui “um termo técnico para designar o segmento de um texto bíblico “cortado” para leitura litúrgica no ofício religioso. As perícopes são quase sempre unidades pequenas, autônomas, compreendendo não mais do que uma pequena porção do capítulo de um livro bíblico” (KOESTER, 2005, p. 373).

comunidades subjacentes aos textos. Ao possibilitar identificar a experiência cristã originária representada pelo gênero, a Crítica das Formas destaca-se como uma importante ferramenta para o estudo do projeto comunicativo do Cristianismo Originário. Uma de suas contribuições está em fornecer uma adequada leitura do texto de acordo com sua forma literária. Outra contribuição consiste na compreensão das funções dos textos na história e dos objetivos com os quais esses foram redigidos.

A análise da Crítica das Formas contribui, principalmente, para a compreensão do sistema de comunicação do Cristianismo Originário, o qual se configurou a partir de uma pluralidade de formas literárias. De modo especial, o estudo da funcionalidade de um determinado gênero do Novo Testamento a partir de seu ambiente linguístico e histórico-social implica na compreensão do processo comunicativo desse movimento religioso. Nesse sentido, são considerados importantes para essa compreensão: o problema da relação desses gêneros com as atividades e necessidades que existiam nas situações comunitárias, os questionamentos pela intencionalidade do gênero em relação aos seus destinatários, a questão dos objetivos linguísticos de um determinado gênero literário. Dentre os variados gêneros que ocorrem nos textos neotestamentários, destaca-se particularmente aqui o gênero dos Evangelhos.

A questão da natureza literária dos evangelhos foi tematizada de forma mais acentuada a partir do século XIX, sendo assim uma preocupação anterior ao surgimento da Crítica das Formas (BURRIDGE, 1992, p. 3). Na verdade, essa discussão em torno do gênero *Evangelho* já vinha alcançando vários estudiosos desde o surgimento da questão do Jesus Histórico, quando diversas obras intituladas *Vida de Jesus*⁵¹ tinham como intenção apresentar uma biografia baseada nos evangelhos canônicos. A Crítica das Formas, ao dispor um quadro mais completo dos gêneros literários do Novo Testamento, trouxe a possibilidade de interpretar os evangelhos como um conjunto de várias formas literárias e estabeleceu também novos critérios para a reflexão do gênero evangelho dentro do universo literário do seu período histórico. Com isso, tem fomentado vários estudos que visam apresentar uma caracterização do gênero a partir de sua forma literária como um todo; do mesmo modo, apresentar uma

⁵¹ Uma breve apresentação dessas obras intituladas *Vida de Jesus* encontra-se no livro *A busca do Jesus Histórico: um estudo crítico de seu progresso de Reimurus a Wrede*, de autoria de Albert Schweitzer. Nesse livro, Schweitzer desenvolve uma história da pesquisa do Jesus Histórico e destaca alguns autores dessas *Vidas de Jesus*, tais como Johann Gottfried Herder, Friederich Shcleiermacher, David Strauss e Ernest Renan (SCHWEITZER, 2003).

discussão acerca da terminologia *evangelho* utilizada pelos cristãos da antiguidade para denominar os textos referentes à vida de Jesus.

O termo *εὐαγγέλιον* [evangelho] nem sempre foi utilizado para designar um gênero literário escrito. Trata-se de uma palavra grega formada pelas partes *εὖ* [bem/boa] e *ἀγγελιον* [notícia/mensagem], significando literalmente *boa notícia*. Nesse sentido, pode-se dizer que há, de certa forma, duas influências para o uso do termo no Cristianismo Originário, a saber, a cultura greco-romana e a tradição judaica helenística.

Segundo o pesquisador do Novo Testamento Philipp Vielhauer, a palavra foi incorporada e adaptada ao contexto cristão originário: primeiramente, esteve associada à linguagem missionária para indicar uma mensagem ou pregação transmitida certamente de forma oral; com o passar do tempo, a palavra foi utilizada para designar a forma literária referente à narrativa da vida de Jesus. No entanto, deve-se ressaltar que esse processo não ocorreu de forma direta e linear, pois, mesmo com o emprego do termo *εὐαγγέλιον* para se referir ao gênero literário, as pregações transmitidas de forma oral continuaram sendo denominadas pelo mesmo vocábulo (VIELHAUER, 1991, p. 258).

O pesquisador do Novo Testamento Werner Kümmel destaca que a palavra *εὐαγγέλιον* era habitual no mundo greco-romano, sendo utilizada no anúncio de notícias importantes como inauguração de reinado e decretos do império, alcançando principalmente um sentido religioso no culto imperial. Um dado arqueológico destacado por Kümmel indica esse uso no contexto greco-romano: o calendário de Priene - aproximadamente 9 a.C., onde traz uma inscrição⁵² referindo ao nascimento de Augusto como *εὐαγγελία*, ou seja, *boas novas*. Sendo assim, no contexto greco-romano, o termo significava "recompensa por trazer boas novas" e também a própria mensagem de "boa nova". Já o uso do termo no Cristianismo Originário, conforme observado nos textos neotestamentários, obteve um sentido de "mensagem de salvação" devido principalmente à tradição judaica helenística, pois a palavra já constava na tradução grega da Escritura Hebraica – chamada de *Septuaginta* - através do verbo *εὐαγγελίζεσθαι*⁵³ [proclamar a boa nova] (KÜMMEL, 1975, p. 35-36).

A palavra *εὐαγγέλιον* encontra-se de modo recorrente no Novo Testamento e na maioria das vezes tem um sentido de *mensagem de salvação*, estando relacionado à pregação oral do ensino de/sobre Jesus (Cf. Mt 4, 23; Mc 13, 10; I Cor 15, 1). Em algumas passagens,

⁵² Inscrição do calendário de Priene, de acordo com a tradução encontrada no livro de Kümmel: "The birthday of the god [Augusto] was for the world the beginning of tiding of joy which have been proclaimed for his sake" (KÜMMEL, 1975, p. 35).

⁵³ Is 40, 9; 52, 7; 61, 1; Sl 96, 2. No Evangelho de Lucas, a palavra *εὐαγγέλιον* não aparece nenhuma vez, sendo utilizada essa derivação verbal de *εὐαγγελίζεσθαι* tomada da versão Septuaginta – inclusive com referências diretas (p. ex. Lc 4, 17-19).

há o uso do termo como variação na classe verbal - *εὐαγγελίζω* (Cf. Lc 4, 43; Gl 1, 11; At 13, 32). Em outras passagens, tem-se mais uma variação do termo para designar a pessoa que anuncia o evangelho de modo itinerante⁵⁴ - *εὐαγγελιστής* (At 21, 8; Ef 4, 11; 2 Tm 4, 5). Segundo Vielhauer, em todos esses casos que aparecem nos textos neotestamentários não há o sentido de gênero literário. A passagem que mais se aproxima da perspectiva de uma narrativa sobre Jesus encontra-se em Mc 1, 1 - em que se lê: “Início do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus”⁵⁵. Apesar de essa passagem ter sido interpretada como indicativa de que o autor de Marcos foi o criador do gênero, deve-se ressaltar que o uso do termo *εὐαγγέλιον* no trecho de Mc 1, 1 é usado para se referir a uma pregação entendida como salvífica e não ao gênero literário (VIELHAUER, 1991, p. 258-259).

Um indicativo de quando o termo passou a assumir a acepção de gênero literário está no emprego do plural *εν τῶ εὐαγγελίῳ* [nos evangelhos], já que dentro dos textos neotestamentários a palavra sempre aparece no singular - *τό εὐαγγέλιον* [o evangelho]. Assim, na primeira metade do século II d.C., o termo *evangelho* começou⁵⁶ a ser usado - pela primeira vez por Justino - para designar os textos escritos que tratavam das palavras e ações, paixão e ressurreição de Jesus (KÜMMEL, 1975, p. 36). Conforme apontado por Koester, o gênero literário denominado *Evangelho* não consiste puramente da continuação da tradição oral para a forma escrita, pois os materiais pré-evangélicos foram submetidos e configurados em um tipo de gênero literário (KOESTER, 2005, p. 184). Diante dessa discussão em torno da terminologia *evangelho*, pode-se observar que o termo não se refere apenas ao gênero literário, mas também a uma mensagem transmitida oralmente e compreendida como salvífica.

Entender os Evangelhos apenas como uma mensagem sobre Jesus não traz contribuições significativas para a compreensão dos objetivos literários desses textos. Para isso, torna-se importante questionar a caracterização dessa forma literária. O pesquisador do Novo Testamento Richard Burridge apresenta uma história das pesquisas do gênero literário dos evangelhos e destaca que a tematização desse gênero passou por uma mudança de perspectiva: a maioria dos estudos do século XX distanciou-se do entendimento traçado no

⁵⁴ Optou-se aqui por fazer essa tradução e não simplesmente *evangelista* – como ocorre na maioria das traduções bíblicas, inclusive na Bíblia de Jerusalém – para não fazer confusão com outra noção que se desenvolveu posteriormente, isto é, a noção utilizada para se referir ao autor dos textos dos evangelhos.

⁵⁵ “*Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Υἱοῦ Θεοῦ*” (Mc 1, 1).

⁵⁶ Pápias de Hierápolis é uma importante fonte para o estudo dos evangelhos canônicos, especificamente o Evangelho de Mateus e o Evangelho de Marcos. Das obras que foram produzidas por Pápias de Hierápolis, restaram apenas treze fragmentos conservados nas obras de Irineu de Lião e de Eusébio de Cesareia. Nesses fragmentos, Pápias não emprega o termo *evangelho*, mas outras denominações como “ditos e atos do Senhor” ou “sentenças do Senhor” (PÁPIAS DE HIERÁPOLIS, 1995, p. 331).

século XIX de que os evangelhos pertenciam ao gênero *biografia*; no entanto, os estudos mais recentes trouxeram novamente a concepção do gênero biográfico, mas com um entendimento baseado em novos parâmetros (BURRIDGE, 1992, p.3). A breve compreensão que se pretende destacar a seguir está baseada em autores que apresentam uma reflexão acerca da perspectiva biográfica do gênero dos evangelhos.

Segundo Klaus Berger, a biografia greco-romana apresenta uma grande flexibilidade e variabilidade, o que permite ver aproximações entre os evangelhos e os gêneros biográficos da antiguidade (em grego, *βίοι*)⁵⁷. Devido aos elementos em comum, os evangelhos podem ser interpretados como um gênero biográfico, considerando também as influências da biografia profética. Berger apresenta alguns desses elementos, dos quais se podem destacar: as biografias antigas também têm um caráter mítico e cultural; assim como nas biografias de filósofos, Jesus é narrado estando acompanhado de discípulos; em algumas biografias antigas, os relatos sobre sofrimento e morte possuem um destaque na narração; nas biografias antigas, encontram-se também narrativas sobre prodígios pessoais. Deve-se ressaltar, no entanto, que os evangelhos e as biografias da Antiguidade não são gêneros idênticos, mas compartilham características comuns (BERGER, 1998, p. 312-322). O emprego de modelos literários não significa uma simples aplicação de estruturas pré-estabelecidas, pois pode haver combinações e rearticulações visando à situação de comunicação em que está inserido.

Helmut Koester, ao apresentar uma discussão sobre o Evangelho de Marcos, destaca que o texto marcano apresenta características literárias semelhantes às biografias de profetas (como em Jeremias e Isaías 40-56). Para Koester, a biografia filosófica greco-romana tem como característica o interesse pela psicologia do biografado e pelo desenvolvimento do caráter moral; já a biografia profética, tem o interesse principal pelo exercício da função e pelas situações adversas enfrentadas pelo biografado durante o desempenho de suas atividades, as quais são entendidas pelos contemporâneos como divinamente autorizadas (KOESTER, 2005, p. 184-185). Nesse sentido, pode-se traçar uma relação entre os evangelhos e o gênero da biografia antiga, levando em consideração que os limites dessas

⁵⁷ A palavra *biografia* é uma denominação um pouco mais posterior - utilizada pela primeira vez no século V d.C. - e, nesse sentido, não era o termo utilizado pelos antigos para se referir à essa tradição discursiva. Entre os textos antigos que podem ser identificados com o gênero *biografia*, encontra-se o termo *βίος* (*bios*) - apesar das diferenças com a noção moderna de biografia, os textos identificados como *βίος* são os que mais se aproximam do gênero biografia. Há outras formas antigas do gênero: *εγκώμιον* (encômio, caracterizado como um discurso elogioso) e *ὑπομνήματα* (*hypomnemata*, caracterizado como um texto próximo da autobiografia). O gênero biográfico antigo caracterizava-se como uma narrativa da vida e do caráter de um indivíduo (o que distingue da escrita da história antiga que priorizava acontecimentos coletivos, principalmente comunidades políticas). Um dos grandes representantes do gênero da biografia antiga é Suetônio (séc. I d.C.) com a obra *A Vida dos Doze Césares* (SILVA, 2008).

tradições literárias nem sempre se mostram nítidos. Assim, as tradições de/sobre Jesus que se configuraram textualmente podem ser encaixadas dentro do abrangente gênero das biografias antigas.

Discutir o gênero literário do evangelho implica, ainda, reconhecer a enorme variedade de formas literárias que compunha o sistema de comunicação do Cristianismo Originário, sabendo que os Evangelhos surgiram a partir de um projeto comunicativo que consistia em tornar a figura de Jesus comunicável. Assim, o termo *εὐαγγέλιον* significava, primeiramente, uma mensagem a ser transmitida oralmente; logo após, passou a designar o gênero literário referente à vida de Jesus. Nesse sentido, os textos dos Evangelhos podem ser entendidos como resultados e registros das experiências plurais de comunicações em torno da figura de Jesus. A escola de interpretação da Crítica das Formas constitui uma importante ferramenta para a compreensão desse sistema comunicativo do Cristianismo Originário, principalmente porque procura apresentar um estudo dos gêneros literários juntamente com o ambiente em que foram redigidos. Na próxima parte deste capítulo, pretende-se discutir a situação de comunicação desses evangelhos, especificamente o Evangelho de Mateus e o Evangelho de Lucas.

3.2 AS SITUAÇÕES DE COMUNICAÇÃO DAS NARRATIVAS MATEANA E LUCANA

As produções literárias desenvolvidas no âmbito do Cristianismo Originário podem ser consideradas como partes e produtos de experiências plurais e, por conseguinte, refletem uma realidade multifacetada e diversificada dos primeiros seguidores de Jesus. Nesse sentido, os textos cristãos originários se estruturaram a partir de situações comunitárias em que estavam imersos, as quais apresentavam diferentes preocupações e projetos comunicativos. Segundo Eduardo Arens, a escrita dos textos do Novo Testamento partiu de um presente e, da mesma forma, dialogou com esse presente ao oferecer orientações para a vivência da fé dentro dessas determinadas circunstâncias, como as orientações das cartas de Paulo de Tarso (ARENS, 2008, p. 21). O gênero literário do evangelho também se enquadra nessa leitura: cada narrativa foi construída a partir de uma coletividade, ou melhor, por trás dos Evangelhos havia toda uma comunidade que os alcançava.

Assim, pode-se afirmar que antes da escrita da literatura cristã originária as experiências de fé em torno do Cristo existiram como prática vivencial. Essas experiências influenciaram a escrita dos textos dos Evangelhos, os quais reagiam às situações que existiam

nas comunidades originárias. Em outras palavras, cada evangelho reflete sua comunidade. Sendo assim, nesta segunda parte, pretende-se apresentar uma discussão sobre a situação de comunicação do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas, destacando algumas características do ambiente em que esses textos surgiram, os possíveis posicionamentos teológicos e uma estruturação do texto. Em linhas gerais, enquanto a narrativa mateana apresenta preocupações com relação à imagem e posição de Jesus com a lei judaica, o Evangelho de Lucas tem como intenção defender o novo estilo de vida em torno do Cristo para convencer os gentios que frequentavam as sinagogas.

3.2.1 A narrativa mateana e a comunicação judaica

Ao longo dos séculos, a tradição cristã considerou o Evangelho de Mateus como um dos mais importantes livros do Novo Testamento. Um indicativo dessa relevância conferida ao texto mateano na formação cristã remonta a antiguidade tardia, especialmente quando o Evangelho de Mateus foi colocado na primeira posição do cânone neotestamentário (DULING, 2010, p. 296).

O pesquisador do Novo Testamento João Leonel destaca algumas razões para essa importância do Evangelho de Mateus já estar presente desde o período da antiguidade: por conter o nome de um dos apóstolos (Mateus), o texto foi dotado de uma autoridade e entendido como fruto de uma testemunha ocular dos eventos relacionados a Jesus; outra justificativa está na estrutura didática do texto mateano, a qual deve ter desempenhado um enorme papel no ensino de novos seguidores e novas seguidoras do movimento cristão (LEONEL, 2014, p. 25). Essas características levaram o texto mateano a ser um dos mais estudados dentro da história do Cristianismo. No entanto, as pesquisas recentes vêm levantando novos entendimentos para o Evangelho de Mateus, principalmente com relação a sua situação de comunicação.

Algumas informações referentes ao texto do Evangelho de Mateus ainda são inconclusivas, tais como a datação cronológica, o lugar de origem dessa narrativa e a autoria. Com relação à data em que o texto foi escrito, as informações obtidas a partir de referências dispersas na literatura extra-canônica e no próprio Evangelho de Mateus ajudam a deduzir um recorte cronológico em que o texto foi escrito. O pesquisador do Novo Testamento Dennis Duling destaca a presença de uma citação do texto mateano no escrito de Inácio, bispo de Antioquia - datado de 110 d.C. Nesse sentido, pode-se estabelecer uma data limite para a composição da narrativa, defendendo que o Evangelho de Mateus foi anterior ao século II

d.C. Já com relação a data inicial deste recorte cronológico, um dado que ajuda nessa determinação está nas referências encontradas no próprio texto do Evangelho de Mateus que apontam para a I Guerra Romano-Judaica⁵⁸ - acontecimento datado entre 66-73 d.C. (p. ex. Mt 22, 7; 24, 15-16). Nesse sentido, pode-se estabelecer o recorte cronológico do Evangelho de Mateus entre 70-110 d.C., apontando possivelmente entre 80-90 d.C. (DULING, 2010, p. 298).

A determinação da procedência geográfica da narrativa mateana é ainda mais complexa e qualquer tentativa plausível depende de uma série de fatores. Durante muito tempo, a região da Palestina como lugar de origem do Evangelho de Mateus dominou as discussões acerca do recorte geográfico, as quais se baseavam em afirmações tiradas da literatura extra-canônica, especificamente em Pápias de Hierápolis e Jerônimo. Essa origem palestina pode ser plausível devido alguns aspectos, tais como a existência de palavras aramaicas na narrativa sem a necessidade de traduções e a aceitação de certos costumes judaicos expressos no texto. No entanto, esses aspectos podem apontar para qualquer comunidade que tenha uma significativa população judaica, como era o caso de Antioquia - capital da província romana na Síria. Para Duling, a região da Síria – especificamente Antioquia – pode ser indicada como o provável local de origem do Evangelho de Mateus, principalmente porque esse ambiente apresentava uma mistura étnico-religiosa, sendo uma cidade largamente helenística, que continha uma grande população judaica e apresentava forte atividade missionária (DULING, 2010, p. 299).

Com relação à autoria do Evangelho de Mateus, assim como acontece nas demais narrativas desse gênero literário do Novo Testamento, tal informação não é mencionada no texto mateano e nem há indício sobre essa questão. As primeiras informações da tradição referentes a Mateus como autor desse evangelho remontam a Pápias de Hierápolis, mas esses fragmentos foram conservados de forma indireta. Já o título *κατά Μαθθαιον*⁵⁹ foi colocado em algum momento do século II d.C., certamente como um recurso para dotar a narrativa de

⁵⁸ De acordo com Marcelo Carneiro, a I Guerra Romano-Judaica foi uma das principais revoltas que ocorreu na região da Palestina Antiga. A corrupção e os desmandos do procurador romano Gêssio Floro foi determinante para a revolta dos judeus. Iniciada em 66 d.C., um grupo de revoltosos oriundos de vários estamentos sociais tomou Jerusalém e implantou um governo provisório, controlando as principais cidades da Galileia. Houve uma reação por parte de Roma, onde o imperador Nero convocou Vespasiano para retomar o controle romano da região. A Galileia caiu em 68 d.C. e, após um cerco que durou quase dois anos, Jerusalém foi retomada em 70 d.C., culminando com a destruição do Templo judaico. Uma importante fonte histórica para esse evento é o historiador judeu Flávio Josefo (CARNEIRO, 2016, p. 64-65).

⁵⁹ Segundo Vielhauer, o título dos evangelhos se implantou mediante a junção do termo *κατά* com um determinado nome. O sentido dessa junção não era apenas para nomear os livros, mas também caracterizá-los com relação ao ponto de vista do conteúdo. Na segunda metade do século II, com a formação do cânon dos quatro evangelhos, esta interpretação fixou expressamente (VIELHAUER, 1991, p. 261).

autoridade. No entanto, a concepção predominante nos estudos considera que o Evangelho de Mateus deve ter sido escrito por um autor judeu (LEONEL, 2014, p. 27). Ainda assim, essas poucas informações referentes à datação cronológica, procedência geográfica e autoria ajudam a determinar a situação de comunicação do Evangelho de Mateus: escrito na segunda metade do século I d.C., provavelmente por algum autor judeu e fazia parte de uma comunidade marcada por uma mistura étnico-religiosa, a qual continha grande população judaica.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o Evangelho de Mateus estava situado no centro de uma forte comunidade judaica. No próprio texto mateano, há vários elementos textuais articulados com o propósito de apresentar o Messias prometido pelas Escrituras. A partir desses aspectos da tradição judaica presentes na narrativa mateana, podem ser traçadas relações entre o Evangelho de Mateus e a tradição do Judaísmo. Nesse sentido, uma das preocupações centrais da narrativa mateana está em fundamentar a figura de Jesus a partir das Escrituras Hebraicas, com o objetivo de instruir a comunidade e também equipar seus membros e membras para a tarefa do anúncio da mensagem cristã. Por exemplo, a narrativa mateana inicia com a genealogia de Jesus, colocando-o como filho de Abraão (Mt 1); da mesma forma, defende com frequência que os eventos narrados estavam cumprindo a profecia (KOESTER, 2005, p. 191).

Alguns trabalhos – como o da pesquisadora do Novo Testamento Elisa Rodrigues – têm enfatizado também as relações do Evangelho de Mateus com o mundo gentílico, destacando a característica mista da comunidade mateana (RODRIGUES, 2005). De acordo com as próprias palavras de Elisa Rodrigues,

Nesta perspectiva, Mateus recorre às imagens judaicas e à força retórica conhecida tanto por judeus quanto por gregos. Sua construção literária deve ser considerada à luz do mundo gentílico, pois é destinada à audiência mista, composta de judeus e indivíduos de outras nacionalidades sob a égide de Roma. O material mateano recorre à própria tradição judaica como argumento para salientar a tarefa judaica de expansão da religião e de organização social, mas não despreza a força cultural da retórica grega e de certas imagens que se repetem no mundo gentílico (RODRIGUES, 2005, p. 56).

Com relação à estruturação do Evangelho de Mateus, de acordo com Philipp Vielhauer (1991, p. 360), pode-se estruturá-lo em quatro partes: no começo (Mt 1-4), há narrativas acerca da infância de Jesus e da preparação para a sua vida pública; a segunda parte apresenta como principal orientação o ministério de Jesus na Galileia (Mt 5-20), onde podem-se destacar as passagens do Sermão da Montanha, as narrativas de instruções aos discípulos e as

narrativas das parábolas do reino; na terceira parte, tem-se o ministério de Jesus em Jerusalém (Mt 21-27), com as últimas atividades de Jesus, e os últimos discursos; na quarta parte, tem-se as histórias pascais (Mt 28). Considera-se importante ressaltar cinco discursos presentes na composição mateana: Sermão da Montanha (Mt 5 - 7), Envio dos Doze (Mt 9, 35 - 11, 1), Discurso das Parábolas (Mt 13, 1-53), Discurso sobre a vida comunitária (18, 1 - 19, 1) e o Discurso escatológico (Mt 24, 1 - 26, 1). Por fim, em grande parte do material do Evangelho de Mateus, encontram-se aspectos judaicos que apontam para preocupações da narrativa com relação à imagem e posição de Jesus quanto à tradição judaica.

3.2.2 A narrativa lucana e a comunicação universalista

Dentro dos estudos do Novo Testamento, pode-se observar uma tendência em abordar de forma conjunta o Evangelho de Lucas e o livro Atos dos Apóstolos, o que reflete certa posição contemporânea que afirma a presença de uma unidade literária entre esses dois livros.⁶⁰ Alguns estudiosos chegam a defender que o Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos formavam originalmente uma única obra literária composta de dois volumes, onde a narrativa do Evangelho seria o primeiro livro e a narrativa de Atos a continuação dessa obra literária.⁶¹ No entanto, segundo Richard Thompson, não há evidências suficientes que consigam comprovar que o Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos compunham uma única obra literária. Não obstante, Thompson destaca alguns elementos que apontam para vínculos literários entre as duas obras: a presença de um prólogo tanto no Evangelho de Lucas quanto em Atos dos Apóstolos, onde ambos identificam certo Teófilo como destinatário; a menção no prólogo de Atos acerca da existência de um "primeiro relato", indicando a intenção de apresentar uma sequência narrativa; por fim, pode-se destacar também a característica de um estilo literário muito semelhante presente nas duas obras (THOMPSON, 2010, p. 319).

Deve-se ressaltar que a concepção de que o Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos formavam originalmente uma única obra literária traz consequências para a análise dessas duas obras, especialmente para o Evangelho de Lucas. Entre as principais consequências está o questionamento da aplicação do gênero literário evangelho, pois uma possível obra *Lucas-*

⁶⁰ Essas abordagens podem ser exemplificadas através do uso da categoria *Lucas-Atos*: como no trabalho de Philip Esler (1987), intitulado *Community and gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lucan theology*; assim como no artigo *Luke-Acts: the gospel of Luke and the Acts of the Apostles*, de autoria de Richard Thompson (2010).

⁶¹ Por exemplo, o pesquisador do Novo Testamento Philipp Vielhauer (1991) com a obra *Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Outro pesquisador do Novo Testamento que defende essa concepção de que o Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos formavam um único livro é Helmut Koester (2005, p. 328).

Atos não apresentaria apenas os eventos relacionados à figura de Jesus; conseqüentemente, haveria também outras funções e/ou finalidades. Observado tais conjecturas, este tópico pretende apresentar algumas considerações relacionadas apenas ao Evangelho de Lucas, embora se reconheça, pelo menos, a existência de certos vínculos literários entre o evangelho lucano e o livro *Atos dos Apóstolos*. Nesse sentido, apresentam-se a seguir algumas questões referentes à narrativa do Evangelho de Lucas, tais como a autoria, destinatários e datação cronológica.

Com relação à autoria do Evangelho de Lucas, tal informação não pode ser precisada. Assim como os demais evangelhos, trata-se de uma obra caracteristicamente anônima e que não apresenta nenhuma informação na narrativa acerca da autoria do texto. As primeiras menções que tratam de Lucas como autor do evangelho lucano remontam à antiguidade tardia, especificamente na segunda metade do século II d.C. através de algumas referências da tradição eclesiástica. Tais considerações tentaram identificar Lucas com um dos colaboradores de Paulo, o qual se encontra mencionado nas cartas paulinas, sugerindo uma ligação entre os dois (KOESTER, 2005 p. 331). Nesse sentido, não há informação consistente sobre a autoria do relato lucano, o que não impede de traçar algumas considerações importantes sobre o autor. Uma das principais está em sua considerável habilidade literária, onde alguns estudiosos estabelecem certa relação da obra lucana com a historiografia helenística (SELVATICI, 2009, p. 156; KOESTER, 2005, p. 330). Pode-se mencionar também seu enorme conhecimento acerca da Septuaginta, pois o relato lucano possui várias citações de histórias e vocabulários dessa tradição.

O recorte cronológico pode ser inferido a partir de algumas informações presentes na narrativa, as quais ajudam a estabelecer uma data aproximada da escrita do Evangelho de Lucas. Para Philipp Francis Esler (1987, p. 27), as menções do relato lucano acerca da destruição do Templo possuem referências de apreensões militares de Jerusalém, apresentando um quadro um pouco mais completo quando comparado com outros evangelhos (ESLER, 1987, p. 27). Principalmente o seguinte trecho que especifica a estratégia militar usada para apoderar de Jerusalém, a saber, a estratégia da circunvalação: "Pois dias virão sobre ti [Jerusalém], e os teus inimigos te cercarão com trincheiras, te rodearão e te apertarão por todos os lados" (Lc 19, 43). Nesse sentido, para Esler, a data mais provável para a escrita do Evangelho de Lucas seria posterior a 70 d.C. (ESLER, 1987, p. 27-30).

Philip Francis Esler também apresenta uma referência limite para o recorte cronológico do Evangelho de Lucas. Esse marco cronológico final pode ser deduzido a partir da concepção de que há vínculos literários entre o evangelho lucano e *Atos dos Apóstolos*.

Segundo Esler, o livro Atos dos Apóstolos – levando em consideração sua intenção de narrar os eventos relacionados às ações dos cristãos originários - apresenta uma falta de familiaridade com as cartas de Paulo de Tarso. Tal observação leva a concluir que as duas obras não tinham conhecimento da circulação dessas cartas atribuídas a Paulo, as quais foram recolhidas por volta de 90 d.C.. Nesse sentido, pode-se apontar que o Evangelho de Lucas foi escrito na segunda metade do século I, possivelmente entre as décadas de 70 e 90 d.C. (ESLER, 1987, p. 28).

Algumas informações presentes na narrativa lucana permitem também distinguir a audiência do Evangelho de Lucas. De acordo com Richard Thompson, o texto de Lucas foi direcionado para os judeus e para os gentios, pois a mensagem lucana incluía os gentios na história da salvação do povo de Israel (THOMPSON, 2010, p. 327). Deve-se levar em consideração que havia divergências entre as primeiras gerações acerca das conversões dos gentios.⁶² Assim, o modo como o relato lucano inclui os gentios nas narrativas permite apontar certa característica universalista ao Evangelho de Lucas. Há algumas narrativas que apresentam os gentios dentro da compreensão de salvação do povo de Israel, como, por exemplo, a narrativa do centurião romano (Lc 7, 4-9).

O pesquisador Philip Esler destaca outras características no Evangelho de Lucas (não atribuídas a Marcos e a Fonte Q) que são consideradas como uma pretensão universalista da temática da mensagem de salvação (ESLER, 1987, p. 33-34). Essa temática *universalista* começa na narrativa lucana com as palavras de Simeão que reconhece em Jesus a salvação de Deus para todas as nações: "... preparastes em face de todos os povos..." (Lc 2, 30-32). Deve-se observar que o narrador também inclui Israel no plano divino. Após isso, Lucas altera Marcos na extensão da citação de Isaías 40, incluindo mais palavras nessa citação: "e toda humanidade verá a salvação de Deus" (Lc 3, 5-6). Dando sequência, tem-se a narração da ação de Elias e Eliseu entre gentios (Lc 4, 25-27), onde pode-se deduzir um intuito de apontar uma missão entre pessoas não judaicas. Em outra narrativa, Lucas descreve as pessoas que irão festejar no reino dos céus como vindas do norte, sul, leste e oeste (Lc 13, 29), enquanto o paralelo mateano apenas menciona o leste e o oeste (Mt 8, 11). Por último, pode-se destacar a última instrução de Jesus aos seus discípulos, na qual afirma que o arrependimento para o perdão dos pecados poderia ser pregado para todas as nações (Lc 24, 47). Essas evidências sugerem uma abertura aos gentios dentro do esquema da salvação, sem que haja uma exclusão dos judeus (ESLER, 1987, p. 33-34).

⁶² Consultar a nota 30 dessa dissertação.

Deve-se ressaltar que o público do Evangelho de Lucas estava, ao mesmo tempo, familiarizado com certos aspectos do judaísmo sem a necessidade de explicá-los – situação algumas vezes diferente do Evangelho de Marcos que insere na narrativa pequenas explicações sobre temas judaicos⁶³. Nas várias menções aos costumes judaicos – *shabat*, instituições judaicas, figuras da história do judaísmo – o relato lucano não esclarece aos seus leitores sobre tais temáticas. Nas passagens do Evangelho de Lucas, observa-se também uma quantidade considerável de citações da Septuaginta, tentando enquadrar a vida de Jesus dentro da história da salvação de Israel. Segundo Thompson, essa prática do autor do relato lucano pode ser entendida como uma tentativa de situar a identidade do movimento cristão dentro da crença judaica, isto é, conferir um papel dentro do judaísmo (THOMPSON, 2010, p. 327). Há também várias narrativas no relato lucano que abordam as refeições de Jesus com os fariseus (Lc 7, 36-49; 11, 37-53; 14, 1-6), contrastando as duas atitudes. Sendo assim, os destinatários preferencias do Evangelho de Lucas podem ser especificados como os judeus e os gentios.

Após essas discussões acerca da autoria, datação e destinatários, pretende-se apresentar uma possível estruturação do relato lucano. A forma de disposição do Evangelho de Lucas pode ser dividida em quatro partes, tendo como critério as atividades de Jesus: na primeira parte, estão as narrativas acerca do nascimento de Jesus (Lc 1-2); a segunda parte apresenta as atividades de Jesus na Galileia (Lc 3-9); na terceira parte, têm-se as narrativas das atividades em Jerusalém (Lc 9-19, 27); por fim, a quarta parte é dedicada às narrativas da morte e ressurreição de Jesus (Lc 19,27- Lc 24). A partir das discussões feitas anteriormente, pode-se observar que um dos principais pontos teológicos está em legitimar a vida de Jesus a partir da tradição israelita.

Na primeira parte, observa-se que as narrativas do nascimento de Jesus apresentam os eventos a partir da tradição judaica. Esses relatos já iniciam narrando um evento que acontece dentro do templo de Jerusalém. Em sequência, a narrativa lucana apresenta o nascimento propriamente dito e uma pequena passagem sobre a infância. Já na segunda parte, tem-se o início da vida pública de Jesus com as narrativas das atividades na Galileia. Essa segunda parte inicia com as ações precursoras de João Batista e terminam com algumas narrativas de curas feitas por Jesus. A terceira parte debruça-se sobre os eventos da narrativa ocorridos em Jerusalém, onde se pode observar que essa cidade possui um papel maior dentro da narrativa

⁶³ Por exemplo, em Mc 7, 2-3: “Vendo que alguns dos seus discípulos comiam os pães com mãos impuras, isto é, sem lavá-las – os fariseus, com efeito, e todos os judeus, conforme a tradição dos antigos, não comem sem antes lavar o braço até o cotovelo [...]”. Outros exemplos podem ser encontrados na narrativa de Marcos quando explica ao leitor alguns termos aramaicos, tais como os trechos a seguir: “[...] impôs o nome de Boanerges, isto é, filhos do trovão [...]” (Mc 3, 17); “[...] disse-lhe: *Talítha kum* – o que significa: ‘Menina, eu te digo, levanta-te’” (Mc 5, 41).

que a região da Galileia. Por fim, a última parte, apresenta as narrativas da morte e ressurreição de Jesus, buscando incluí-la dentro da história da salvação do povo de Israel.

Sendo assim, o Evangelho de Lucas apresenta a crença de Jesus como o Messias, o Cristo. Partindo de uma comunidade composta por gentios e judeus, o relato lucano procura enquadrar os eventos da vida de Jesus como parte integrante da história de salvação do povo de Israel. Uma das principais características do evangelho lucano está na sua temática *universalista*, isto é, a narrativa busca incluir os gentios dentro desse plano de salvação. Portanto, o Evangelho de Lucas busca responder às pressões da comunidade para legitimar um papel ao movimento cristão, bem como, possibilitar aos gentios uma maior aproximação com esse movimento religioso.

Neste segundo capítulo, procurou-se compreender o sistema de comunicação do Cristianismo Originário, o qual se deu a partir de uma variedade de formas de expressão. Para isso, a escola de interpretação da Crítica das Formas foi destacada como importante ferramenta, principalmente, porque o seu objetivo consiste em estudar as formas literárias que emergiram durante o Cristianismo Originário. Ao possibilitar um estudo dos gêneros literários juntamente com o seu ambiente geratriz, trouxe a possibilidade de discutir o projeto comunicativo empreendido pelos cristãos originários e identificar a experiência expressada a partir desses gêneros. Da variedade de formas literárias que emergiram durante esse período, destacou-se aqui a forma do Evangelho e suas implicações como oralidade e gênero literário. Sabe-se que o termo *εὐαγγέλιον* apontava, primeiramente, para uma mensagem a ser transmitida oralmente; e, logo após, passou a designar o gênero literário referente à vida de Jesus. Assim, procurou-se destacar o *evangelho* (oralidade) e os *Evangelhos* (gênero literário) como partes e produtos das experiências plurais de comunicação da figura de Jesus.

A partir dessas orientações, este capítulo apresentou uma breve discussão acerca da situação de comunicação dos evangelhos neotestamentários, especificamente o Evangelho de Mateus e o Evangelho de Lucas. Com relação à narrativa mateana, destacaram-se os aspectos judaicos presentes no texto e que apontam para preocupações com relação à imagem e posição de Jesus quanto à tradição judaica, levando em consideração uma comunidade mista entre judeus e gentios. Já com relação à narrativa lucana, discutiu-se a temática *universalista* que está presente em Lucas, sugerindo uma abertura do esquema da salvação aos gentios e, ao mesmo tempo, procurando legitimar o lugar do movimento cristão dentro da história salvífica judaica. Através dessas discussões empreendidas ao longo do capítulo, pode-se afirmar que a

mensagem de/sobre Jesus - registrada principalmente nos evangelhos - foi significada a partir das situações em que foram transmitidas. Nesse sentido, “os evangelhos são os resultados e registros do que se tornou comunicação significativa” (HORSLEY, 2004, p. 71).

No próximo capítulo, tomando como base essas reflexões acerca dos Evangelhos, pretende-se apresentar uma análise propriamente dita das perícopes: Mt 10, 5-16 e Lc 10, 1-12. Essas passagens são orientações que evidenciam a forma como os cristãos originários deveriam seguir para o anúncio do evangelho. A partir do exame dos conteúdos semânticos, discutir-se-á sobre o significado histórico-social de elementos importantes desses trechos elencados, tais como cajado, sandália, túnica; buscando reconstituir as práticas que estavam por trás das oralidades dos cristianismos originários. Esses elementos presentes no texto faziam parte do provimento básico dos anunciadores itinerantes e as divergências entre os evangelhos com relação a essas orientações apontam para as situações das comunidades em que as narrativas estavam imersas. Dessa forma, com as divergentes orientações das narrativas mateana e lucana, apontar-se-á o desenvolvimento de modelos distintos de práticas de oralidade durante o Cristianismo Originário.

4 ENTRE ORALIDADE E TEXTUALIDADE: AS REPRESENTAÇÕES DAS PRÁTICAS ORAIS NOS *DISCURSOS DE ENVIO* MATEANO E LUCANO

Quem vos ouve, a mim ouve [...] ⁶⁴.

Quem vos recebe, a mim me recebe [...] ⁶⁵.

Durante o período do Cristianismo Originário, as práticas de comunicações orais do evangelho [*εὐαγγέλιον*] tiveram um papel fundamental no desenvolvimento desse movimento religioso do século I d.C. Pode-se observar que um dos princípios que norteavam as práticas de oralidade dos cristãos originários era a reivindicação por parte desse movimento religioso de uma continuidade entre a figura de Jesus e [algumas] pessoas que anunciavam o evangelho. As duas sentenças que abrem o presente capítulo exemplificam esse princípio de continuidade: as pessoas anunciadoras eram consideradas - ou se consideravam - enviadas pela figura de Jesus. Nesse sentido, ouvir e receber eram duas instâncias importantes para o funcionamento dessas práticas de oralidade. No entanto, havia regras, recomendações e instruções sobre o modo de proceder desses enviados e dessas enviadas. Dentro dos textos dos Evangelhos Sinóticos há alguns desses relatos normativos, os quais podem ser denominados como *discursos de envio*.

Neste terceiro e último capítulo pretende-se analisar dois desses *discursos de envio* que se encontram no Evangelho de Mateus e no Evangelho de Lucas, tendo como principal objetivo entender o funcionamento das práticas de oralidade ocorridas no período do Cristianismo Originário. Para isso, utilizar-se-á o método comparativo, levando em consideração as ferramentas analíticas da *Crítica das Formas* e da *História Cultural*. Sendo assim, este presente capítulo está estruturado em três partes: na primeira, buscar-se-á apresentar de modo geral os diversos *discursos de envio* que se encontram nos evangelhos sinóticos; na segunda parte, pretende-se empreender uma comparação literária entre as perícopes de Mt 10, 5-16 e Lc 10, 1-12, buscando destacar alguns elementos textuais recorrentes nesses dois textos; por fim, na terceira parte apresentar-se-á as implicações socioculturais de alguns elementos do texto que são centrais para a discussão do funcionamento das práticas de oralidade dos cristãos originários.

⁶⁴ Trecho completo: “Quem vos ouve a mim ouve, quem vos despreza a mim despreza, e quem me despreza, despreza aquele que me enviou” (Lc 10, 16).

⁶⁵ Trecho completo: “Quem vos recebe, a mim me recebe, e quem me recebe, recebe o que meu enviou” (Mt 10, 40).

4.1 “QUANDO VOS ENVIEL...”: O ANÚNCIO DA *BOA NOVA* A PARTIR DAS INSTRUÇÕES DOS EVANGELHOS SINÓTICOS

A temática do anúncio do evangelho pode ser encontrada em grande parte da literatura cristã originária: nas representações das atividades da figura de Jesus (Cf. Mc 1, 14; Mt 4, 23; Lc 8, 1), nas preocupações das cartas do apóstolo Paulo de Tarso (Cf. Gl 1, 6-10; I Ts 2,2-5; Rm 15, 19-21; I Cor 9, 12-18), nas dinâmicas das comunidades cristãs originárias (Cf. Did 11, 1-8; At 14, 21-28). Algumas dessas narrativas contribuem para a compreensão do modo de proceder dessas transmissões orais efetuadas durante o período do Cristianismo Originário, especificamente os textos que trazem instruções acerca do anúncio do evangelho – a saber, os textos sinóticos de Mc 6, 6-13; Mt 10, 5-16; Lc 9, 1-6; Lc 10, 1-12. Nesses trechos, a figura de Jesus é retratada escolhendo algumas pessoas, as quais são enviadas (*ἀποστέλλω*) a anunciar o evangelho a partir de algumas recomendações. Denominadas amplamente de *discursos de envio* ou *discursos de missão*, as informações contidas nesses textos são fundamentais para entender as específicas práticas de oralidade do Cristianismo Originário.

A partir das reflexões da Crítica das Formas, esses textos que retratam Jesus enviando seus seguidores ao anúncio do evangelho podem ser classificados dentro dos materiais discursivos, os quais compreendem principalmente os ditos de Jesus (WEGNER, 1998, p. 198; BERGER, 1998, p. 65). De acordo com a sistematização de Uwe Wegner, um dos principais lugares vivenciais dos gêneros discursivos está na atividade parenética das comunidades cristãs originárias, isto é, nas exortações que visavam orientar questões de conduta (WEGNER, 1998, p. 199). Desses *discursos de envio*, destacam-se as perícopes referentes ao texto do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas, devido principalmente à discussão acerca da situação de comunicação dessas narrativas: enquanto o texto mateano possui proximidade maior com o contexto judaico, o texto lucano apresenta uma mensagem de cunho mais universalista. Não obstante, antes de analisar os elementos presentes nesses textos do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas, torna-se necessário apresentar sumariamente o modo como é representado o *envio* nos textos sinóticos de Marcos, Mateus e Lucas.

No texto do Evangelho de Marcos (Mc 6, 6-13), a representação do *discurso de envio* é feita de forma breve e direcionada aos seguidores mais imediatos. Uma narrativa marcana anterior permite apontar que o *discurso de envio* parte de uma situação em que os seguidores

já vinham acompanhando Jesus antes de serem enviados ao anúncio do evangelho: "E constituiu Doze, para que ficassem com ele, para enviá-los a pregar, e terem autoridade para expulsar os demônios" (Mc 3, 13-19). Nessa passagem, há certa peculiaridade do texto marcano ao destacar que Jesus escolheu os Doze para que "ficassem com ele", apontando uma relação de proximidade como condição para ser enviado. Nesse sentido, a narrativa marcana retrata que os seguidores enviados deveriam acompanhar e testemunhar as ações de Jesus. A partir dessa situação de formação que Jesus envia os seguidores, os quais deveriam desempenhar atividades de pregação oral e também executar ações prodigiosas através da autoridade que lhes foi dada.

Com relação aos elementos do *discurso de envio* que estão presentes no Evangelho de Marcos, podem ser destacadas as seguintes características: os discípulos são enviados de dois em dois⁶⁶ (Mc 6, 7); é dada autoridade aos seguidores sobre os espíritos impuros (Mc 6, 7); a ordem é que a viagem seja feita sem bagagens – isto é, sem pão, alforje, dinheiro e sem duas túnicas, permitindo apenas que fosse levado um bastão e que andassem calçados com sandálias – características peculiares do texto marcano (Mc 6, 8); a perícopé ainda destaca a necessidade de ficar o tempo todo alojado na mesma casa (Mc 6, 10); por fim, as orientações apontam para um trabalho paciente e lento em um mesmo sítio, mas, caso não alcancem nenhum êxito em pouco tempo, eles devem partir daquele lugar e protestar sacudindo a poeira dos pés (Mc 6, 12).

O Evangelho de Mateus reúne em uma sequência várias orientações acerca do anúncio da *Boa Nova* (Mt 10, 1-16), bem como um breve e importante *discurso de envio* que se encontra no encerramento do Evangelho de Mateus (Mt 28, 18-20). No texto mateano, o envio dos seguidores para a proclamação segue imediatamente a narrativa da escolha dos Doze. As principais características do *discurso de envio* do Evangelho de Mateus são: uma orientação para que os enviados se dirijam ao povo judaico e não aos gentios ou samaritanos (Mt 10, 5-6); o dever de proclamar que o Reino dos Céus está próximo (Mt 10, 7); uma ordem para desempenhar ações prodigiosas (Mt 10, 8); uma recomendação para que a viagem fosse feita em condições de austeridade - isto é, sem ouro, prata, cobre, alforje, sandálias, cajado e sem duas túnicas (Mt 10, 9-10); a orientação para ficar alojado na casa de pessoas dignas; a instrução para que, ao entrar em uma casa e for recebido, desejar a paz (Mt 10, 12-13); com

⁶⁶ Segundo Miguel Ferrando, a recomendação de que as atividades fossem feitas em dupla pode ser interpretada como uma referência à tradição judaica. De acordo com a Lei, duas pessoas é o número mínimo para que o testemunho seja válido diante de um tribunal (p. ex. Dt 17, 6). Nesse sentido, duas pessoas deveriam ter um acolhimento melhor ao testemunhar o que anunciam. Da mesma forma, caso a pregação seja rejeitada, as duas pessoas poderão testemunhar contra os incrédulos no julgamento final (FERRANDO, 1990, p. 127).

relação aos lugares em que não for recebido, a instrução é que os seguidores devem sair desse lugar e sacudir o pó dos pés (Mt 10, 14).

Na conclusão dessa longa sequência mateana de orientações acerca do envio, tem-se a representação do seguinte dito de Jesus: "Quem vos recebe, a mim me recebe, e quem me recebe, recebe o que me enviou" (Mt 10, 40). O trecho indica, de certa forma, uma reivindicação por parte do movimento religioso cristão originário de uma continuidade entre o ministério de Jesus e as atividades desses enviados. Pode-se perceber que, após esse longo *discurso de envio*, o Evangelho de Mateus não volta a discorrer diretamente sobre o tema até o final do Evangelho (Mt 28, 18-20). Como um tipo de conclusão do texto mateano, a temática é retomada e representada brevemente com as seguintes características: há um entendimento da necessidade de fazer novos discípulos e de batizá-los, ou seja, os crentes devem ser incorporados à comunidade a partir de um gesto externo (Mt 28, 19); bem como, há um reconhecimento de que se deve ensinar tudo o que Jesus ordenou (Mt 28, 20).

O Evangelho de Lucas apresenta a temática do discurso de Jesus enviando seus discípulos ao anúncio do Evangelho em três momentos: um trecho em que traz o discurso dirigido especificamente aos Doze (Lc 9, 1-6); outro trecho contendo indicações a um grupo de setenta (e dois)⁶⁷ seguidores e seguidoras (Lc 10, 1-12); por fim, uma narrativa peculiar do Evangelho de Lucas em que traz um discurso enquadrado nas cenas da última ceia (Lc 22, 35). Assim como no Evangelho de Marcos e diferentemente do Evangelho de Mateus, o texto lucano separa a narrativa da escolha dos Doze e a narrativa do *discurso de envio* - respectivamente, Lc 6, 12-16 e Lc 9, 1-6. No entanto, o Evangelho de Lucas não segue o texto marcano de forma fidedigna, pois não há menções no texto de Lucas de que os escolhidos deveriam permanecer com Jesus (Mc 3, 14) e também referências à unção com óleo durante as atividades dos enviados (Mc 6, 13). Com relação às referências de austeridade durante as atividades de anúncio do evangelho, a representação oferecida pelo texto lucano não permite

⁶⁷ A crítica textual apresenta um problema no estabelecimento do texto original quanto ao número dos enviados. Em alguns manuscritos aparece o número "setenta e dois", enquanto em outros testemunhos há uma omissão do termo *δύο* [dois]. Se for considerar a quantidade de testemunhos, há uma vantagem para o estabelecimento do número *setenta* no texto desta pericope. Se for considerar o critério da idade desses testemunhos, há uma vantagem para o número *setenta e dois*, pois o termo aparece nos manuscritos mais antigos, tais como *p*⁷⁵ (séc. III) e o *códice B* (séc. IV). Com relação ao critério interno, os textos dos evangelhos sinóticos não contribuem para estabelecer o texto original, já que esse versículo (Lc 10, 1) é uma peculiaridade do texto lucano. Ao recorrer à tradição hebraica, o número *setenta* é mais comum dentro das Escrituras – utilizado principalmente para fazer referência aos setenta anciãos reunidos por Moisés (Números 11, 16 e Êxodo 24, 1). Segundo o pesquisador do Novo Testamento Joseph Fitzmyer, o mais lógico seria que os copistas trocaram o termo *setenta e dois* por um número mais comum na tradição. Alguns estudiosos tendem interpretar esse número *setenta e dois* como um simbolismo para a evangelização dos gentios e dos judeus da diáspora, pois, de acordo com essa concepção, o número faz uma referência aos povos gentios listados em Gênesis (10, 2-31) – setenta, conforme o texto massorético; setenta e dois, de acordo com a versão da septuaginta (FITZMYER, 1987, p. 208-210).

levar nenhum dos itens (bastão, alforje, pão, dinheiro e nem duas túnicas) - essa recomendação é distinta do Evangelho de Marcos que permite o uso de bastão.

No trecho de Lucas 10, 1-12, a representação do *discurso de envio* se dirige a um grupo maior de setenta (e dois) seguidores e seguidoras do movimento de Jesus. Podem-se destacar algumas principais características dessa narrativa lucana. O *discurso de envio* de Lucas começa orientando que as atividades sejam feitas em dupla, agindo como precursores nos lugares aonde a figura de Jesus iria (Lc 10, 1). Logo após, a primeira recomendação para esses enviados é que seja pedido mais operário para a messe (Lc 10, 2). Seguem praticamente as mesmas recomendações dos outros textos sinóticos acerca da simplicidade da bagagem - proibição de bolsa, alforje, sandálias (Lc 10, 4). Há também orientações sobre o que devem dizer - anunciar a paz e proclamar a proximidade do Reino de Deus; sobre o alojamento desses enviados e enviadas; bem como, sobre o gesto de sacudir a poeira dos pés como um ato de protesto contra os incrédulos (Lc 10, 5-12). Uma peculiaridade do texto lucano é a indicação de que os enviados não devem saudar ninguém pelo caminho, dando um tom de urgência à tarefa de anúncio do Reino de Deus (Lc 10, 4).

O final dessa perícopé de Lucas é semelhante à conclusão mateana: "Quem vos ouve, a mim ouve; quem vos despreza, a mim despreza; e quem me despreza, despreza aquele que me enviou" (Lc 10, 16). Esse trecho também pode ser interpretado como uma reivindicação de continuidade entre a atividade de Jesus e a atividade dos enviados. Com relação à narrativa em que traz um discurso da figura de Jesus proferido na representação da última ceia (Lc 22, 35-38), há uma referência à cena que traz a recomendação anterior de não levar nenhum objeto durante as atividades de anúncio. No entanto, a orientação dessa passagem consiste em revogar as proibições feitas anteriormente, autorizando utilizar esses objetos: "Agora, porém, aquele que tem uma bolsa tome-a, como também aquele que tem um alforje; e quem não tiver uma espada, venda seu manto para comprar uma" (Lc 22, 36).

Os três evangelhos sinóticos apresentam o *discurso de envio* com características diversas. Apesar de algumas diferenças na forma como são retratados esses episódios, certos temas estão presentes em todos esses discursos. Um deles consiste na representação de que a atividade dos enviados e enviadas não se limita apenas a transmitir oralmente o Evangelho, mas deve ser acompanhada por gestos externos (Mc 6, 12-13; Mt 10, 7-8; Lc 9, 1; Lc 10, 9). Outro tema recorrente nessas narrativas sinóticas está nas restrições de alguns objetos que podem ser levados para o anúncio do evangelho (Mc 6, 8; Mt 10, 9-10; Lc 9, 3; Lc 10, 4). Por fim, há também a temática do alojamento desses enviados e enviadas dentro das representações sinóticas do *discurso de envio*, constando instruções sobre como se comportar

caso não seja recebido em alguma localidade (Mc 6, 10; Mt 10, 11-14; Lc 9, 4-5; Lc 10, 7-11). Nas linhas seguintes, destacam-se os textos das perícopes de Mateus 10, 5-16 e de Lucas 10, 1-12.

Quadro 1 - <i>Discurso de Envio</i> do Evangelho de Mateus (Mt 10, 5-16)	
⁵ Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων· εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθῃτε·	⁵ Jesus enviou essas Doze com estas recomendações: "Não tomeis o caminho dos gentios, nem entreis em cidade de samaritanos.
⁶ πορευέσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.	⁶ Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel.
⁷ πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.	⁷ Dirigindo-vos a elas, proclamai que o Reino dos Céus está próximo.
⁸ ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε· δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.	⁸ Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios. De graça recebestes, de graça dai.
⁹ Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν,	⁹ Não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos,
¹⁰ μηδέ πῆραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον· ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.	¹⁰ nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado, pois o operário é digno do seu sustento.
¹¹ Εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθῃτε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν· κἀκεῖ μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθῃτε.	¹¹ Quando entrardes numa cidade ou num povoado, procurai saber de alguém que seja digno e permanecai ali até vos retirardes do lugar.
¹² εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν·	¹² Ao entrardes na casa, saudai-a.
¹³ καὶ ἐὰν μὲν ἦ ἡ οἰκία ἄξια, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν, ἐὰν δὲ μὴ ἦ ἄξια, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.	¹³ E se for digna, desça a vossa paz sobre ela. Se não for digna, volte a vós a vossa paz.
¹⁴ καὶ ὅς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκεῖνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν.	¹⁴ Mas se alguém não vos recebe e não dá ouvido às vossas palavras, saí daquela casa ou daquela cidade e sacudi o pó de vossos pés
¹⁵ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀνεκτότερον ἔσται γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ	¹⁵ Em verdade vos digo: no Dia do Julgamento haverá menos rigor para Sodoma e Gomorra do

τῆ πόλει ἐκεῖνη.	que para aquela cidade.
¹⁶ Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραὶ	¹⁶ Eis que vos envio como ovelhas entre lobos. Por isso, sede prudentes como as serpentes e sem malícia como as pombas.

Fonte: Nestle-Aland, 2014; Bíblia de Jerusalém.

Quadro 2 - <i>Discurso de Envio</i> do Evangelho de Lucas (Lc 10, 1-12)	
¹ Μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος ἑτέρους ἑβδομήκοντα [δύο] καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο [δύο] πρὸ προσώπου αὐτοῦ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι.	¹ Depois disso, o Senhor designou (outros) setenta (e dois), e os enviou dois a dois à sua frente a toda cidade e lugar aonde ele próprio devia ir.
² Ἐλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐργάτας ἐκβάλῃ εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.	² E dizia-lhes: “A colheita é grande, mas os operários são poucos. Pedi, pois ao Senhor da colheita que envie operários para a sua colheita.
³ ὑπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνas ἐν μέσῳ λύκων.	³ Ide! Eis que vos envio como cordeiros entre lobos.
⁴ μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα, καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε.	⁴ Não leveis bolsa, nem alforje, nem sandálias, e a ninguém saudeis pelo caminho.
⁵ εἰς ἣν δ’ ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ.	⁵ Em qualquer casa em que entrardes, dizei primeiro: ‘Paz a esta casa!’,
⁶ καὶ ἐὰν ἐκεῖ ἦ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαύσεται ἐπ’ αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μή γε, ἐφ’ ὑμᾶς ἀνακάμψει.	⁶ E se lá houver um filho de paz, a vossa paz repousará sobre ele; senão voltará a vós.
⁷ ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ’ αὐτῶν· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν.	⁷ Permanecei nessa casa, comei e bebei do que tiverem, pois o operário é digno do seu salário. Não passeis de casa em casa.
⁸ καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχονται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν	⁸ Em qualquer cidade em que entrardes e fordes recebidos, comei e bebei do que tiverem;
⁹ καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἤγγικεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.	⁹ curai os enfermos que nela houver e dizei ao povo: ‘O Reino de Deus está próximo de vós’.

¹⁰ εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ μὴ δέχονται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἶπατε·	¹⁰ Mas em qualquer cidade em que entrardes e não fordes bem recebidos, saí para as praças e dizei:
¹¹ καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν· πλὴν τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.	¹¹ ‘Até a poeira da vossa cidade que se grudou aos nossos pés, nós a sacudimos para deixá-la para vós. Sabei, no entanto, que o Reino de Deus está próximo’.
¹² λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.	¹² Digo-vos que, naquele Dia, haverá menos rigor para Sodoma do que para aquela cidade.

Fonte: Nestle-Aland, 2014; Bíblia de Jerusalém.

4.2 UMA COMPARAÇÃO LITERÁRIA ENTRE AS INSTRUÇÕES MATEANA E LUCANA

As perícopes de Mt 10, 5-16 e Lc 10, 1-12 fazem parte do hipotético material chamado *Fonte Q*, no qual os autores de cada Evangelho teriam utilizado esse material com certas características próprias. A temática central dessas perícopes trata de instruções de ordem prática para o anúncio do evangelho, as quais se encontram escritas na segunda pessoa do plural. Nesse sentido, pode-se inferir que o *Sitz im Leben* desses textos está nas atividades de missão efetuadas pelos cristãos originários e, conseqüentemente, sua intencionalidade perpassa por orientações aos enviados sobre como proceder no anúncio do evangelho. A comparação entre essas perícopes (quadro 3) permite discutir algumas propriedades e compreensões particulares das narrativas mateana e lucana com relação ao modo de comunicar as tradições cristãs originárias. A principal diferença entre essas perícopes está no grupo para o qual o discurso está direcionado: no Evangelho de Mateus, o discurso segue imediatamente a nomeação dos Doze e é direcionado a esse grupo; enquanto no Evangelho de Lucas, o discurso é direcionado a um grupo maior de setenta (e duas) pessoas.

O *discurso de envio* do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas inicia de forma diferente: Mateus com uma recomendação de se dirigir ao povo de Israel (Mt 10, 5) e Lucas com uma instrução para que os enviados peçam mais operários para as atividades (Lc 10, 2) - essa instrução lucana pode ser encontrada em outra perícope de Mateus (Mt 9, 37). Logo após, os materiais das narrativas mateana e lucana apresentam alguns paralelos, embora a sequência e organização desses materiais sejam distintas. O Evangelho de Mateus traz no início do *discurso de envio* o conteúdo da pregação - a saber, o anúncio de que "o Reino dos

Céus está próximo" (Mt 10, 7). No Evangelho de Lucas, esse conteúdo da pregação é representado em dois momentos: na recomendação diante da acolhida dos enviados, cabendo nessa situação anunciar que "o Reino de Deus está próximo de vós" (Lc 10, 9); e também na recomendação de uma suposta rejeição, onde consta o trecho pedindo para anunciar "que o Reino de Deus se aproximou de vós" (Lc 10, 11). Nesse sentido, para o Evangelho de Lucas, o anúncio da proximidade do Reino de Deus independe da acolhida ou da rejeição.

Na afirmação do envio – especificamente com a frase "eis que vos envio", há também diferenças com relação à posição em que o trecho aparece na perícopie (Mt 10, 16 e Lc 10, 3) e uma alteração na imagem utilizada para se referir aos enviados: em Mateus o termo é "ovelhas" [πρόβατα] e em Lucas o termo é cordeiros [ἄρνας]. Com relação à orientação sobre o que portar nas atividades do anúncio, as diferenças são ainda mais marcantes. O Evangelho de Lucas traz a expressão "não porteis bolsa, alforje, nem sandálias e a ninguém saudeis pelo caminho" (Lc 10, 4). Na narrativa mateana, consta "não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado, pois o operário é digno do seu sustento" (Mt 10, 9-10). Pode-se perceber que o Evangelho de Mateus, além de aumentar os itens que devem ser levados (ouro, prata, cobre, duas túnicas e bastão), insere uma sentença sobre o merecimento do sustento dos enviados. No Evangelho de Lucas, essa sentença vem depois da instrução de comer o que for servido na casa em que os enviados forem acolhidos (Lc 10, 7), mas com o termo *salário* [μισθοῦ].

Quadro 3 – Quadro comparativo do <i>discurso de envio</i> em Mateus e Lucas	
Evangelho de Mateus (Mt 10, 5-16)	Evangelho de Lucas (Lc 10, 1-12)
<p>⁵Jesus enviou esses Doze com estas recomendações: "Não tomeis o caminho dos gentios, nem entreis em cidade de samaritanos. ⁶Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel.</p> <p>(1) ⁷Dirigindo-vos a elas, proclamai que o Reino dos Céus está próximo. ⁸Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios. De graça recebestes, de graça dai.</p> <p>(2) ⁹Não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, ¹⁰nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado,</p> <p>(3) pois o operário é digno do seu sustento.</p>	<p>¹Depois disso, o Senhor designou (outros) setenta (e dois), e os enviou dois a dois à sua frente a toda cidade e lugar aonde ele próprio devia ir. ² E dizia-lhes: "A colheita é grande, mas os operários são poucos. Pedi, pois ao Senhor da colheita que envie operários para a sua colheita.</p> <p>(8) ³Ide! Eis que vos envio como cordeiros entre lobos.</p> <p>(2) ⁴Não leveis bolsa, nem alforje, nem sandálias, e a ninguém saudeis pelo caminho.</p> <p>(5) ⁵Em qualquer casa em que entrardes, dizei primeiro: 'Paz a esta casa!' ⁶E se lá houver um filho de paz, a vossa paz repousará sobre ele;</p>

<p>(4) ¹¹Quando entrardes numa cidade ou num povoado, procurai saber de alguém que seja digno e permaneci ali até vos retirardes do lugar.</p> <p>(5) ¹²Ao entrardes na casa, saudai-a. ¹³E se for digna, desça a vossa paz sobre ela. Se não for digna, volte a vós a vossa paz.</p> <p>(6) ¹⁴Mas se alguém não vos recebe e não dá ouvido às vossas palavras, saí daquela casa ou daquela cidade e sacudi o pó de vossos pés”.</p> <p>(7) ¹⁵Em verdade vos digo: no Dia do Julgamento haverá menos rigor para Sodoma e Gomorra do que para aquela cidade.</p> <p>(8) ¹⁶ Eis que vos envio como ovelhas entre lobos. Por isso, sede prudentes como as serpentes e sem malícia como as pombas.</p>	<p>senão voltará a vós.</p> <p>(4) ⁷Permanecei nessa casa, comei e bebei do que tiverem,</p> <p>(3) pois o operário é digno do seu salário.</p> <p>(4) Não passeis de casa em casa.</p> <p>(1) ⁸Em qualquer cidade em que entrardes e fordes recebidos, comei e bebei do que tiverem; ⁹curai os enfermos que nela houver e dizei ao povo: ‘O Reino de Deus está próximo de vós’.</p> <p>(6) ¹⁰Mas em qualquer cidade em que entrardes e não fordes bem recebidos, saí para as praças e dizei: ¹¹ ‘Até a poeira da vossa cidade que se grudou aos nossos pés, nós a sacudimos para deixa-la para vós. Sabei, no entanto, que o Reino de Deus está próximo’.</p> <p>(7) ¹²Digo-vos que, naquele Dia, haverá menos rigor para Sodoma do que para aquela cidade.</p>
--	--

Fonte: Bíblia de Jerusalém.

Além dessas diferenças, há algumas informações que são peculiares da perícopes do Evangelho de Mateus e da perícopes do Evangelho de Lucas. No texto mateano, há uma instrução para ficar alojado na casa de pessoas dignas [*ἀξίως*] (Mt 10, 11), bem como a recomendação para ser prudente [*φρόνιμοι*] e sem malícia [*ἀκέραιοι*] (Mt 10, 16). No Evangelho de Lucas, há uma recomendação para não saudar ninguém pelo caminho [*καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε*] (Lc 10, 4) e também outra instrução para que os enviados saíssem para as ruas [*τὰς πλατείας*] e protestassem caso não fossem bem recebidos em uma determinada cidade (Lc 10, 10). Um traço característico do texto do Evangelho de Lucas está na menção ao termo *filho da paz* [*υἱὸς εἰρήνης*] para se referir as pessoas que recebessem os enviados (Lc 10, 6). Em outro trecho da perícopes lucana, orienta-se para que os enviados comam e bebam do que for servido na casa em que estiverem alojados (Lc 10, 8). Essas informações (Mt 10, 11; Mt 10, 16; Lc 10, 4; Lc 10, 6; Lc 10, 8; Lc 10, 10) são específicas de seus respectivos textos.

A recorrência de certos verbos e substantivos nessas perícopes do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas contribui para discutir a dinâmica das atividades acerca do anúncio do evangelho efetuadas durante o período do Cristianismo Originário. Dos diversos verbos presentes nesses textos, podem-se destacar os seguintes: *ἀποστέλλω* (enviar); *εἰσερχομαι* e sua forma no aoristo *εἰσελθ-* (entrar); *λέγω* ou *κηρύσσω* (dizer ou anunciar/proclamar), *δέχομαι* (receber); *μένω* (permanecer); *ἀκούω* (ouvir); por fim, *ἐξέρχομαι* e sua forma no aoristo *ἐξελθ-* (sair). Há apenas algumas observações com relação ao emprego desses verbos. No Evangelho de Mateus, utiliza o termo *κηρύσσω* (proclamar) e não *λέγω* (dizer) para se referir à comunicação oral da proximidade do Reino dos Céus; enquanto no Evangelho de Lucas, a preferência é pelo termo *λέγω* (dizer) que aparece diversas vezes no trecho para mencionar o anúncio do Reino de Deus. Outra observação diz respeito ao termo *ἀκούω* (ouvir), o qual se encontra no Evangelho de Lucas apenas no versículo dezesseis; já no Evangelho de Mateus o termo aparece neste trecho de Mt 10, 14.

Com relação à recorrência dos substantivos presentes nestas perícopes mateana e lucana, podem-se destacar os seguintes termos: *ὁδὸς* (caminho), *πόλις* (cidade), *οικία* (casa), *εἰρήνη* (paz), bem como as expressões *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Reino dos Céus) e *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Reino de Deus). Os primeiros substantivos destacados fazem parte das orientações acerca de locais, sendo que na narrativa mateana há ainda o termo *κώμη* (povoado) e na narrativa lucana o termo *τόπον* (lugar). Nessas orientações do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas, pode-se observar certo predomínio dos termos *πόλις* (cidade) e *οικία* (casa), os quais se encontram relacionados na dinâmica dos textos através da abrangência das atividades dos enviados. O conteúdo do que deveria ser anunciado é retratado através das expressões: em Mateus, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Reino dos Céus); enquanto em Lucas, *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Reino de Deus). Considera-se importante também destacar o conjunto de substantivos referentes aos objetos *não-autorizados* para levar durante as atividades de anúncio do evangelho (quadro 4⁶⁸).

Quadro 4 – Comparação dos trechos Mt 10, 9-10 e Lc 10, 4	
Evangelho de Mateus	Evangelho de Lucas
⁹ Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν,	

⁶⁸ Optou-se por utilizar o texto grego nesta tabela e não a tradução, com o objetivo de apontar de forma mais eficaz os termos semelhantes nestes dois trechos (considerando que as traduções podem alterar as palavras e o modo como aparecem no texto). Adotou-se também a opção de destacar no texto esses termos recorrentes.

	⁴ μὴ βαστάζετε βαλλάντιον,
¹⁰ μὴ πήραν εἰς ὁδὸν	μὴ πήραν,
μηδὲ δύο χιτῶνας	
μηδὲ ὑποδήματα	μὴ ὑποδήματα,
μηδὲ ῥάβδον·	
	καὶ μηδὲνα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε.
ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.	

Fonte: Nestle-Aland, 2014.

Nestes dois trechos que tratam dos objetos *não-autorizados*, os únicos termos semelhantes que ocorrem nas perícopes de Mateus e Lucas são alforje [*πήρα* – utilizado no caso acusativo] e sandálias [*ὑποδήμα* – utilizado no plural do caso acusativo]. Pode-se observar que há apenas algumas diferenças com relação ao uso desses termos na dinâmica dos textos: no Evangelho de Mateus, o uso do termo alforje é sucedido pela expressão “para o caminho” [*εἰς ὁδὸν*]; já no Evangelho de Lucas, o termo alforje não é acompanhado por nenhuma expressão - exceto pela partícula comum aos dois textos de *μὴ* (podendo ser traduzida por “nem”). A expressão *εἰς ὁδὸν* aparece em Lucas um pouco mais adiante dessa frase, especificamente na oração “e a ninguém saudeis pelo caminho”. Outra diferença – não tão significativa quanto à anterior – diz respeito às partículas utilizadas: enquanto na narrativa mateana tem-se o emprego do termo *μηδὲ* (também podendo ser traduzida por “nem”), na narrativa lucana utiliza-se o termo *μὴ*.

Essas recomendações sobre os objetos *não-autorizados* tornam-se ainda mais relevantes quando a comparação leva em conta todos os textos sinóticos (quadro 5), pois há divergências quanto às proibições. Nessas duas narrativas elencadas acima que fazem parte do hipotético material da *Fonte Q* (Mt 10, 5-16 e Lc 10, 1-12), a lista de objetos *não-autorizados* abrange o alforje e as sandálias. Nessa versão do Evangelho de Mateus, há ainda uma menção não autorizando o uso de cajado (*μηδὲ ῥάβδον*). Em outra narrativa do Evangelho de Lucas acerca do *discurso de envio* (Lc 9, 1-6), todos os objetos listados também se encontram na negativa (bastão, alforje, pão, dinheiro e duas túnicas). No Evangelho de Marcos (Mc 6, 8-9), a recomendação acerca dos objetos autoriza o uso do bastão (*εἰ μὴ ῥάβδον μόνον*) e de sandálias (*ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια*). Nesse sentido, as divergências com relação aos objetos são: na Fonte Q, há proibições de sandálias e cajado; no Evangelho de Marcos, autoriza-se o uso de sandálias e cajado; em outro trecho de Lucas, o cajado encontra-se na lista de objetos *não-autorizados*.

Quadro 5 – Comparação sinótica dos objetos <i>não-autorizados</i> do <i>discurso de envio</i>			
Mateus (Q) 10, 9-10	Lucas (Q) 10, 4	Marcos 6, 8-9 ⁶⁹	Lucas 9, 3 ⁷⁰
		⁸ καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν	³ καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν,
		εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, ₂	
		μὴ ἄρτον,	μήτε ἄρτον
⁹ Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν,			μήτε ἀργύριον
	⁴ μὴ βαστάζετε βαλλάντιον,		
¹⁰ μὴ πῆραν εἰς ὁδὸν	μὴ πῆραν,	μὴ πῆραν,	μήτε πῆραν
		μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν,	
		⁹ ἄλλ' ὑποδεδεμένους σανδάλια,	
μηδὲ <u>δύο χιτῶνας</u>		καὶ μὴ ἐνδύσησθε <u>δύο χιτῶνας</u>	μήτε [ἀνά] <u>δύο χιτῶνας</u> ἔχειν.
μηδὲ <u>ὑποδήματα</u>	μὴ <u>ὑποδήματα</u> ,		
μηδὲ <u>ῥάβδον</u> .			μήτε <u>ῥάβδον</u>
	καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε.		
ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.			

Fonte: Nestle-Aland, 2014.

⁶⁹ Pode-se traduzir o trecho da seguinte forma: “e recomendou-lhes que nada pegassem para o caminho, se não um cajado apenas; nem pão, nem alforje, nem dinheiro no cinto; mas que calçassem sandálias e não levassem duas túnicas” (Mc 6, 8-9).

⁷⁰ A sequência das palavras desse versículo foi alterada, apenas com o objetivo de comparação. A sequência do texto original: “καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν, μήτε ῥάβδον μήτε πῆραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον μήτε [ἀνά] δύο χιτῶνας ἔχειν” (Lc 9, 3). Traduzindo, “e disse-lhes: pegais nada para o caminho, nem cajado, nem alforje, nem pão, nem dinheiro e nem tendeis duas túnicas”.

Neste conjunto de ordens práticas e de instruções, o emprego dos verbos e substantivos destacados acima indica dois pontos centrais dentro da dinâmica do anúncio do evangelho: a representação de ações de itinerância e a representação de preocupações com relação à acolhida desses anunciadores. Assim, os termos “entrar”, “receber”, “permanecer”, “casa”, “cidade”, “sustento” e também os objetos *não-autorizados* são indicativos do modo como funcionava a transmissão das tradições cristãs originárias. Na próxima parte deste capítulo, pretende-se abordar as implicações socioculturais desses termos e as principais dinâmicas representadas a partir dessas perícopes (o conteúdo da mensagem a ser anunciada, as ações de itinerância e as preocupações com relação à acolhida). Para isso, procurar-se-á restringir o campo de investigação aos objetivos desta presente dissertação, a saber, as práticas de oralidade dos cristãos originários.

4.3 AS IMPLICAÇÕES SOCIOCULTURAIS DOS ELEMENTOS TEXTUAIS PRESENTES NOS *DISCURSOS DE ENVIO* MATEANO E LUCANO

Os elementos textuais do *discurso de envio* do Evangelho de Mateus (Mt 10, 5-16) e do Evangelho de Lucas (Lc 10, 1-12), tais como as referências acerca de localidades e acolhimento, apontam para o funcionamento da dinâmica das transmissões orais dos cristãos originários. Uma das ferramentas analíticas para a abordagem desses elementos textuais está na História Cultural, a qual é marcada por maior interesse pela maneira como os textos apresentam suas informações. Segundo o historiador Antoine Prost, as outras perspectivas historiográficas centravam sua atenção na função referencial do texto, isto é, o que o texto diz e a situação que descreve. Para essas perspectivas, o texto vinha sendo entendido como sinal de um acontecimento passado que pode ser reconstruído. Nesse sentido, a História Cultural se interessa menos pelo que os textos dizem e mais pela maneira como dizem – por exemplo, seus termos e campos semânticos utilizados. Nas palavras de Prost, “as maneiras de falar não são inocentes” (PROST, 1998, p. 30). É importante destacar que a intenção da autoria do texto existe e pode ser identificada na forma como as palavras são utilizadas, selecionadas ou omitidas.⁷¹

⁷¹ Roger Chartier destaca que as representações das práticas também possuem uma prática, isto é, as representações são executadas por meio de uma determinada lógica. Segundo Chartier, “a representação das práticas tem razões, códigos, finalidades e destinatários particulares. Identificá-los é uma condição obrigatória para entender as situações ou práticas que são os objetos da representação” (CHARTIER, 2011, p. 16).

O primeiro conjunto de elementos textuais que pode ser destacado diz respeito à representação de ações de itinerância. No discurso de envio dos setenta (e dois), a orientação é para que os enviados e as enviadas possam se dirigir "a toda cidade e lugar". O texto lucano apresenta de forma mais organizada os âmbitos de atuação, a saber, a casa e a cidade. Primeiramente, Lucas apresenta as orientações acerca da atuação no recinto de uma casa – começando com o trecho "Em qualquer casa em que entrardes..." (Lc 10, 5-7); em seguida, têm-se orientações para o espaço da cidade – iniciando com a frase "Em qualquer cidade em que entrardes..." (Lc 10, 8-12). Pode-se perceber que essas duas sequências de instruções começam praticamente de forma semelhante, contendo alterações com relação aos destinos: nos versículos 5-7, há a predominância do termo *oikía* – podendo ser traduzido por casa; já os versículos 8-12 são dominados pelo termo *πόλις* (cidade)⁷². Esta construção ordenada do texto demonstra uma dinâmica de atuação, onde a casa e cidade são ambientes importantes para a atividade de anúncio.

O texto de Lucas 10, 1-12 dá um maior destaque à realidade da *cidade*, o que pode ser observado a partir de quatro dados dessa narrativa lucana: em primeiro, há uma orientação clara que destina o envio a "toda cidade" (v. 1)⁷³; em segundo, o texto lucano narra a atuação no âmbito da cidade com uma maior abrangência de versículos e atividades quando comparado ao recinto da casa (v. 8-12); em terceiro, o texto lucano menciona apenas a poeira da cidade para se referir ao ato de protesto pelo não acolhimento da mensagem anunciada (v. 11); por fim, há uma menção no texto sobre ruas [*τὰς πλατείας*], apontando para centros urbanos (v. 10). Um dos motivos dessa ênfase dada ao âmbito da cidade em Lc 10, 1-12 pode

⁷² O historiador Norberto Guarinello apresenta uma abordagem acerca dos modelos teóricos desenvolvidos para explicar a noção de "cidade" das sociedades antigas, destacando os conceitos *pólis*, *cidade-estado* e *cidade antiga* como representantes desses principais modelos. Em seu texto - intitulado "Modelos teóricos sobre a cidade do Mediterrâneo Antigo", Guarinello traça uma discussão historiográfica sobre o tema - principalmente sobre o conteúdo desses modelos teóricos e sua abrangência (aplicação para além das realidades gregas e romanas). O termo *pólis* – simplesmente uma transposição da palavra grega *πόλις* para o nosso vocábulo – é um dos termos mais empregados pelos historiadores da atualidade. Segundo Guarinello, há alguns problemas com relação ao termo, como a aplicação restrita ao mundo de fala ou cultura grega, o que dificulta a comparação com outras sociedades do Mediterrâneo Antigo. Outro problema que pode ser destacado é a polissemia do termo nas fontes gregas, sendo empregado nos documentos de várias formas (significando, por exemplo, fortaleza ou acrópole; centro urbano; conjunto de cidadãos, independente de onde se localizam; conjunto de habitantes de um território submetido à mesma lei). Já o termo *cidade-estado* é um dos mais abrangentes, sendo empregado não apenas para a Grécia, como também para outras sociedades do Mediterrâneo Antigo. No entanto, o problema estaria no sentido da palavra *estado* utilizado para as realidades da antiguidade. Por fim, o termo *cidade*. Por focar nos processos de urbanização, destaca-se como um dos mais úteis para a arqueologia. O problema desse conceito está na dificuldade de definir a partir das fontes do mundo antigo os critérios para estabelecer um assentamento como cidade. A discussão apresentada por Guarinello demonstra a dificuldade de denominar os núcleos urbanos da Antiguidade e a necessidade de uma teoria mais geral das sociedades do Mediterrâneo Antigo (GUARINELLO, 2009).

⁷³ O outro *discurso de envio* do Evangelho de Lucas – destinado ao grupo formado pelos Doze – indica que eles partiram de povoado em povoado (Lc 9, 6).

estar relacionada à situação de comunicação do Evangelho de Lucas: uma situação mais associada aos núcleos urbanos helenísticos – os quais eram importantes centros de vida econômica e cultural desse período e tiveram um enorme papel no desenvolvimento das comunidades cristãs originárias. O modo como a narrativa lucana representa o âmbito da casa indica uma etapa preparatória das atividades de anúncio, encontrando-se ligada à situação de recepção desses enviados e dessas enviadas.

No discurso de envio do Evangelho de Mateus (Mt 10, 5-16), não há essa distinção ordenada entre os espaços de atuação do grupo – no caso dessa narrativa, formado pelos Doze. Há apenas uma orientação específica: o texto mateano inicia o discurso com orientações negativas com relação ao caminho dos gentios e à cidade dos samaritanos, recomendando uma preferência pela “casa de Israel”⁷⁴ (v. 6). Nos outros trechos que mencionam os espaços de atuação, os dados se encontram em construções formadas por alternativas: “Quando entrardes numa cidade ou num povoado [...]” (v. 11), bem como “[...] saí daquela casa ou daquela cidade e sacudi o pó de vossos pés” (v. 14). A partir desses dados, pode-se perceber que a narrativa mateana não enfatiza o âmbito da cidade e pressupõe também a realidade de pequenas vilas ou povoados [κώμη]. Sabe-se que as cidades do Mediterrâneo Antigo eram cercadas de muitos povoados menores e o Evangelho de Mateus os considera em sua narrativa.

Nesse sentido, os *discursos de envio* do Evangelho de Mateus (10, 5-16) e do Evangelho de Lucas (10, 1-12) apontam para um programa de comunicação oral baseado na itinerância – uma movimentação geográfica entre casas, aldeias e cidades. Com relação ao âmbito da casa, a instrução é para que os enviados e as enviadas permaneçam na mesma casa enquanto estiverem em uma determinada cidade. O pesquisador do Cristianismo Originário Santiago Guijarro destaca que o âmbito da casa constituía uma plataforma fundamental para as práticas de anúncio do evangelho, pois era o principal local em que os cristãos originários se reuniam para as celebrações (GUIJARRO, 2013, p. 83). Pode-se perceber que essas instruções acerca do âmbito das casas são mais detalhadas⁷⁵ no hipotético material da *Fonte Q*, sendo que a versão lucana organiza essas informações de forma separada. Sendo assim, o modo como o Evangelho de Lucas representa o *discurso de envio* permite apontar um programa de atuação mais elaborado, utilizando coordenadamente os espaços da cidade e da casa.

⁷⁴ Esse campo semântico é um hebraísmo bíblico e pode ser entendido como “o povo de Israel”.

⁷⁵ Em comparação com os outros *discursos de envio* do Evangelho de Marcos (6, 6b-13) e do Evangelho de Lucas (9, 1-6).

O âmbito da cidade – correspondendo ao ambiente público⁷⁶ - constituía o nível mais imediato dessas ações de itinerância. No *discurso de envio* destinado aos setenta (e dois), as orientações destacam os núcleos urbanos e seu alcance universal – ao destinar o envio “a toda cidade” (Lc 10, 1). Já o *discurso de envio* do Evangelho de Mateus engloba cidades e povoados, mas faz restrições⁷⁷ aos gentios ou samaritanos e dá preferência ao povo judaico (Mt 10, 5). A partir dessa discussão sobre as ações de itinerância que articulava diversos âmbitos, pode-se perceber que havia distintos modelos de práticas de oralidade durante o Cristianismo Originário: seja porque havia divergências com relação ao alcance dos destinatários dessas práticas de oralidade; ou até mesmo porque poderia haver programas de atuação mais elaborados que outros acerca dos âmbitos em que se exerciam as práticas de oralidade - tais como as casas, aldeias e cidades.

O próximo conjunto de elementos textuais destacado dessas perícopes do Evangelho de Mateus (10, 5-16) e do Evangelho de Lucas (10, 1-12) diz respeito às questões sobre o acolhimento dos enviados e das enviadas – considerado também um eixo central dentro desses *discursos de envio*. Nessas questões, há duas temáticas que permeiam as narrativas mateana e lucana: (i) as condições precárias para o anúncio do evangelho e (ii) as instruções sobre como se comportar diante do acolhimento. Pode-se observar que todas essas orientações não são destinadas – pelo menos, diretamente – aos residentes dessas casas e/ou cidades que receberiam os anunciadores itinerantes, mas são instruções de ordem prática para os enviados e as enviadas. Algumas das orientações para os membros das comunidades cristãs originárias acerca de como proceder no acolhimento desses e dessas itinerantes podem ser encontradas, por exemplo, no texto da *Didaqué* (Did 11, 12 e 13). Essa preocupação com relação à hospitalidade certamente deve ter sido uma questão importante no período do Cristianismo Originário.

As orientações presentes nos *discursos de envio* defendem que as viagens itinerantes deveriam ser feitas em condições de austeridade, pois partiam do princípio de que os pregadores e as pregadoras mereciam o sustento. Como discutido anteriormente, as narrativas apresentam proibições de vários itens que poderiam compor a bagagem, incluindo até instrumentos essenciais para a segurança no trajeto. Contudo, todos os textos sinóticos

⁷⁶ Um trecho do livro de Atos – retratando uma fala do apóstolo Paulo de Tarso - destaca essa diferença entre a atuação no ambiente público e privado: “E nada do que vos pudesse ser útil eu negligenciei de anunciar-vos e ensinar-vos, em público e pelas casas [...]” (At 20, 20).

⁷⁷ Considera-se importante ressaltar que no final do Evangelho de Mateus há orientações destinando os enviados e as enviadas a todas as nações, assumindo um caráter mais universal (Mt 28, 19). No entanto, o objetivo deste presente capítulo é analisar o trecho do Evangelho de Mateus referente ao *discurso de envio* (Mt 10, 5-16).

defendem a simplicidade da bagagem, apesar das divergências quanto aos objetos *não-autorizados*. As proibições perpassam por itens relacionados a recursos financeiros (ouro, prata, cobre e dinheiro/moedas), alimentos (pão), peças de indumentária (cintos, túnicas e sandálias), objetos para guardar pertences (alforje e bolsa) e instrumentos de proteção (cajado ou bastão). Nesse sentido, pode-se observar a presença de elementos da cultura material que eram significativos nesse período histórico, dos quais se destacam o alforje, a bolsa, o cajado/bastão e as moedas.

O *alforje* [πήρα] era uma sacola de couro que se carregava a tiracolo, sendo usada para levar alimentos e objetos necessários para uma viagem; já a bolsa [βαλλάντιον] pode ser entendida como um objeto utilizado para guardar dinheiro e geralmente preso ao cinto. Com relação ao *cajado* [ράβδος], há um problema acerca da finalidade específica desse instrumento nas viagens, pois podia ser usado para ajudar no caminho como um apoio, ou para defender de possíveis ladrões. As *moedas* entram nesses elementos destacados devido ao modo como são representadas nessas narrativas (quadro 6): enquanto a terminologia do Evangelho de Marcos (6, 8) registra moedas de cobre [χαλκόν]; um dos *discursos de envio* do Evangelho de Lucas (9, 3) utiliza a terminologia “moedas de prata” [ἀργύριον]. Já nas narrativas que fazem parte do hipotético material da Fonte Q há ainda outras especificidades, pois o Evangelho de Mateus (10, 9) não utiliza os termos no sentido de dinheiro e o Evangelho de Lucas (10, 4) não faz referência a nenhum desses termos em sua narrativa.

Quadro 6 – Relação sinótica dos termos utilizados para recursos monetários			
Mateus (Q) 10, 9	Lucas (Q) 10, 4 ⁷⁸	Marcos 6, 8	Lucas 9, 3
Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν	μὴ βαστάζετε βαλλάντιον	μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν	μήτε ἀργύριον

Fonte: Nestle-Aland, 2014.

Essas orientações sobre os objetos que podem ser levados para as viagens possuem paralelos⁷⁹ muito próximos com hábitos de outras culturas do período. Segundo Joseph

⁷⁸ Considera-se importante colocar esses dados do Evangelho de Lucas (10, 4), pois a bolsa [βαλλάντιον] era utilizada para guardar as moedas e era presa ao cinto [ζώνη] – referências encontradas nos outros trechos.

⁷⁹ O exegeta Klaus Berger apresenta uma lista de documentos históricos que contém paralelos com as orientações sinóticas acerca dos objetos *não-autorizados* para a viagem dos pregadores itinerantes, tais como a descrição dos hábitos de viagem dos essênios feita por Flávio Josefo e também as cartas dos filósofos cínicos (BERGER, 1998, p. 66).

Fitzmyer, algumas dessas ordens recordam os hábitos de viagens dos essênios viajantes, pois quando eles se deslocavam podiam levar apenas um cajado para se defender de possíveis ladrões. Há também paralelos com as prescrições da *Mishná* acerca das peregrinações ao templo, cujas orientações proibiam entrar naquele espaço considerado sagrado portando certos objetos – tais como o bastão de viagem, as sandálias e o alforje (FITZMYER, 1987, p. 58). Por fim, pode-se traçar também um paralelismo com os filósofos cínicos itinerantes, os quais eram reconhecidos nas cidades helenísticas pelo manto esfarrapado, bordão e alforje (HORSLEY & SILBERMAN, 2000, p. 70). Nesse sentido, essas orientações acerca dos objetos que poderiam ser levados para os deslocamentos dos pregadores e das pregadoras são preocupações recorrentes em algumas culturas desse período histórico.

No contexto do Cristianismo Originário essas proibições estavam relacionadas com o princípio de acolhimento desses e dessas itinerantes. Conforme o texto da Didaqué, “todo verdadeiro profeta que queira estabelecer-se entre vocês é digno do seu alimento” (Did 13, 1). Os textos do hipotético material da *Fonte Q* lembram os enviados e as enviadas desse princípio: no caso mateano, “o operário é digno do seu sustento” (Mt 10, 10); já no caso lucano, “o operário é digno do seu salário” (Lc 10, 7). A partir desse princípio de acolhimento, o *discurso de envio* do Evangelho de Mateus e o *discurso de envio* dos setenta (e dois) do Evangelho de Lucas apresentam instruções sobre como se comportar diante de uma possível recepção ou rejeição. No texto mateano, há uma recomendação para que os Doze ficassem alojados em locais de pessoas dignas [*ἀξίως*], o que pode ser interpretado como um reflexo da comunidade mateana: uma preocupação com os critérios de pureza da Lei Judaica.

Com relação ao envio dos setenta (e dois) do Evangelho de Lucas, as orientações sobre o acolhimento são um pouco mais detalhadas, prescrevendo comer e beber do que for servido (Lc 10, 7 -8). Essa parte do discurso lucano pode ser interpretada como uma recomendação menos rígida quanto aos critérios de pureza, o que permitia aos enviados e as enviadas atuarem em locais dos gentios com mais flexibilidade. Há também recomendações indicando a permanência nos acolhimentos: as ordens para "permanecer nessa casa" e de não "passar de casa em casa" são próprias de Lucas. Não obstante, tanto a narrativa lucana quanto a narrativa mateana recomendam que a hospedagem fosse feita em apenas um determinado lugar (Mt 10, 11). Deve-se ressaltar ainda que a permanência desses pregadores e dessas pregadoras geralmente se dava em períodos de tempo consideráveis, pois a permanência em determinados locais permitia consolidar as comunidades formadas, já o ato de visitar contribuía para avaliar a manutenção dessas comunidades cristãs originárias (CASALEGNO, 1994, p. 36-37).

O discurso de envio do Evangelho de Mateus e o discurso destinado aos setenta (e dois) do Evangelho de Lucas apontam para regulamentações de práticas de oralidade itinerantes: deveriam ser feitas em condições de austeridade, pois partiam do princípio do acolhimento desses e dessas itinerantes. Pode-se perceber que no discurso mateano há uma rigorosidade maior tanto com relação aos itens levados para a viagem quanto com relação à hospedagem. No discurso lucano dos setenta (e dois), os itens proibidos se encontram em menor número e há certa flexibilidade com relação ao acolhimento – nesse discurso lucano não se faz distinção de locais (“em qualquer casa/cidade em que entrardes”) e permite até comer e beber do que for servido. Através dessas orientações do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas, pode-se falar em distintas modalidades de ação para as transmissões orais das tradições cristãs originárias.

Neste terceiro capítulo buscou-se analisar os discursos de envio presentes no Evangelho de Mateus (10, 5-16) e no Evangelho de Lucas (10, 1-12), destacando como esses relatos normativos podem contribuir para a compreensão do funcionamento das práticas de oralidade do movimento cristão originário. A partir da análise dessas perícopes, discutiu-se que as práticas de comunicações orais do evangelho eram baseadas em três características centrais: ações de itinerância, articulando os âmbitos da casa e cidade/povoado; condições de austeridade, com proibições de alguns itens que poderiam ser levados para a viagem; por fim, um princípio de acolhimento, onde consideravam que os enviados e as enviadas itinerantes mereciam a recepção nas comunidades cristãs originárias.

As divergências com relação ao modo como essas características foram representadas nos *discursos de envio* mateano e lucano permitem apontar que havia distintos modelos de práticas de oralidade, os quais certamente devem ter levado em consideração as condições sociais das comunidades cristãs originárias do século I d.C. Com relação ao *discurso de envio* da perícopa mateana, apontou-se a presença de uma maior rigorosidade nas orientações acerca da bagagem e da hospedagem de agentes itinerantes do anúncio do evangelho. Já com relação ao discurso lucano direcionado aos setenta (e dois), observou-se certa flexibilidade quanto à hospedagem desses e dessas itinerantes. Nesse sentido, tais observações ressaltam ainda mais o caráter plural do movimento religioso do Cristianismo Originário.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O recurso oral foi uma das ferramentas fundamentais dentro do Cristianismo Originário, pois serviu para a comunicação das tradições cristãs originárias e desempenhou um papel na formação dessas tradições. Tanto os ensinamentos de Jesus quanto a continuidade desse movimento religioso se deram predominantemente de forma oral, mesmo após o surgimento de escritos cristãos. Neste presente trabalho, procurou-se compreender como funcionava a oralidade no movimento cristão originário, elencando como objeto desta análise as perícopes de Mateus 10, 5-16 e de Lucas 10, 1-12.

Um ponto importante nessa dissertação foi discutir a noção de *oralidade*, entendida como o uso constitutivo do recurso oral em práticas socioculturais e em variados contextos. Para isso, destacaram-se duas aplicações da oralidade: (i) empregada para caracterizar sociedades que utilizam de forma predominante a comunicação oral na transmissão de conhecimentos e (ii) utilizada para identificar um tipo de consciência articulada pela linguagem oral e/ou uma consciência que se expressa através da linguagem oral.

No primeiro caso, defendeu-se que as sociedades caracterizadas de culturas orais são aquelas em que as transmissões orais possuem uma íntegra confiabilidade dentro de suas práticas socioculturais e discursivas. Já com relação à segunda aplicação da noção de *oralidade*, procurou-se ressaltar que o conhecimento em sociedades marcadas pela oralidade é transmitido através de lógicas específicas, as quais, em grande parte, estão baseadas em estruturas mnemônicas.

Dependendo da relação da oralidade em uma determinada sociedade, pode-se classificar em três tipos: cultura oral primária – podendo ser definida como culturas intocadas pelo letramento; cultura residualmente oral – trata-se de culturas em que o recurso oral continua se afirmando na estruturação da sociedade mesmo diante da introdução da escrita; por fim, oralidade secundária - sociedades em que a oralidade depende de outros meios.

Essas características apontadas pelos recentes estudos têm sido aplicadas à Antiguidade: era um ambiente predominantemente oral, as informações circuladas pelas transmissões orais possuíam uma íntegra confiabilidade e não dependiam de outros mecanismos; as práticas da oralidade se sustentavam diante do conhecimento da escrita; os processos mnemônicos devem ter tido um papel significativo na organização do conhecimento. Sabe-se que grande parte do Mundo Antigo estava familiarizada com documentos escritos, mas a oralidade ainda era um importante recurso de estruturação da sociedade, cuja

modalidade não dependia de outros meios de comunicação. Nesse sentido, pode-se classificar o ambiente antigo como uma cultura residualmente oral.

Foi a partir desse ambiente que o movimento cristão originário se desenvolveu. A caracterização desse meio como residualmente oral possibilitou apontar a centralidade do recurso oral e o papel da memória nas dinâmicas do movimento cristão originário. Nesse sentido, as primeiras gerações desse movimento religioso divulgaram a memória que mantinham sobre Jesus essencialmente através de comunicações orais, a qual perpassava por ensinamentos, ditos, feitos e histórias significadas sobre ele.

Ao longo do trabalho, procurou-se ressaltar também o papel da textualidade na formação das religiosidades cristãs, considerando que as tradições de/sobre Jesus fizeram uso tanto da transmissão oral quanto de fontes escritas. Principalmente, porque, as tradições cristãs originárias foram baseadas em textos judaicos. Em segundo, porque as tradições cristãs originárias circularam essencialmente por meio do recurso oral e, mesmo com o surgimento de escritos cristãos, a tradição oral ainda permaneceu forte e influente entre as primeiras gerações.

Ao se examinar as práticas de oralidade, elencaram-se dois tipos de práticas de oralidade: o anúncio do evangelho itinerante, onde os pregadores e as pregadoras transmitiam as tradições de/sobre Jesus a partir de um intenso deslocamento geográfico; e o anúncio do evangelho comunitário, o qual desempenhava uma função de ensinamento regular e ordinário no interior das comunidades. Tais práticas desempenharam um papel na formação e manutenção das tradições cristãs originárias, contribuindo para que os materiais de/sobre Jesus fossem lembrados e transformados em narrativas; bem como, contribuíram para que essas narrativas fossem explicadas e interpretadas.

Outro ponto importante foi discutir as diversas formas de expressão utilizadas para a comunicação das tradições cristãs originárias, destacando o gênero do *evangelho* nessa discussão. Com isso, pôde-se perceber que o termo *evangelho*, no início, indicava uma mensagem ou pregação transmitida de forma oral. Apenas na primeira metade do século II que o termo começou a ser utilizado para se referir a uma forma literária contendo narrativas acerca da vida de Jesus. Portanto, procurou-se apresentar a noção de *evangelho* como um termo relacionado à linguagem missionária do movimento cristão originário.

Partindo desse entendimento, foi apresentada uma breve discussão sobre a situação de comunicação dos evangelhos neotestamentários, especificamente o Evangelho de Mateus e o Evangelho de Lucas. Com relação ao Evangelho de Mateus, destacou-se a aproximação do texto mateano com os aspectos judaicos, defendendo que a narrativa mateana possui uma

maior preocupação com a tradição judaica. Já com relação ao Evangelho de Lucas, apontou-se uma abertura da narrativa lucana aos gentios, a qual procurava também legitimar o movimento cristão dentro da história salvífica judaica.

Após ter apresentado as abordagens sobre as práticas de oralidade no Cristianismo Originário e sobre a noção de evangelho dentro do sistema de comunicação desse movimento religioso, foi apresentado uma análise das perícopes de Mateus 10, 5-16 e Lucas 10, 1-12. A partir de uma comparação entre essas narrativas, destacaram-se elementos textuais que indicam para práticas de oralidade efetuadas dentro do movimento cristão originário. A estrutura narrativa dessa perícopa – os substantivos e verbos – apontam para ações de itinerância e, por conseguinte, preocupações com relação à acolhida de tais agentes anunciadores.

Essas perícopes elencadas ainda permitem apontar regulamentações com relação às práticas de oralidade efetuadas por meio de ações itinerantes, cujas regulamentações prescreviam condições de austeridade. Tal interpretação pôde ser feita a partir de observações encontradas nas narrativas acerca de restrições com relação a alguns objetos que poderiam ser utilizados durante o anúncio do evangelho. Em contrapartida, essas narrativas prescrevem também o acolhimento desses e dessas itinerantes. A partir de uma comparação entre as perícopes elencadas, foi apontado divergências quanto a essas orientações: na narrativa lucana analisada, os objetos *não-autorizados* estão em menor número e há certa flexibilidade quanto ao acolhimento; já na narrativa mateana, há uma rigorosidade maior tanto com relação aos itens que poderiam ser levados quanto com relação à hospedagem.

As divergências que foram destacadas da comparação entre as perícopes de Mateus 10, 5-16 e Lucas 10, 1-12 permitiram concluir que havia distintos modelos de práticas de oralidade, os quais partiam das condições específicas das comunidades cristãs originárias em que essas narrativas estavam inseridas. No caso do Evangelho de Mateus, apontou-se que há uma maior rigorosidade com relação aos itens proibidos para o anúncio do evangelho e também com relação à hospedagem, onde tais orientações devem ter partido de uma comunidade fortemente marcada pela tradição judaica. Já no caso do Evangelho de Lucas, certa flexibilidade com relação às orientações deve ter partido de uma comunidade helenística. Por exemplo, a orientação lucana que afirma "em qualquer casa/cidade em que entrardes" (Lc 10, 5;8) encontra-se respaldo em uma comunidade aberta aos gentios.

O principal objetivo dessa dissertação foi compreender a representação encontrada nas perícopes de Mt 10, 5-16 e de Lc 10, 1-12 acerca das transmissões orais do evangelho, destacando que tais narrativas indicam práticas de oralidade efetuadas no movimento cristão

originário. Nessa análise, foi ressaltada a presença de práticas de oralidade diversas, baseadas em situações distintas. Tal entendimento permitiu apontar uma pluralidade de práticas, sujeitos, organizações e posicionamentos religiosos presentes nesse movimento religioso do século I d.C. O Cristianismo Originário constitui-se, sobretudo, como experiências plurais que se articulavam em torno de crenças no Cristo.

Nesse sentido, as conclusões derivadas da pesquisa histórica e literária permitem afirmar: (1) a pluralidade do movimento social do Cristianismo Originário no primeiro século; assim como (2) a pluralidade das modalidades de transmissão oral dos evangelhos, o que pode ser entendida, principalmente, a partir das divergências e convergências encontradas nas orientações para o anúncio do evangelho. O movimento cristão originário inseriu-se em ambientes plurais do Mundo Antigo que exigiam múltiplas ações e possibilitaram o surgimento de múltiplas respostas, compreendendo uma diversidade de posições e práticas religiosas.

O uso dos verbos de ação, dos substantivos e expressões nas perícopes de Mt 10, 5-16 e Lc 10, 1-12 permite afirmar que (3) se tratava de um movimento ativo e em expansão, onde cada tradição - de forma particular, a mateana e a lucana - demonstrava interesse na expansão do movimento sem se deslocar das memórias antepassadas e das novas experiências, as quais eram próprias ao tempo político e cultural daquele período histórico. Tal dinâmica aponta para um movimento religioso que mobilizava e comunicava suas memórias através de intensas atualizações.

As três observações apontadas acima são importantes para entender que o Cristianismo Originário não configurava um movimento religioso homogêneo e monolítico. Para isso, o recurso da comunicação oral foi fundamental para a dinamicidade do movimento cristão originário, principalmente porque possibilitou com que os materiais de/sobre Jesus fossem lembrados, transformados em narrativas, explicados e interpretados. Tais ações envolveram diferentes grupos sociais e, conseqüentemente, promoveram importantes interações culturais que marcaram o desenvolvimento do Cristianismo Originário.

O processo de transmissão oral da *boa nova* projetou-se de modo residual nas formas escritas que, posteriormente, assumiram nas redações mateana e lucana formas de pensar que eram características aos seus respectivos grupos sociais. Vale destacar, portanto, que a forma da escrita incorporou a oralidade de diferentes grupos sociais, os quais se constituíram de distintas referências culturais.

Ao longo deste presente trabalho, procurou-se ressaltar a característica plural dos movimentos que serviram de base para a formação das religiosidades cristãs, seja ao apontar distintos modelos de comunicações orais do evangelho, bem como ao destacar as interações culturais no processo de configuração desse movimento religioso. Essa pluralidade foi refletida nos textos neotestamentários, o que evidencia ainda mais a importância destes textos como fontes que documentam percepções de mundo social e práticas culturais. Esta pesquisa procurou, sobretudo, apontar caminhos para entender a diversidade de sujeitos, práticas e posicionamentos religiosos que marcaram o Cristianismo Originário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Novo Testamento**. Nova edição, revista e ampliada, São Paulo: Paulus, 2002.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE. Nestle-Aland. 28^a Ed. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 2014.

DIDAQUÉ. In: **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

PAPIAS. In: **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

DICIONÁRIOS E LIVROS TÉCNICOS

BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

DANKER, Frederick W; GRINGRICH, Wilbur. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1993.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene (Ed.). **Léxico Grego-Português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Paulo: Paulus, 1998.

OBRAS EM GERAL

ABREU, Vítor de Oliveira. O estudo literário do Novo Testamento: gêneros literários nos contextos do Cristianismo Primitivo. **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**, v: 8, 2012, p. 63-74.

ALONSO, Leandro Seawright. Jesus Narrativo: oralidade cristã entre história, memória e mítica. **Plura – Revista de Estudos da Religião**, vol. 3, nº 1, 2012, p. 130-148.

ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**. São Paulo: Paulus, 2008.

AUNE, David Edward. Form Criticism. In: AUNE, David Edward. **The Blackwell Companion to the New Testament**. Ed. Wiley-Blackwell, 2010.

BARROS, José D'Assunção. A Nova História Cultural - considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Cadernos de História**, v.12, nº 16, 2011, p.38 – 63.

BATISTA, Antônio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Oralidade e escrita: uma revisão. **Cadernos de Pesquisa**, v. 36, n. 128, p. 403-432, maio/ago., 2006.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BOOMERSHINE, Thomas E. Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy. In: DEWEY, Joanna (Ed.). **Orality and Textuality in Early Christian Literature**. Semeia 65. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995.

BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg (Org.) **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg (Org.). **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

BROX, Norbert. **Historia de la Iglesia Primitiva**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

BUARQUE, Virgínia A. Castro. A especificidade do religioso: um diálogo entre historiografia e teologia. **Projeto História**, n. 37, dez. 2008, p. 53-64.

BURKE, Peter. Um novo paradigma?. In: **O que é História Cultural?**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BURRIDGE, Richard. Historical Survey. In: BURRIDGE, Richard. **What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CARNEIRO, Marcelo. **Os evangelhos sinóticos**: origens, memória e identidade. São Paulo: Fonte Editorial, Edições Terceira Via, 2016.

CARSON, D. A., MOO, Douglas J, MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARTER, Warren. Matthew and the Gentiles: individual conversion and/or systemic transformation? **Journal for the Study of the New Testament**, 26. 3 (2004), p. 259-282.

CARVALHO, José Carlos. A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura. O contributo de Paul Ricoeur. **Didaskália**. v. 34, fasc. 1, 2004, p. 35-78.

CASALEGNO, Alberto. Missão e inter-relacionamento humano: no envio dos setenta e dois e em outros textos lucanos. In: **Perspectiva Teológica**, 26, 1994.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez., 2011.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, 11(5), 1991.

CHARTIER, Roger. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 13-28.

CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Monica. (Orgs.) **Jesus de Nazaré: Uma Outra História**. São Paulo: Annablume, 2006.

CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele. **A descoberta do Jesus Histórico**. São Paulo: Paulinas, 2009.

CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

CHEVITARESE, André. Entrevista com André Leonardo Chevitarese: um novo olhar sobre o estudo do Jesus Histórico e do Paleocristianismo. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n.1, p. 5-12, 2013.

CLÉMENT, Olivier. **Os místicos cristãos dos primeiros séculos**. Fontes: textos e comentários. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2003.

CORNELLI, Gabriele. Metodologia e resultados atuais na busca pelo Jesus Histórico. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Monica. (Orgs.). **Jesus de Nazaré: Uma outra história**. São Paulo: Annablume, 2006.

CROSSAN, John Dominic. **Em busca de Jesus. Debaixo das pedras, atrás dos textos**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CROSSAN, John Dominic. **Jesus Histórico: a Vida de um Camponês Judeu Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CROSSAN, John Dominic. **O nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2004.

CROSSAN, John Dominic. Texto e contexto na metodologia dos estudos sobre o Jesus Histórico. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele & SELVATICI, Monica. (Orgs.). **Jesus de Nazaré: Uma outra história**. São Paulo: Annablume, 2006.

DEWEY, Joanna. Textuality in na oral culture: a survey of the Pauline Traditions. In: DEWEY, Joanna (Ed.). **Orality and Textuality in Early Christian Literature**. Semeia 65. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995.

DONINI, A. **História do Cristianismo das Origens a Justiniano**. Lisboa: Edições 70, 1980.

DULING, Dennis. The Gospel of Matthew. In: AUNE, David Edward. **The Blackwell Companion to the New Testament**. Ed. Wiley-Blackwell, 2010.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ESLER, Philip Frances. **Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FACCIN, Débora. A importância da oralidade na difusão do Cristianismo Primitivo: uma análise segundo o livro *Atos dos Apóstolos* e as *Epístolas paulinas*. **Revista Alétheia – Estudos sobre Antiguidade e Medieval**, n. 1, jan/jul, 2017, p. 78-90.

FARIA, Lair Amaro dos Santos. Quem vos ouve, ouve a mim: a trajetória de uma pesquisa. **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**, v. 8, 2012, p. 32-42.

FERRANDO, Miguel Angel. La misión de los discípulos de Jesus. **Teologia e Vida**, vol. XXXI, p. 121-131, 1990

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil: o debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, 2012.

FITZMYER, Joseph. **El Evangelio Segun Lucas. Tomo III**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

FOX, Robin Lane. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In.: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. Experiencia estética y experiencia religiosa. In: GADAMER, Hans-Georg. **Estética y hermenêutica**. Madrid: Tecnos, 1964, p. 139-152.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do Século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GILHUS, Ingvild Sælid. Hermeneutics. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (Eds.). **The Routledge Handbook of Research Methods in The Study of Religion**. New York: Routledge, 2011.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. Raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, Emblemas e Sinais**. Morfologia e História. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

GLOSSÁRIO CEALE: termos de alfabetização, leitura e escrita para educadores. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2014. Disponível em: <http://ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/oralidade>. Acesso em: 03 jul. 2019.

GOODMAN, Martin. Textos, escribas e poder na Judeia romana. In.: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Lisboa: Edições 70, 1986.

GOODY, Jack; WATT, Ian. **As consequências do letramento**. São Paulo: Paulistana, 2006.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Modelos teóricos sobre a cidade do Mediterrâneo antigo. In: FLORENZANO, Maria Beatriz Borba; HIRATA, Elaine Farias Veloso (orgs.). **Estudos sobre a cidade antiga**. São Paulo: Edusp, 2009.

GUIJARRO, Santiago. El impulso del primer envío. In: GUIJARRO, Santiago. **La primera evangelización**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

HARNACK, Adolf von. **O que é cristianismo?** São Paulo: Reflexão, 2014.

HAVELOCK, Eric. A equação da oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna. In: OSLOM, David; TORRANCE, Nancy. **Cultura escrita e oralidade**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

HORSLEY, Richard. **Jesus e o Império**. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, Richard; SILBERMAN, Neil Asher. **A Mensagem e o Reino**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega**. Lisboa: Edições 70, 1991.

JAKOBSON, Roman. Linguística e poética. In: JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1974.

JOLY, Fábio Duarte. O Mediterrâneo antigo. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). **Fernand Braudel: tempo e história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 141-150.

KELBER, Werner H. **The oral and written gospels: the hermeneutics of speaking and writing in the synoptic tradition Mark, Paul and Q**. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

KELBER, Werner H. Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space. In: DEWEY, Joanna (Ed.). **Orality and Textuality in Early Christian Literature**. Semeia 65. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo**. Volume 2. São Paulo: Paulus, 2005.

KOESTER, Helmut. Written Gospels or Oral Tradition? **Journal of Biblical Literature**, vol. 113, n. 2, 1997.

KÜMMEL, Werner George. The formation of the New Testament. In: KÜMMEL Werner George . **Introduction to the New Testament**. New York: 17th Editon, 1975.

LEONEL, João. **Mateus, o evangelho**. São Paulo: Pia Sociedade de São-Editora Paulus, 2014.

MACK, B. L. **O Evangelho Perdido**. O Livro de Q e as Origens Cristãs. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Oralidade e letramento. In: MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita: atividades de retextualização**. São Paulo: Cortez, 2010.

MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2010.

MOMIGLIANO, A. **Os Limites da Helenização. A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Celta, Judaica e Persa**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.(?)

MORI, Geraldo Luiz de. A Teologia e suas interfaces com as ciências sociais no estudo da religião. **Revista Perspectiva Teológica**, 2007 n. 39. p. 397-409.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. **Antíteses**, v.8, n.16, p.31-49, jul./dez., 2015.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Os primeiros cristãos e o mundo urbano: a importância da cidade no surgimento das comunidades cristãs. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo (Org.). **Culturas e cristianismo**. São Paulo/São Bernardo: Edições Loyola/UMESP, 1999.

NUNES, Iuri. Religião e hermenêutica: considerações acerca da relação entre linguagem e religião a partir de Gadamer. **Sacrilegens**, v.15, n. 1, p. 165-174, jan.-jun., 2018.

ONG, Walter. Foreword. In.: KELBER, Werner H. **The oral and written gospels: the hermeneutics of speaking and writing in the synoptic tradition Mark, Paul and Q**. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Campinas: Papyrus, 1998.

PALÁCIO, Carlos. A originalidade do Cristianismo. **Revista Perspectiva Teológica**, 1994 n° 26. p. 311-339.

PROST, Antoine. Social e Cultural indissociavelmente. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (org.). **Para um História Cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

RICHARD, Pablo (Ed.). Cristianismos Originários (30-70 d.C.). **Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana**, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Editora Sinodal, n. 22, 1995.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso. In: RICOEUR, Paul. **Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 51-64.

RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1976.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. Teologia, hermenêutica e teoria literária. Interdisciplinaridade na teologia da revelação. **Atualidade teológica**, n. 36, set.-dez. 2010, p. 348-375.

RODRIGUES, Elisa. As imagens de Mateus à luz da cultura gentílica. **Revista Oracula**, v. 1, n. 2, 2005.

RODRIGUES, Elisa. Exegese das exegeses: quando compreender a relação entre símbolos, eventos e sentidos desvela intenções de poder e deslegitima intolerâncias. In: PINHEIRO, Jorge (Org.). **Existência & Desafio: um rabino na periferia da Palestina**. São Paulo: Fonte Editorial, 2019, p. 59-83.

RODRÍGUEZ, Rafael. Reading and Hearing in Ancient Contexts. **Journal for the Study of the New Testament**, 32. 2, 2009.

RÜSEN, Jörn. A cultura da ciência. In: RÜSEN, JÖRN. **Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHRÖTER, Jens. The Gospel of Marck. In: AUNE, David Edward. **The Blackwell Companion to the New Testament**. Ed. Wiley-Blackwell, 2010.

SCHWEITZER, Albert. **A busca do Jesus Histórico: um estudo crítico de seu progresso de Reimurus a Wrede**. São Paulo: Novo Século, 2003.

SELVATICI, Mônica. A primeira expansão cristã nos Atos dos Apóstolos: fenômeno gradual ou difusão rápida? In.: CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele. **A descoberta do Jesus Histórico**. São Paulo: Paulinas, 2009.

SILVA, Gilvan Ventura da. As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. **Revista de História da Historiografia**, nº 5, 2010, p. 58-70.

SILVA, Gilvan Ventura da. Cultura escrita e comunicação oral no cristianismo antigo: as homilias como instrumentos de poder. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n.9, 2017, p. 212-233.

SILVA, Uiaran Gebara. A escrita biográfica na antiguidade: uma tradição incerta. **Política, História e Sociedade**, v. 8, n. 1, p. 67-81, 2008.

SOUZA, Antônio Clarindo Barbosa de. A contribuição de Carlo Ginzburg para a Nova História Cultural. **Saeculum – Revista de História**, jan./dez., 1998, p. 101-115.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

THEISSEN, Gerd. **Sociologia da Cristandade Primitiva**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987.

THEISSEN, Gerd. Tareas y métodos de una sociologia del movimiento de Jesús. In: THEISSEN, Gerd. **El Movimiento de Jesús: historia social de una revolución de los valores**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico: um manual**. São Paulo: Loyola, 2004.

THOMAS, Rosalind. **Letramento e oralidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

THOMPSON, Richard P. Luke-Acts: The gospel of Luke and the Acts of the apostles. In: AUNE, David Edward. **The Blackwell companion to the New Testament**. Ed. Willey-Blackwell, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 127-162.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do judaísmo**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VIELHAUER, Philip. **Historia de la literatura Cristiana primitiva. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991.

YOUNG, F. Introduction: the literary culture of the earliest Christianity. In: YOUNG, F.; AYRES, L.; LOUTH, A. (Ed.). **The Cambridge history of Christian literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.