

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0
INTERNATIONAL – (CC BY-NC 4.0)



DOI: <https://doi.org/10.35319/yachay.202480151>

Análise Socio-Retórica do uso de 1Enoque em Judas 14-16

Socio-Rhetorical Analysis of the use of 1Enoch in Jude 14-16

Análisis Socio-Retórica del uso de 1Enoc en Judas 14-16

Waldecir Gonzaga¹

Gustavo Albernaz²

Resumo

Este estudo busca analisar a citação que Jd 14-16 faz de 1En 1,9, utilizando a Análise Socio-Retórica do NT. Inicialmente, aborda-se a evolução do método de Análise Retórica, partindo da Reforma Protestante até os esforços de Betz e Kennedy para, em seguida, mostrar a metodologia proposta por Witherington III e escolhida para este estudo, a Análise Socio-Retórica do NT. Para tanto, são apresentadas traduções de Jd 14-16 e 1En 1,9, notas de tradução e crítica textual do texto de Judas. A pesquisa também examina a autoria, datação e contexto social da carta de Judas e do Livro de 1Enoque, contextualizando a perícopre de 1En 1,9. Os resultados da análise mostram que Judas emprega a retórica greco-romana de injúria, integrando conteúdos judaicos extrabíblicos, como 1En 1,9, para construir uma argumentação contra os “ímpios” e fortalecer a coesão interna dos “amados”. Judas adapta o texto de 1Enoque para mostrar que os “ímpios” serão julgados na Parusia de Jesus, buscando convencer seus leitores a se aliarem a ele contra os “ímpios” e tranquilizar os adeptos quanto ao juízo divino vindouro.

¹ Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Brasil.

² Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Brasil.

Palavras-chave: Judas – Enoque – Análise Sócio-Retórica – Parusia – Teologia Bíblica

Abstract

This study aims to analyze the citation that Jude 14-16 makes of 1En 1,9, utilizing the Socio-Rhetorical Analysis of the NT. Initially, it addresses the evolution of the Rhetorical Analysis method, from the Protestant Reformation to the efforts of Betz and Kennedy, and then presents the methodology proposed by Witherington III and chosen for this study, the Socio-Rhetorical Analysis of the NT. To this end, translations of Jude 14-16 and 1En 1,9 are presented, along with translation notes and textual criticism of the text of Jude. This study also examines the authorship, dating, and social context of the letter of Jude and the Book of 1 Enoch, contextualizing the pericope of 1En 1,9. The results of the analysis show that Jude employs Greco-Roman rhetoric of invective, integrating extra-biblical Jewish contents, such as 1En 1,9, to construct an argument against the “ungodly” and strengthen the internal cohesion of the “beloved”. Jude adapts the text of 1 Enoch to show that the “ungodly” will be judged at the Parousia of Jesus, seeking to convince his readers to ally with him against the “ungodly” and reassure the adherents about the forthcoming divine judgment.

Keywords: Jude – Enoch – Socio-Rhetorical Analysis – Parousia – Biblical Theology

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar la cita que Judas 14-16 hace de 1Enoc 1:9, utilizando el Análisis Socio-Retórico del NT. El estudio aborda inicialmente la evolución del método de Análisis Retórico, desde la Reforma Protestante hasta los esfuerzos de Betz y Kennedy, para luego presentar la metodología propuesta por Witherington III y elegida para este artículo, el Análisis Socio-Retórico del NT. A continuación, se presentan las traducciones

de Judas 14-16 y 1Enoc 1,9, junto con notas de traducción y crítica textual del texto de Judas. La investigación también examina la autoría, datación y contexto social de la carta de Judas y el Libro de 1Enoc, contextualizando la perícopa de 1 En 1,9. Los resultados del análisis muestran que Judas emplea la retórica greco-romana de injuria, integrando contenidos judaicos, como 1Enoc 1,9, para construir un argumento contra los “impíos” y fortalecer la cohesión interna de los “amados”. Judas adapta el texto de 1Enoc para mostrar que los “impíos” serán juzgados en la Parusía de Jesús, buscando convencer a sus lectores de aliarse con él contra los “impíos” y tranquilizar a los seguidores respecto al juicio divino venidero.

Palabras clave: Judas – Enoc – Análisis Socio-Retórico – Parusía – Teología Bíblica

Introdução

O presente estudo analisa a complexa interseção entre os textos de Judas e 1Enoque com base na Análise Socio-Retórica do Novo Testamento (NT). A carta de Judas, uma das sete epístolas católicas³ e uma das cartas menos comentadas do NT⁴, faz uso explícito do apócrifo de 1En 1,9, particularmente em Jd 14-16, levantando questões sobre a intenção retórica e o impacto social desse uso pelo autor na audiência original.

A Análise Socio-Retórica, método empregado para este estudo, fornece uma abordagem multifacetada para compreender como os textos bíblicos não transmitem apenas conteúdo religioso, mas também operam dentro de contextos sociais específicos e empregam estratégias retóricas sofisticadas. No primeiro tópico, discorre-se sobre a evolução do método de Análise Retórica do NT, traçando sua trajetória desde as raízes clássicas da retórica até a crítica moderna, passando por seu uso

³ Waldecir Gonzaga, “As cartas católicas no cânon do Novo Testamento”, *Perspectiva Teológica* 49, n. 2 (2017): 421-444, <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>.

⁴ Douglas J. Rowston, “The most neglected book in the New Testament”, *New Testament Studies* 21, n.1 (1974): 554.

histórico e contextual no NT, sua evolução crítica desde a Reforma até os trabalhos de Betz e Kennedy, para então definir o que é a Análise Socio-Retórica de acordo com a metodologia proposta por Witherington III.

No segundo tópico foca-se na tradução dos textos de Jd 14-16 e 1En 1,9, enquanto o terceiro tópico fornece notas de tradução e crítica textual de Jd 14-16, fundamentando a análise subsequente. Em seguida, explora-se a autoria, datação e contexto social da carta de Judas e do Livro de 1Enoque, contextualizando especificamente a perícopa de 1En 1,9.

Por fim, este estudo apresenta os resultados da Análise Socio-Retórica realizada, mostrando como Judas utiliza 1Enoque para construir uma argumentação poderosa contra os “ímpios” e fortalecer a coesão interna da sua comunidade, os “amados”. A conclusão delinea como Judas emprega a retórica greco-romana de injúria, integrando conteúdos judaicos extrabíblicos para separar os “ímpios” dos “amados” e assegurar a sua audiência do iminente juízo divino contra os “ímpios” na Parusia de Jesus Cristo.

1. A Análise Socio-Retórica do Novo Testamento

Antes de abordar a Análise Socio-Retórica do NT, faz-se necessário apresentar uma definição do que vem a ser a Retórica, discutir se é historicamente justificado analisar o NT através do uso da Retórica Clássica e fazer um breve histórico acerca do método da Análise Retórica do NT para que, enfim, se possa entender o que é a Análise Socio-Retórica do NT e a que este método se propõe.

1.1. A evolução conceitual da Retórica: Das raízes clássicas à crítica moderna

A palavra *ῥητορικὴ* (*rētorikē*) ocorre pela primeira vez no livro Górgias, de Platão, escrito, provavelmente, no século IV a.C. Neste

texto, o termo é usado por Sócrates, aceito sem protestos pelo sofista Górgias e por seu seguidor Polus, para descrever uma técnica, ou arte, de falar em público, que Górgias praticava e ensinava a outros⁵.

No entanto, surge uma questão: a retórica é apenas a arte da oratória (ou seja, falar bem) ou a arte da persuasão? De acordo com os autores clássicos, era a última opção⁶. Sócrates define a Retórica como o trabalho da persuasão, e alguns autores debatem se Platão cunhou este termo de maneira pejorativa, pois um termo mais comum nos séculos V e IV a.C. era *λογοτεχνία* (*logotechnia*), que significa “arte das palavras”, enquanto *ῥητορικὴ* (*rētorikē*) possivelmente deriva-se de *ῥήτωρ* (*rētor*), “orador”, mas com uma conotação política e de ausência de conteúdo. Desta maneira, ao longo da história Ocidental, houve aqueles que desconfiaram da retórica como engano, propaganda, ornamentação superficial ou o uso vazio de palavras.

Escritores sobre retórica após Aristóteles (vale observar que a teoria da retórica “desde o século IV a.C. até o fim da Antiguidade é essencialmente um sistema unificado de descrever e ensinar a comunicação pública, utilizando as mesmas categorias básicas”⁷) ofereceram uma variedade de definições, das quais Quintiliano faz uma análise crítica em sua *Instituição Oratória*, na qual afirma que a oratória é bene *dicendi scientia*, ou “a ciência de discursar bem”⁸, em que o termo “bem” se refere não apenas ao argumento persuasivo e à arte estilística, mas implica um propósito moral, pois ele insiste que um orador não

⁵ Stanley E. Porter, *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C. - A.D. 400* (Leiden: Brill, 1997), 3.

⁶ J. Daryl Charles, “Polemic and persuasion: Typological and rhetorical perspectives on the Letter of Jude” en *Reading Jude with new eyes: Methodological Reassessments of the Letter of Jude*, editado por Robert L. Webb; Peter Hugh Davids, 81-108 (London: T&T Clark, 2008), 35.

⁷ Porter, *Handbook of classical rhetoric...*, 5.

⁸ Marco Fábio Quintiliano. *Instituição oratória*: Tomo I. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. (Campinas: Unicamp, 2015), 338-339.

pode falar bem a menos que seja uma boa pessoa⁹. Outro significado de “Retórica” é encontrado na crítica moderna, não em fontes clássicas, que considera ela como uma qualidade inerente ao uso dos sinais linguísticos e na rede de sinais que são constitutivas de um texto¹⁰.

1.2. O uso da retórica no NT: Uma abordagem histórica e contextual

A Retórica não é só uma estilização do discurso, mas a arte do convencimento, ou persuasão, através do discurso. É válida a questão: os autores do NT utilizaram a Retórica em seus escritos? Segundo Kennedy, a resposta a esta pergunta é um retumbante “sim”, pois os autores do NT “tinham uma mensagem para transmitir e procuravam persuadir uma audiência a acreditar nela ou a acreditar mais profundamente. Como tal, eles são retóricos e seus métodos podem ser estudados”¹¹ por esta disciplina.

Tal afirmação é embasada no fato histórico da disseminação da educação retórica por Alexandre o Grande por todo o seu domínio, principalmente em centros urbanos¹², cuja disseminação continuou com o advento do Império Romano. Desta maneira, na época de Cristo, a cultura do Oriente Médio Antigo vinha passando por um processo gradativo de helenização há séculos; assim, a cultura judaica absorveu características da cultura helênica, das quais as obras de Josefo e Filo dão prova, como também Teodoro, nativo de Gadara, região da Palestina, que foi professor do imperador Tibério e era um orador reconhecido no primeiro século¹³.

⁹ Quintiliano. *Instituição oratória*, 339.

¹⁰ Porter, *Handbook of classical rhetoric...*, 4-6.

¹¹ George A. Kennedy, *New Testament interpretation through rhetorical criticism* (Chapel Hill; Londres: The University of North Carolina Press, 1984), 3.

¹² Porter, *Handbook of classical rhetoric...*, 18-20.

¹³ Kennedy, *New Testament interpretation...*, 8-9.

Portanto, é aceito que os “escritores do NT estariam familiarizados com sua herança judaica, assim como com a retórica grega”¹⁴, seja ela aprendida, ou simplesmente instintiva, visto que a retórica era “uma mercadoria da qual a grande maioria da população era ou produtora ou, mais provavelmente, consumidora”¹⁵. A retórica estaria em exibição cotidianamente nos tribunais, mercados e assembleias do Império¹⁶. Cristãos e judeus teriam sido “expostos às mesmas moedas, inscrições, pronunciamentos legais, projetos de construção e estátuas que seus vizinhos”¹⁷ pagãos, pois eles não viviam em isolamento. Assim, pode-se dizer que mesmo se os escritores do NT

não tivessem estudado em uma escola grega, havia muitos manuais de retórica em circulação comum que ele poderia ter visto. Ele (Paulo) e os evangelistas também teriam dificuldade em escapar da consciência da retórica como praticada na cultura ao redor deles, pois a teoria retórica das escolas encontrava sua aplicação imediata em quase todas as formas de comunicação oral e escrita: em documentos oficiais e cartas públicas, em correspondência privada, nos tribunais e assembleias, em discursos em festivais e comemorações e em composições literárias tanto em prosa quanto em verso.(...) Portanto, abordar o NT por meio da retórica clássica é historicamente justificado¹⁸.

Sendo assim, é interessante notar que a atividade retórica nos espaços religiosos só era exigida no primeiro século nas reuniões da

¹⁴ Alexandra Mileto Robinson, *Jude on the attack: A comparative analysis of the epistle of Jude, Jewish judgments oracles and greco-roman invective* (Londres: T&T Clark, 2017), 32.

¹⁵ Duane A. Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 132.

¹⁶ Robinson, *Jude on the attack*, 32.

¹⁷ Litfin, *St. Paul's theology of proclamation*, 132.

¹⁸ Kennedy, *New Testament interpretation...*,10. (tradução nossa)

sinagoga (fora do Templo) e nos cultos cristãos¹⁹. Sobre a escrita dos documentos do NT, é interessante notar que as culturas mencionadas em toda a Bíblia são essencialmente orais; desta forma, no período da escrita do NT, os textos eram destinados a serem lidos em voz alta para um grupo de pessoas, assim os textos foram escritos levando-se em consideração o fato de que seriam entregues de maneira oral quando chegassem aos seus destinatários²⁰. Talvez seja por este motivo que “os manuais antigos raramente distinguem a comunicação oral da escrita”²¹.

Por isso, é necessário ter em mente “que a Bíblia nos primeiros tempos cristãos era mais frequentemente ouvida quando lida em voz alta para um grupo do que lida privadamente”²². Isso faz com que a ideia de que o cristianismo primitivo era liderado majoritariamente por camponeses sem instrução formal ou socialmente desfavorecidos, não se sustente, pois os escritos do NT refletem um conhecimento abundante no idioma grego, no domínio da retórica e da cultura greco-romana²³.

Desta maneira, Whinterington III afirma que “as cartas que encontramos no NT não são principalmente cartas, mas sermões, homilias e discursos retóricos²⁴, que deveriam ser lidas para o público ao qual o autor queria se dirigir. No entanto, é verdade que não havia nas línguas clássicas o termo “sermão”, e o termo grego “*homilia*” ou o latim “*sermo*” significam “conversa” e podem ser usados tanto em contexto religioso como não. Assim sendo, a homilia (ou o sermão) pode ser definida como a explanação pública de uma doutrina religiosa

¹⁹ Porter, *Handbook of classical rhetoric...*, 421.

²⁰ Ben Witherington III, *What's in the Word: Rethinking the socio-rhetorical character of the New Testament* (Waco: Baylor University Press, 2009), 15-16.

²¹ Porter, *Handbook of classical rhetoric...*, 422-423.

²² Kennedy, *New Testament interpretation...*, 5.

²³ Witherington III, *What's in the Word*, 17.

²⁴ Witherington III, *What's in the Word*, 17.

ou de um texto sagrado no ambiente de culto²⁵. Assim, Witherington III propõe que as convenções orais moldam a literatura do NT mais do que as convenções da literatura epistolar. Desta forma, as convenções epistolares pouco ajudam com a maior parte do material das cartas do NT e é por isso que, caso se queira desvendar as complexidades estruturais e substantivas da maioria dos documentos do NT, é necessário o uso da Retórica²⁶.

Com isso, pode-se concluir que os textos do NT mostram que as características retóricas do texto foram originalmente destinadas a obter um impacto nos primeiros ouvintes. É por este motivo que a Bíblia deve ser lida como discurso para a Crítica Retórica²⁷.

1.3. A evolução da crítica retórica do NT: da Reforma até Betz e Kennedy

Traçar a História da Crítica Retórica do NT não é uma tarefa simples, mas pode-se iniciar considerando que, depois da Reforma, no século XVI, houve poucas obras de importância até que, nos séculos XVIII e XIX, a Alemanha se tornou o centro da análise retórica do NT. Foi Weiss (1863-1914), com as suas obras *Beitrag zur paulinischen Rhetorik*²⁸ e *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in dem Gegenwart*²⁹, quem assume primeiramente que as epístolas de Paulo tinham características retóricas. Bultmann, seu aluno de doutorado, escreve uma dissertação com o título *Der Stil der paulinischen Predigt*

²⁵ Porter, *Handbook of classical rhetoric...*, 421.

²⁶ Witherington III, *What's in the Word*, 19 e 23.

²⁷ Kennedy, *New Testament interpretation...*, 6.

²⁸ Johannes Weiss, "Beiträge zur Paulinischen Rhetorik", *Theologische Studien*, editado por Caspar René Gregory (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897), 165-247.

²⁹ Johannes Weiss, *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in dem Gegenwart* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1908).

*und die kynisch-stoische Diatribe*³⁰, na qual postula Paulo como um pregador de rua cínico vendo semelhanças em sua comunicação com a diatribe cínico-estoica³¹.

Depois de certo hiato nos estudos retóricos do NT, quando a retórica passou a ser entendida como mero estilo ou ornamento do texto, foram os trabalhos de Wilder, em *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*³², e Funk, no livro *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*³³, que ajudaram a impulsionar esse renascimento. Wilder até foi chamado de “o pai da análise retórica”³⁴. Outro ponto de virada importante para a crítica retórica nos estudos bíblicos foi o discurso presidencial de Muilenburg à Sociedade de Literatura Bíblica, em 1968. Este discurso, intitulado “Crítica de Forma e Além”, pedia uma revitalização de uma forma mais antiga de análise, a chamada “crítica estilística”, a qual Muilenburg propôs uma nova abordagem e um novo nome: “crítica retórica”, como é conhecida até hoje³⁵.

A reintrodução da crítica retórica nos estudos do NT ocorreu definitivamente quando seus livros foram analisados em sua totalidade como discursos retóricos. O trabalho de Betz sobre Gálatas foi de extrema importância no período³⁶. Baird afirma que “apesar dessas objeções, o

³⁰ Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1910).

³¹ Duane F. Watson y Alan J. Hauser, *Rhetorical criticism of the Bible: A comprehensive bibliography with notes on history and method* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 103.

³² Amos Niven Wilder, *Early Christian rhetoric: The language of the Gospel* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

³³ Robert Funk, *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1961).

³⁴ Watson y Hauser, *Rhetorical criticism of the Bible*, 105-107.

³⁵ Dale Patrick y Allen Scult, *Rhetoric and Biblical interpretation*, *Journal for the study of the Old Testament Supplement Series* 82, n.1 (1990): 11-12.

³⁶ Watson y Hauser, *Rhetorical criticism of the Bible*, 107.

trabalho de Betz prova que o estudo da retórica clássica e dos gêneros literários é essencial para a pesquisa do NT³⁷.

Embora Betz tenha fornecido o primeiro estudo moderno de um livro do NT de acordo com a retórica greco-romana, coube a Kennedy discutir a metodologia em seu livro *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*³⁸ (especialmente no primeiro capítulo *Rhetorical Criticism*³⁹). Sua metodologia podia ser resumida da seguinte maneira:

- 1 Determinar a unidade retórica (...).
- 2 Definir a situação retórica, (...).
- 3 Determinar o problema retórico ou estágio (principal questão em questão) e a espécie de retórica, seja judiciária (acusação e defesa), deliberativa (persuasão e dissuasão) ou epidítico (louvor e censura). (...).
- 4 Analisar a invenção, a disposição e o estilo. A invenção é a argumentação por *ethos*, *pathos* e *logos*. A disposição é a ordenação dos diversos componentes, como o exórdio (introdução), narração (declaração de fatos), provação (corpo principal) e peroração (conclusão). O estilo é adaptar a linguagem às necessidades da invenção e inclui coisas como figuras de linguagem e pensamento.
- 5 Avaliar a eficácia retórica da unidade retórica (...) ⁴⁰.

Esta abordagem pioneira, defendida por Betz e Kennedy, é uma tarefa eminentemente “histórica, buscando analisar os documentos do NT com base na retórica greco-romana antiga e procurando responder à pergunta de como os autores do NT podem ou não ter utilizado essa arte⁴¹. Distinta de boa parte das metodologias histórico-críticas, a

³⁷ William Baird (org.). *History of New Testament research: From C. H. Dodd to Hans Dieter Betz*. Vol. 3 (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 652.

³⁸ Watson y Hauser, *Rhetorical criticism of the Bible*, 109.

³⁹ Kennedy, *New Testament interpretation...*, 3-38.

⁴⁰ Watson y Hauser, *Rhetorical criticism of the Bible*, 110-111. (tradução nossa)

⁴¹ Witherington III, *What's in the Word*, 20.

crítica retórica presume que os textos são um todo orgânico⁴². Segundo esse método, é papel do crítico retórico “estudar a retórica grega antiga e também tenta aprender o máximo possível sobre a situação histórica dos leitores originais”⁴³. Esse método é o fundamento da metodologia da Análise Socio-Retórica do NT que será explicitada adiante neste artigo.

1.4. Definindo a Análise Socio-Retórica do NT

Após esse primeiro impulso na Crítica Retórica do NT, por Betz e Kennedy, Robbins introduziu o termo “Socio-Retórica” (*Socio-Rhetoric*), em 1984, em seu livro *Jesus the Teacher*⁴⁴, com uma abordagem que explora as quatro “texturas” em um texto: (a) textura interna; (b) intertextualidade; (c) textura social e cultural; e (d) textura ideológica⁴⁵.

Segundo Robbins, é tarefa do intérprete buscar a “Textura interna” (*Inner Texture*) do texto escolhido. Nesse sentido, a crítica Socio-Retórica aborda a textura interna de um texto como um ambiente interativo de autores e leitores. Autores criam textos em seu mundo; leitores criam um mundo do texto em seu próprio mundo. A crítica Socio-Retórica explora de forma interativa o mundo do autor, o mundo do texto e o mundo do intérprete para interpretar a textura interna de um texto do NT. Além disso, o próximo passo do processo é a Intertextura (*Intertexture*) do texto que está sendo analisado. Intertextura na crítica Socio-Retórica representa a arena da análise intertextual que mantém uma relação próxima com os sinais verbais no texto. A crítica Socio-

⁴² Charles, “Polemic and Persuasion...”, 94.

⁴³ Russell Pregeant, *Engaging the New Testament: An interdisciplinary introduction* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 30.

⁴⁴ Vernon K. Robbins, *The tapestry of early Christian discourse: rhetoric, society and ideology* (Londres: Routledge, 1996), 3.

⁴⁵ Vernon K. Robbins, “Rhetoric and culture: Exploring types of cultural rhetoric in a text”, Stanley E. Porter y Thomas H. Olbricht (ed.). *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 444.

Retórica identifica duas outras arenas de intertextualidade –textura social e cultural e textura ideológica– nas quais se concentra separadamente. Nas arenas de intertextura, conforme definido pela crítica Socio-Retórica, o objetivo é analisar a maneira pela qual sinais e códigos evocam uma forma textual de realidade cultural, social e histórica⁴⁶.

Em seguida, o intérprete deve levar em consideração a textura social e cultural do texto (*Social and Cultural Texture*). Segundo Robbins, cada interpretação de um texto é um texto por si só, convidando à análise e interpretação Socio-Retórica, tanto quanto cada texto do NT convida à análise e interpretação. Isso produz os dois retângulos fora do limite do texto, que completam o diagrama da crítica Socio-Retórica. Entre o texto e o mundo do intérprete está o mundo do autor que escreveu o texto. Especialmente com textos antigos, o mundo do autor exige atenção especial, pois é claramente um mundo estrangeiro para o intérprete. A interação entre o mundo criado pelo texto, o mundo do autor e o mundo do intérprete representa o ambiente no qual a crítica Socio-Retórica explora e interpreta um texto⁴⁷. Por fim, o intérprete deve buscar a “Textura Ideológica” (*Ideological Texture*). Tal análise se divide em quatro áreas: (a) ideologia na interpretação tradicional; (b) ideologia no texto; (c) ideologia no discurso intelectual; e (d) ideologia em indivíduos e grupos⁴⁸. Segundo Robbins, a crítica Socio-Retórica é uma abordagem “interdisciplinar que convida múltiplos modos analíticos e interpretativos para a conversa de maneiras programáticas projetadas para colocá-los em diálogo em termos iguais uns com os outros”⁴⁹.

No entanto, apesar de Robbins ser o pioneiro no uso do termo “Socio-Retórica”, outro autor toma para si o nome deste método e o desenvolve

⁴⁶ Robbins, *The tapestry of early Christian discourse*, 24-40.

⁴⁷ Robbins, *The tapestry of early Christian discourse*, 24-40.

⁴⁸ Robbins, *The tapestry of early Christian discourse*, 238-240.

⁴⁹ Robbins, *The tapestry of early Christian discourse*, 240.

de maneira distinta a abordagem dele; este autor é Witherington III⁵⁰, o qual, em sua Série de Comentários Socio-Retóricos (10 volumes), fez uma tentativa de se compreender o NT a partir da sua metodologia⁵¹. Segundo Witherington III, o problema na abordagem de Robbins é que ao invés de “procurar principalmente por estruturas retóricas incorporadas nos textos do NT pelos autores do NT, essa abordagem procura aplicar certas categorias retóricas modernas ao texto”⁵², que seriam as “texturas” do texto como visto acima. Sobre a afirmação do uso de elementos da Retórica moderna para interpretar textos antigos, Gowler afirma que a metodologia de Robbins inclui não apenas os contextos do primeiro século para os textos do NT em sua análise, mas também *insights* que abrangem desde o segundo século e continuam até as abordagens literárias, históricas, sociais, culturais, teológicas, ideológicas e retóricas do presente século⁵³.

Desta forma, na visão de Witherington III, a metodologia de Robbins é mais um “exercício em hermenêutica moderna do que uma análise do uso da retórica greco-romana pelos próprios autores do NT”⁵⁴, pois “os autores antigos eram completamente inocentes e ignorantes da teoria retórica e epistemologia modernas”⁵⁵ e qualquer tentativa de compreender os autores do NT deve “evitar anacronismos”⁵⁶ como sugeridos na metodologia de Robbins. Assim, Witherington III diz se enquadrar “no

⁵⁰ David B. Gowler, “Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and its Reception”, *Journal for the Study of the New Testament* 2, n. 33 (2010): 193-194.

⁵¹ Logos. *Socio-Rhetorical Commentary Series Collection*, SRC (10 vols.). Disponível em: https://www.logos.com/product/41773/socio-rhetorical-commentary-series-collection-src?campaignid=18467616662&adgroupid=142254637385&keyword=&device=c&utm_source=google&utm_medium=advertising_cpc&utm_campaign=google_search-keyword_dsa_logos_row_en&gad_source=1&gclid=CjwKCAjw9layBhBJEiwAVuc3fq0JM07t9Ha6JB2g225WJDNUOnrZVTD9LgjUZRL_YGMzrtgVCSxoCPwkQAVD_BwE

⁵² Witherington III, *What's in the Word*, 20.

⁵³ Gowler, “Socio-rhetorical interpretation...”, 192-193.

⁵⁴ Witherington III, *What's in the Word*, 20.

⁵⁵ Witherington III, *What's in the Word*, 21.

⁵⁶ Witherington III, *What's in the Word*, 10.

grupo (de estudiosos) interessado em explorar a questão histórica de que tipo de Retórica os escritores do NT podem ou não ter usado”⁵⁷.

Desta forma, a metodologia que este autor propõe, a também chamada Crítica Socio-Retórica do NT é uma abordagem que envolve a aplicação de categorias retóricas clássicas para interpretar o NT, ao mesmo tempo em que tenta colocá-las dentro de seu contexto social, com o objetivo de unir as preocupações históricas mais antigas dos estudiosos bíblicos e seus interesses literários mais recentes⁵⁸.

Deste modo, é possível inferir que a metodologia apresentada nesta pesquisa para analisar um trecho de Judas permite que o intérprete explore tanto o contexto externo ao texto (histórico, social e cultural), quanto o contexto interno ao texto (literário e retórico), já que a abordagem Socio-Retórica reconhece que cada discurso ou texto foi elaborado para uma audiência específica com seus próprios valores culturais e sociais distintos. A persuasão das estratégias e técnicas retóricas só pode ser eficaz para os ouvintes ou leitores se eles identificarem as pistas sociais e culturais implícitas na apresentação⁵⁹.

Talvez seja por isso que Witherington III assegura que tal metodologia deve “se tornar, neste século, um dos paradigmas dominantes para o estudo da literatura do NT”⁶⁰, pois, se realizada corretamente, “altera diversas leituras e paradigmas nos estudos do NT de maneiras significativas”⁶¹. É este objetivo que se pretende perseguir, passando neste momento a analisar o trecho de Jd14-16.

⁵⁷ Ben Witherington III, “Almost thou persuadest me...: The importance of Greco-Roman rhetoric for the understanding of the text and context of the NT”, *JETS*, n. 01 (2015): 63.

⁵⁸ Ben Witherington III, *Conflict & community in Corinth: A socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 14-15.

⁵⁹ David M. May, “Rhetorical criticism”, en *Diccionario Bíblico Lexham*, n.p., editado por John D. Barry Disponível em: <https://biblia.com/books/lbd/word/Rhetoric>.

⁶⁰ Witherington III, *What's in the Word*, 13.

⁶¹ Witherington III, *What's in the Word*, 14.

2. Texto e tradução de Jd 14-16 e 1^oEnoque 1,9

A citação que Judas faz de 1En 1,9 é a única de sua carta⁶² (há alusão a outros escritos, como o apócrifo Assunção de Moisés⁶³, no v.9, e a narrativa canônica de Balaão, no v.11, mas não são citações). Por isso, os estudiosos debatem qual seria a importância do livro de 1^oEnoque para Judas e sua comunidade. Alguns afirmam que o texto de 1^oEnoque era tido como um texto autoritativo na comunidade, tendo em vista que a citação de 1^oEnoque é citada da mesma forma que as profecias do AT apresentadas no texto⁶⁴, e Robinson diz que esta citação pode até mesmo ser compreendida “como a espinha dorsal temática e estrutural da carta de Judas”⁶⁵. Já outros autores não entendem da mesma maneira, enxergando a citação apenas como uma ilustração útil para o ensino⁶⁶ e que o fato de a “citação de Enoque estar associada a esta profecia apostólica em si mostra que não há necessidade de supor que Judas incluiu Enoque no cânon das Escrituras Judaicas”⁶⁷. No entanto, tal discussão parece ser um anacronismo, “pois isso pressupõe que ele tinha um cânone fechado de Escrituras”⁶⁸, o que parece não ser o caso.

Outra questão sobre a citação de 1^oEnoque em Judas é se o autor possuía alguma cópia do documento (seja em grego⁶⁹ ou em

⁶² Ben Witherington III, *Letters and homilies for Jewish Christians: A socio-rhetorical commentary on Hebrews, James and Jude* (Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2016), 494.

⁶³ Gene L. Green, *Jude and 2 Peter. Baker exegetical commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 30.

⁶⁴ Green, *Jude and 2 Peter*, 36.

⁶⁵ Alexandra Mileto Robinson, “The Enoch *inclusio* in Jude: A new structural possibility”, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 9, n. 01 (2013): 212.

⁶⁶ Daniel Keating, *First and Second Peter, Jude, Catholic Commentary on Sacred Scripture* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 178.

⁶⁷ Richard Bauckham, *Jude and the relatives of Jesus in the early Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1990), 230.

⁶⁸ Peter H. Davids, *A theology of James, Peter and Jude: Living in the light of the coming King*, *Biblical Theology of the New Testament*. Vol. 6. (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 263.

⁶⁹ Witherington III, *Letters and homilies for Jewish Christians*, 495.

aramaico⁷⁰) ou que o tenha citado de memória⁷¹. No entanto, uma precisão quanto à maneira que o autor cita o texto de 1 Enoque é questionável, pois “não é possível dizer se esta é uma citação solta da memória, uma combinação intencional ou uma citação precisa de uma versão que não possuímos”⁷². A seguir é apresentado o texto de Jd 14-16 e 1En 1,9 com as suas respectivas traduções para a língua portuguesa:

Texto grego de Judas 14-16 ⁷³ (NA ²⁸)	Tradução portuguesa
14. Προεφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἑβδομος ἀπὸ Ἀδάμ Ἐνώχ λέγων, ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ	E profetizou Enoque, também acerca destes, o sétimo desde Adão, dizendo: Eis, (<i>que</i>) veio o Senhor entre suas santas miríades.
15. ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξει πᾶσαν ψυχὴν περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ’ αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.	(<i>Para</i>) fazer juízo contra todos e condenar toda alma (<i>pessoa</i>) acerca de todas as suas obras de impiedade, as quais praticaram impiamente e acerca de todas as (<i>palavras</i>) duras, as quais falaram contra ele, (<i>esses</i>) pecadores, ímpios.
16. οὗτοί εἰσιν γογγυσταὶ μεμψίμοιροι κατὰ τὰς ἐπιθυμίας ἑαυτῶν πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.	Estes são murmuradores desafortunados, andando segundo os seus próprios desejos e cuja boca deles fala (<i>palavras</i>) arrogantes, bajulando pessoas para obter vantagem.

⁷⁰ Carroll D. Osburn, “The christological use of 1 Enoch 1,9 in Jude 14,15”, *New Testament Studies* 23, n.3, 1977): 340.

⁷¹ Peter H. Davids, *2 Peter and Jude: A handbook on the Greek text* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2011), 23.

⁷² Lewis R. Donelson, *I & II Peter and Jude: A commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), 189.

⁷³ Nestle-Aland (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), Jd 14-16.

Texto grego de Enoque 1,9 ⁷⁴	Tradução portuguesa
<p>9 ὅτι ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων, καὶ ἀπολέσει πάντα τοὺς ἀσεβεῖς, καὶ ἐλέγξει πᾶσαν σάρκα περὶ πάντων ἔργων τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν λόγων, καὶ περὶ πάντων ὧν κατελάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.</p>	<p>Que vem (<i>Deus</i>) com suas miríades e seus santos (<i>para</i>) fazer juízo contra todos, aniquilar todos os ímpios, destruir toda carne acerca de todas as suas obras de impiedade as quais proferiram e das palavras duras, acerca de todas as quais falaram de forma arrogante, contra Ele, (<i>esses</i>) pecadores, ímpios.</p>

Fonte: texto grego da NA²⁸; tradução e tabela dos autores.

3. Notas de tradução e de crítica textual de Jd 14-16

A fim de se tecer as notas, aqui a opção é por uma tradução que respeite a ordem das palavras, e não apenas o sentido da frase, pois muitas vezes uma leitura apresenta uma variante apenas com inversão de termos, o que não afeta na tradução e nem no conteúdo teológico; além de que isso, de fato, proporciona ao leitor do texto melhor perceber em que sentido os manuscritos trazem variantes e leituras diferentes daquela sustentada pelo comitê central da NA28.

Jd 14 (nota de tradução): “ἦλθεν/*veio*”, verbo indicativo aoristo ativo na terceira pessoa do singular, traduzido como “veio”, pois representa um “perfeito profético”⁷⁵.

Jd 14 (notas de crítica textual): O texto de NA²⁸, sustentado pelos manuscritos A e B, 5. 33. 81. 307. 436. 642. 1175. 1735. 2344. 2492 Byz

⁷⁴ The online critical pseudepigrapha. 1 *Enoch*. n.p. Disponível em: <https://pseudepigrapha.org/docs/text/1En>.

⁷⁵ Richard Bauckham, *Jude – 2 Peter: Word biblical commentary*. Vol. 50 (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1983), 93.

vg sy^{b?}, traz a variante “ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ/*santas miríades dele*”; porém, ^[a] os manuscritos C 1243, 1448. 1611. 1739 sy^{b?} trazem uma leitura (|), com inversão dos termos “miríades” e “santos”: “μυριασιν αγιας αυτου/*miríades santas dele*”, o que em nada altera na tradução e no sentido da frase; ^[b] o manuscrito Ψ traz uma leitura (|) com substituição do pronome “αυτου/*de seu*” pelo substantivo “αγγελων/*dos anjos*”: “αγιας μυριασιν αγγελων/*santas miríades de anjos*”, porém, trata-se de testemunho isolado; ^[c] a mesma coisa acontece com o papiro P⁷², que traz leitura (|) com inversão de termos “miríades” e “santos”, e traz o substantivo adjetivado αγιων no genitivo plural e não no dativo singular, como sustentado pela NA28 (ἀγίαις; ἅγιος): “αγιων αγγελων μυριασιν/*dos santos anjos, miríades*”; segundo Bauckham, “a adição de ἀγγέλων em alguns manuscritos, incluindo o P⁷², é provavelmente uma glosa explicativa, já que ἅγια sozinho, no uso cristão comum, passou a significar cristãos, em vez de anjos”⁷⁶; porém, uma glosa explicativa é sempre uma leitura desaconselhada⁷⁷; ^[d] os manuscritos (– Ⲙ) Ⲙ 88. 442 trazem uma leitura (|) mais ampla, com “μυριασιν αγιων αγγελων αυτου/*miríades dos anjos santos dele*”, como que numa junção de todas as leituras, menos (– Ⲙ); ^[e] o manuscrito 1852 traz uma leitura (|) mais breve, apenas: “αγιας μυριασιν/*santas miríades*”, sem mencionar de quem ou do que, porém, embora seja a *lectio brevior*⁷⁸, trata-se igualmente de uma testemunha isolada e sequer de maior grandeza diante das que sustentam a leitura do texto. Diante dos manuscritos que sustentam a variante (*txt*) “ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ/*suas santas miríades*”, concorda-se com a opção assumida pelo texto de NA28, tendo sempre conta que a regra

⁷⁶ Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 93.

⁷⁷ Waldecir Gonzaga, “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia” en *Exegese, teologia e pastoral: Relações, tensões e desafios*, editado por Isidoro Mazarollo, Leonardo Agostini Fernandes y Maria de Lourdes Corrêa Lima (Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015), 221.

⁷⁸ Gonzaga, “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia...”, 221.

é que os manuscritos devem ser pesados e não contados⁷⁹. Além disso, na avaliação e julgamento das variantes, é preciso ter presente que “o Códice Vaticano é considerado o mais valioso de todos os manuscritos gregos do NT. É o que contém, proporcionalmente, o menor número de erros escribais e, juntamente com o Códice Sinaítico, representa uma forma de texto que deve ter circulado no Egito antes mesmo do ano 200”⁸⁰; ainda, “O manuscrito B é, com grande vantagem sobre os demais, o mais significativo dos unciais”⁸¹.

Jd 15 (notas de tradução): ^[a] “κρίσιν/*julgamento*”, substantivo acusativo feminino singular comum, traduzido como “fazer juízo”, aproximando-se de 1En 1,9⁸²; ^[b] “ἐξελέγγω/*expor os erros de maneira devastadora*”, verbo no futuro 3^a pessoa do singular (ἐξελέξει), somente Jd 15 como variante textual para “ἐλέγξει/*condenar*”⁸³; ^[c] “ἀμαρτωλοί/*pecaminoso*”, adjetivo normal nominativo masculino plural sem grau, cujo caráter adjetivo é perdido em algumas traduções de Jd 15, no qual é modificado por ὀσεβεῖς (1En 1,9)⁸⁴, pois pode trata-se de um pleonasma retórico que sublinha o tamanho da impiedade das pessoas criticadas neste texto (pecadores ímpios)⁸⁵.

Jd 15 (notas de crítica textual): O texto de NA²⁸, apoiando-se nos manuscritos \mathfrak{B}^{72} \aleph 1852 e nas versões (sy^{phmss}) sa bo^{mss}, traz a leitura “πᾶσαν ψυχήν/*toda alma*” (*toda pessoa*); ^[a] os manuscritos A, B, C, Ψ 5,

⁷⁹ Gonzaga, “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia...”, 222.

⁸⁰ Wilson Paroschi, *Origem e transmissão do texto do Novo Testamento* (Barueri: SBB, 2012), 52.

⁸¹ Kurt Aland y Barbara Aland, *O texto do Novo Testamento: introdução às edições científicas do Novo Testamento grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual* (Barueri: SBB, 2013), 117.

⁸² Walter Bauer, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 4rd Edition (Chicago: University of Chicago, 2021), 504.

⁸³ Bauer, *A Greek-English lexicon of the New Testament...*, 306.

⁸⁴ Bauer, *A Greek-English lexicon of the New Testament...*, 45.

⁸⁵ Davids, *2 Peter and Jude*, 26.

33, 81. 307. 436. 642. 1243. 1448. 1611. 1735. 2344 vg sy^{pa mss.h?} trazem a leitura (⌋) “παντας τους ασεβεις/todos os ímpios”, fazendo com que o texto seja próximo de 1En 1,9; ^[b] os manuscritos 88. 1175. 2492 Byz trazem uma variação na leitura anterior (⌋), com acréscimo do pronome “deles/seus”: “παντας τους ασεβεις αυτων/todos os ímpios deles”; ^[c] o manuscrito 1739 e as versões vg? sy^{ph mss.h?} bo?, como opção à leitura (⌋), apresentam uma *lectio brevior*: “παντας ασεβεις/todos ímpios”, porém, são testemunhos isolados e sem peso; ^[d] o manuscrito 442 e a versão sy^{ph ms}, como opção à leitura (⌋), apresentam outra *lectio brevior*: “τους ασεβεις/os ímpios”, porém, igualmente com testemunhos isolados e sem peso. Seguindo o critério externo de avaliação das variantes, o qual indica que se deve dar preferência aos manuscritos mais antigos⁸⁶ e de maior peso⁸⁷, aos não corrompidos, não corrigidos e nem aos de segunda mão, opta-se por seguir o texto escolhido pelo NA²⁸; ^[e] ainda, segundo o aparato crítico (⌋), no papiro Ɀ⁷² há a omissão do artigo “των/das” antes do substantivo “ἔργων/das obras”, o que em nada altera na tradução e no sentido da frase.

Ainda em **Jd 15**, o comitê central da NA²⁸, apoiando-se nos manuscritos Ɀ⁷² A B P Ψ 5, 436. 642. 1175. 1735. 2498 Byz bo, sustenta a seguinte leitura: “των ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν/das obras da impiedade deles”; porém, ^[f] o aparato crítico (⌋) também indica que há uma leitura mais breve nos manuscritos Ψ 1611 e na versão sy^{h?}, que não trazem o substantivo “ἔργων/das obras” após o artigo “των/das”, permanecendo a expressão “των ἀσεβείων αὐτῶν/das impiedades deles”; ^[g] o manuscrito 1852 e a versão sy^{h?} trazem a leitura “ασεβειων αυτων/dos ímpios deles”; ^[h] enquanto que os manuscritos (⌋) C 307. 442. 1243 trazem apenas o pronome “αυτων/deles”, (⌋) – Ɀ 1739 sy^{ph} sa fã; ^[i] outra variante de crítica (⌋) indicada no aparato crítico é a adição do termo “λογων/das palavras”

⁸⁶ Uwe Wegner, *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 8ed. rev. e ampliada (São Leopoldo: Sinodal, 2016), 70.

⁸⁷ Gonzaga, “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia...”, 222.

depois de “τῶν σκληρῶν/*das duras*”, que aparece nos manuscritos N C 33. 81. 88. 307. 442. 1243. 1448. 1611. 1739. 1852. 2344 e versões vg^{mss} sy sa fa, que pode indicar uma glosa explicativa⁸⁸, sendo, portanto, uma leitura desaconselhada⁸⁹, ausente nos demais manuscritos, o que faz com que se opte por assumir a variante presente no texto de NA²⁸ como sendo a possível variante original.

Jd 16 (nota de tradução): ^[a] “μεμψίμοιροι/*crítico*”, adjetivo normal nominativo masculino plural sem grau; o composto “μέμφομαι/*culpar*”+ “μοῖρα/*destino*”= lamentação sobre a própria sorte, com “γογγυστής/*murmuradores*”, em Jd 16, pode ser um comentário satírico sobre pessoas que escolhem um estilo desviado de vida e depois reclamam (de forma irônica?) que este é o seu “*infortúnio*”⁹⁰; por isso, opta-se por traduzir por “*desafortunados*”; ^[b] “θαυμάζοντες/*maravilhar-se; admirar-se*”, particípio verbal presente nominativo ativo plural masculino; a expressão “θαυμάζειν πρόσωπα/*faces*” (substantivo acusativo neutro plural comum, que pode ser traduzido aqui em Judas como “*lisonjear*”⁹¹) em Jd 16 é encontrada na LXX (Lv 19,15; Dt 10,17; Jó 22,8 e outros) e provavelmente tem o mesmo sentido encontrado nestas passagens: mostrar parcialidade, bajular pessoas⁹². Por isso, opta-se por traduzir a expressão θαυμάζοντες πρόσωπα por “*bajulando*”; ^[c] “ὠφελείας/*benefício; vantagem*”, substantivo genitivo feminino singular comum⁹³. “Χάριν/*em favor de; para o prazer de*”, preposição genitivo⁹⁴.

⁸⁸ Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 93.

⁸⁹ Gonzaga, “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia...”, 221.

⁹⁰ Bauer, *A Greek-English lexicon...*, 180.

⁹¹ Bauer, *A Greek-English lexicon...*, 787.

⁹² Bauer, *A Greek-English lexicon...*, 393.

⁹³ Bauer, *A Greek-English lexicon...*, 393.

⁹⁴ Bauer, *A Greek-English lexicon...*, 987.

Desta maneira, a expressão ὠφελείας χάριν é traduzida por “para obter vantagem”⁹⁵.

Jd 16 (notas de crítica textual): ^[a]No \mathfrak{B}^{72} ocorre a omissão do trecho “κατὰ τὰς ἐπιθυμίας ἑαυτῶν πορευόμενον/*andando segundo os seus próprios desejos*”, porém, trata-se de um testemunho isolado, ainda que de uma fonte de grande importância, como indicado no aparato crítico; no entanto, “quando não explicitamente citado, *txt* é, pois igual ao conjunto de todas as testemunhas do texto, menos as que apoiam a variante”⁹⁶, o que se deve entender que todos os demais manuscritos apoiam a leitura assumida no texto da NA²⁸. Deste modo, opta-se por seguir a variante escolhida pela NA²⁸, pois o comitê central da NA²⁸ se apoia em todos os demais manuscritos⁹⁷; ^[b]O texto de NA²⁸ traz a variante “ἑαυτῶν/*seus próprios (de si mesmo)*”, um pronome reflexivo genitivo masculino plural que é substituído por “αὐτῶν/*deles*”, um pronome genitivo neutro plural, nos manuscritos \aleph , A, B*, Ψ 5. 33. 81. 88. 307. 1611. 1735. 2344. A principal diferença está em quem ou o que está sendo referido: o reflexivo genitivo masculino plural é sobre os próprios sujeitos da sentença, enquanto o pronome genitivo neutro plural é sobre coisas ou conceitos que pertencem a algo ou alguém; no caso do texto em questão, o autor está fazendo referência aos desejos próprios dos “murmuradores desafortunados”, e tais desejos são direcionados para si mesmos. Sendo assim, opta-se por novamente assumir o texto apresentado por NA²⁸, como sendo o mais provável de ser a leitura original.

4. A carta de Judas

Painter e De Silva afirmam que: “se os editores da Bíblia deixassem de imprimir Judas, algumas pessoas poderiam levar anos para perceber.

⁹⁵ Bauer, *A Greek-English lexicon...*, 987.

⁹⁶ Wegner, *Exegese do Novo Testamento*, 85.

⁹⁷ Cássio Murilo Dias da Silva, *Metodologia de exegese bíblica: Versão 2.0*. 4 ed. rev. e atual. (São Paulo: Paulinas, 2022), 94.

E mesmo assim, nem todos se importariam”⁹⁸. Tal diagnóstico sobre a carta de Judas não é novidade, já que um dos artigos mais influentes sobre a carta a chama “O livro mais negligenciado do NT”⁹⁹. Talvez esta negligência para com a carta de Judas seja devida à sua brevidade¹⁰⁰, ou à sua localização no cânon¹⁰¹, ou devido às suas peculiaridades, já que cita e faz alusões à literatura apócrifa¹⁰².

A carta de Judas foi classificada como pertencente ao arranjo das epístolas católicas desde os primórdios do cristianismo, inclusive servindo de baliza para as demais epístolas do *corpus catholicum*¹⁰³. Tradicionalmente a autoria da carta de Judas é atribuída a Judas, também chamado de irmão¹⁰⁴ de Jesus e Tiago. Para Bauckham, um argumento que reforça a autoria tradicional da carta de Judas como sendo escrita por Judas, é o fato de que “a obra tem todas as marcas de uma obra bastante antiga de origem palestina judaico-cristã”¹⁰⁵, como a familiarização do autor com a obra de 1^o Enoque, “um texto que teve origem na Palestina

⁹⁸ John Painter y David Arthur DeSilva, *James and Jude. Paideia commentaries on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 177.

⁹⁹ Rowston, “The most neglected book in the New Testament”, 554.

¹⁰⁰ Thomas R. Schreiner, *1-2 Peter and Jude. The new American commentary. Vol. 37* (Nashville: B&H Publishing Group, 2003), 403.

¹⁰¹ Witherington III, *Letters and homilies for Jewish Christians*, 449.

¹⁰² Schreiner, *1-2 Peter and Jude*, 403.

¹⁰³ Gonzaga, “As cartas católicas no cânon do Novo Testamento...”, 421-444; Waldecir Gonzaga, *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilingues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, NT e Apócrifos* (Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019), 408-409.

¹⁰⁴ Keating, *First and Second Peter, Jude*, 176: “Embora o termo ‘irmãos’ possa se referir àqueles que têm um ou ambos os pais em comum (Mateus 4:21), também pode se referir àqueles que são parentes por sangue, mas não têm um pai em comum. Na tradição católica, Tiago e Judas são entendidos como parentes próximos de Jesus, mas não como irmãos de sangue completos (no Ocidente) ou como filhos de José de um casamento anterior (no Oriente)”; veja ainda: Ruth Anne Reese, *2 Peter and Jude. The two horizons New Testament commentary* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 18.

¹⁰⁵ Bauckham, *Jude and the relatives of Jesus in the early Church*, 177-178.

e era autoritário para a seita judaica em Qumran¹⁰⁶, além das tradições “extrabíblicas sobre Caim, Balaão e Moisés, que são principalmente atestadas na Palestina, por exemplo, nos *targumins*”¹⁰⁷, conferindo, desta maneira, peso à visão da carta como um possível documento autêntico. Desta forma, segundo Green¹⁰⁸, seria possível assumir que a carta/homilia de Judas, teria sido escrita por Judas, “servo de Jesus e irmão de Tiago”. Todavia, o debate permanece aberto a ulteriores pesquisas e avanços neste campo, para se poder melhor concluir a questão.

A respeito da data de composição da homilia de Judas, várias datações foram sugeridas por estudiosos; elas vão desde a primeira metade do século I d.C.¹⁰⁹ até o início do século II¹¹⁰. No entanto, parece plausível que a carta seja datada na segunda metade do século I d.C.¹¹¹

Sabe-se que o autor dirige a sua homilia aos “amados” (v.3), o que poderia indicar que essa comunidade é conhecida do autor¹¹². Mesmo assim, não fica claro em um primeiro momento se estes “amados” são judeus ou gentios¹¹³; mas seguramente são falantes de grego e possivelmente apreciariam ou seriam influenciados pela retórica presente na homilia enviada pelo autor da carta de Judas¹¹⁴.

¹⁰⁶ David Arthur DeSilva, *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude: What earliest Christianity learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 53.

¹⁰⁷ Painter y DeSilva. *James and Jude*, 182.

¹⁰⁸ Green, *Jude and 2 Peter*, 4.

¹⁰⁹ Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 253.

¹¹⁰ Donelson, *I & II Peter and Jude*, 165.

¹¹¹ Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 258.

¹¹² Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 258.

¹¹³ Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 262: “A comunidade não necessariamente consiste em judeus étnicos, nem era necessariamente observante da Torá – havia gentios atraídos pelo judaísmo por causa de sua ética, gentios que nunca se tornaram prosélitos e que mais tarde se tornaram seguidores de Jesus porque ele não exigia que se tornassem prosélitos judeus”.

¹¹⁴ Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 258.

Em contraste com os “amados”, é apresentado ao leitor um grupo que se contrapõem ao autor da carta, “infiltraram-se entre vós alguns homens já há muito marcados para esta sentença, uns ímpios, que convertem a graça do nosso Deus num pretexto para licenciosidade e negam Jesus Cristo, nosso único mestre e Senhor” (v. 4). Esses “ímpios” (v. 4), muitas vezes identificados apenas como “estes” ou “aqueles” (vv. 8.10.12.16.19), “são um grupo de pessoas que fazem parte secretamente”¹¹⁵ da comunidade para a qual Judas se dirige e que são oponentes do autor da carta¹¹⁶.

Os “ímpios” (v. 4) agem como figuras de autoridade (“apascentando-se a si mesmos”, v. 12); alguns autores até usam os termos “professores”¹¹⁷ e “falsos mestres”¹¹⁸ para referir-se a eles. Algumas alternativas foram propostas para se identificar qual seria a “doutrina”¹¹⁹ destes “infiltrados” (v. 4), mas, como observa Mbuvi: “a abundância de linguagem estereotipada na retórica de Judas torna praticamente impossível fazer qualquer identificação com base na caracterização descrita”¹²⁰. Desta maneira, parece que o mais sensato seria evitar qualquer tipo de identificação dos adversários¹²¹ e procurar ver o valor dos diversos estudos nesta área.

O objetivo de Judas é “alertar a igreja sobre os intrusos entre eles que pervertem a fé e dividem os fiéis, exortando os crentes a permanecerem firmes na fé”¹²². O autor faz isso orientando os ouvintes a “investirem-se

¹¹⁵ Reese, *2 Peter and Jude*, 24.

¹¹⁶ DeSilva, *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude*, 55.

¹¹⁷ Painter y DeSilva. *James and Jude*, 183.

¹¹⁸ Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 12.

¹¹⁹ Painter y DeSilva, *James and Jude*, 183.

¹²⁰ Andrew M. Mbuvi, *Jude and 2 Peter* (Eugene: Cascade Books, 2015), 13-14.

¹²¹ Schreiner, *1-2 Peter and Jude*, 411-416.

¹²² Fred Brenning Craddock, *First and Second Peter and Jude* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 132-133.

em práticas que continuem a mover toda a comunidade em direção a um maior alinhamento com o ensinamento dos apóstolos e o discipulado”¹²³.

5. O livro de 1Enoque

O autor de Judas faz uma citação de 1Enoque em sua homilia, por isso é importante, neste estudo, uma análise mais detalhada deste livro. Parcelas¹²⁴ de 1Enoque foram descobertas nas cavernas do Mar Morto (Qumran); o livro seria melhor descrito como “uma biblioteca de livros”¹²⁵, um corpo de literatura preservado e expandido ao longo de três séculos¹²⁶. Pode-se datar a coletânea de escritos do “início do século dois, ou mesmo final do século três a.C.”¹²⁷, escritos provavelmente em aramaico¹²⁸ na região da Palestina. O livro, possivelmente, contava com aceitação e tinha autoridade na comunidade de Qumran, deixando sua marca no livro de Jubileus (séc. II a.C.)¹²⁹ e sendo um texto canônico apenas na Igreja Etíope¹³⁰ e nos Mórmons (a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias)¹³¹.

¹²³ DeSilva, *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude*, 57.

¹²⁴ DeSilva, *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude*, 102: “Embora as descobertas dos manuscritos do Mar Morto sejam de imensa importância para estabelecer a língua original e a data de composição precoce, bem como para a reconstrução textual na medida em que a evidência permite, esses manuscritos preservam apenas cerca de 196 dos 1062 versículos que constituem 1Enoque. Portanto, traduções modernas ainda dependem muito de um códice do quinto ou sexto século contendo partes de uma tradução grega antiga (Códice *Panopolitanus*) e, principalmente, dos manuscritos etíopes que continuam sendo as principais testemunhas do texto de 1Enoque”.

¹²⁵ DeSilva, *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude*, 101.

¹²⁶ DeSilva, *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude*, 101.

¹²⁷ John J. Collins, *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica* (São Paulo: Paulus, 2010), 50.

¹²⁸ Collins, *A imaginação apocalíptica*, 75.

¹²⁹ DeSilva, *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude*, 102-104.

¹³⁰ Matthias Henze, *Mind the gap: How the Jewish writings between the Old and New Testament help us understand Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 7.

¹³¹ Green, *Jude and 2 Peter*, 32.

As suas partes constituintes são as seguintes: Livro I: O Livro dos Vigilantes (1En 1–36); Livro II: As Parábolas de Enoque (1En 37–71); Livro III: O Livro Astronômico (1En 72–82); Livro IV: As Visões de Sonho (1En 83–90); Livro V: A Admoestação de Enoque (1En 91–108). 1^oEnoque pode ser classificado (pelo menos em grande parte) como um texto apocalíptico¹³², seguindo a definição de gênero apocalipse de Collins:

O “apocalipse” é um gênero de literatura revelatória com uma estrutura narrativa, em que uma revelação é mediada por um ser de outro mundo a um receptor humano, apresentando uma realidade transcendente, que é tanto temporal, uma vez que prevê salvação escatológica, quanto espacial, uma vez que envolve outro mundo sobrenatural¹³³.

O livro é claramente pseudoepígrafo¹³⁴ e a escolha de Enoque¹³⁵ (Gn 5,21-24) como figura autoral é profundamente reveladora das percepções dos primeiros formadores da tradição enoquiana sobre o seu contexto cultural. As condições que observavam em seu entorno assemelhavam-se ao caos e à maldade pré-diluvianos, os quais haviam suscitado o

¹³² Collins, *A imaginação apocalíptica*, 22.

¹³³ John J. Collins (ed.), *Apocalypse: The morphology of a genre. Introduction: towards the morphology of a genre* (United States of America: Society of Biblical Literature, vol. 14, n.01, 1979), 9. Tradução nossa.

¹³⁴ Stern, D. H., *Jewish New Testament commentary*, 808.

¹³⁵ Henze, *Mind the gap*, 44: “Enoque faz apenas uma breve aparição no livro de Gênesis. Ele é mencionado em Gênesis 5:21–24 como o sétimo em uma lista de dez patriarcas de Adão a Noé. Seria fácil ignorá-lo, não fosse por algumas peculiaridades em sua história de quatro versículos que o destacam. Primeiro, notamos que sua vida é significativamente mais curta do que a de todos os outros patriarcas na mesma lista. Enoque viveu um total de 365 anos, um número que imediatamente nos remete ao número dos dias no calendário solar. Segundo, o narrador diz duas vezes que Enoque ‘andou com Deus’, o que significa que o patriarca era considerado justo e estava especialmente próximo de Deus. E terceiro, Enoque é um dos poucos indivíduos no AT que nunca morre. Sua vida terminou quando Deus ‘o levou’. Há bastante material nesses quatro versículos misteriosos que convida à interpretação e pede expansões fantasiosas.”

juízo divino sobre a humanidade. Esse paradigma de julgamento divino e da subsequente libertação dos justos, por mais escassos que fossem, converteu-se em sua fonte de esperança. Tal esperança residia na convicção de que Deus continuaria a vindicar a verdade divina, a confiabilidade da aliança divina e a fé do povo eleito de Deus¹³⁶.

O texto ao qual a carta de Judas faz referência está contido na perícopes de 1En 1,1-9. Esse capítulo fica na parte da carta conhecida como Livro dos Vigilantes. Nele (1En 1-36) conta-se a história de alguns anjos, também conhecidos como os “vigias” que descem do céu para ter relações sexuais com mulheres (a história também é contada de forma muito resumida em Gn 6,1-4). No Livro dos Vigilantes, a história é expandida, e é Enoque quem é escolhido para interceder pelos anjos diante de Deus, pois Enoque “andava com Deus”, ou seja, ele tinha acesso ao trono celestial¹³⁷.

A perícopes de 1En 1,9 é a primeira unidade literária de toda a coletânea dos escritos enoquianos. Ela foi preservada fragmentariamente em aramaico, e é uma descrição, em uma fala atribuída ao próprio Enoque, de uma teofania iminente e de um juízo universal. A perícopes forma uma introdução adequada para todo o *corpus* do Livro dos Vigilantes, já que a ideia de um juízo final é um dos temas dominantes de todo o livro. A profecia apocalíptica de Enoque remonta a uma teofania futura no Sinai, culminando em um juízo terrível (v.9)¹³⁸.

6. Análise Socio-Retórica do texto de 1Enoque em Jd 14-16

Para fazer uma análise Socio-Retórica apropriada do uso de 1Enoque em Jd 14-16 é necessário definir qual seria o tipo ou o gênero

¹³⁶ DeSilva, *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude*, 103-104.

¹³⁷ Henze, *Mind the gap*, 43-45.

¹³⁸ Matthew Black (ed.). *The Book of Enoch or 1 Enoch: a New English edition*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha (Leiden: Brill, 1985), 12-13.

do discurso retórico que Judas estaria fazendo uso, pois “os gêneros retóricos têm origem em contextos sociais nos quais uma forma distinta é desenvolvida para desempenhar uma função distinta”¹³⁹.

Para Aristóteles, existem três espécies de retórica: “judicial, deliberativa e epidítica”¹⁴⁰. A espécie *judicial* é “a retórica do tribunal, (...) e seu objetivo era acusar ou defender”¹⁴¹ uma causa ou alguém sobre algo que ocorreu no passado. A espécie ou o tipo *deliberativo* é a tentativa de persuadir alguém a tomar alguma decisão no futuro¹⁴²; sua intenção, portanto, é “instigar ou dissuadir”¹⁴³ alguém a fazer o que o orador deseja. E, por fim, para a retórica *epidítica*, “o objetivo é elogiar e culpar, geralmente tratando de questões do presente”¹⁴⁴, e suas características são o “louvor ou a censura”¹⁴⁵. Ao que parece o autor de Judas faz uso da retórica do tipo epidítica.

No entanto, para ser mais preciso é possível classificar o discurso de Judas como sendo um subgênero do tipo epidítico, o *vituperatio* (vitupério)¹⁴⁶ ou a injúria greco-romana¹⁴⁷. Este subgênero é utilizado quando “uma pessoa empregaria tópicos conhecidos na denúncia de outros”¹⁴⁸. Ele tem como objetivo moldar o caráter da plateia pela contemplação do vício, uma estratégia retórica formativa que pode ser

¹³⁹ Porter, *Handbook of Classical rhetoric...*, 43.

¹⁴⁰ Kennedy, *New Testament interpretation...*, 19.

¹⁴¹ Green, *Jude and 2 Peter*, 97.

¹⁴² Kennedy, *New Testament interpretation...*, 19.

¹⁴³ Robinson, *Jude on the attack*, 34.

¹⁴⁴ Robinson, *Jude on the attack*, 35.

¹⁴⁵ Kennedy, *New Testament interpretation...*, 19.

¹⁴⁶ Anthony Corbell, “Ciceronian invective”, *Brill's companion to Cicero: Oratory and rhetoric*, editado James M. May (Leiden: E. J. Brill, 2002), 200.

¹⁴⁷ Robinson, *Jude on the attack*, 201.

¹⁴⁸ Luke T. Johnson, “The New Testament's anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic”, *Journal of Biblical Literature* 108, n., 01, (1989): 431.

observada em Judas, já que o autor quer que a sua comunidade continue na virtude cristã e evite o vício dos adversários do autor. Seu objetivo não é persuadir os “ímpios”, mas “os amados”¹⁴⁹.

Segundo Kennedy¹⁵⁰, no discurso epidítico, o corpo do discurso é dedicado a uma sequência ordenada de tópicos amplificados lidando com a vida da pessoa que está sendo celebrada ou injuriada com uma comparação do sujeito com algo mais. Como pode ser observado na estruturação de Judas, o autor utiliza técnicas lógico-dedutivas visando levar sua audiência para a conclusão que ele deseja: I. Saudação Epistolar (v.1–2); II. Exórdio (v.3); III. Narração (v.4); IV. Provas (v.5–16): A. Primeira Prova (v.5–10); B. Segunda Prova (v.11–13); C. Terceira Prova (v.14–16); V. Peroração (v.17–23); VI. Doxologia (v.24–25)¹⁵¹.

Observa-se como Judas vai de uma acusação em forma de narração, no v. 4 e, em seguida, apresenta algumas provas (v. 5-16) no corpo de sua homilia, fazendo comparações entre os “ímpios” e personagens com conotação negativa do contexto sociorreligioso de seus ouvintes (ex.: anjos desobedientes, cidades de Sodoma e Gomorra, Caim e Balaão), sendo a profecia de Enoque (v. 14-19) o encerramento do assunto e o clímax das acusações de Judas contra seus opositores¹⁵². Dessa forma, fica evidente que “estruturalmente, Judas apresenta muitas características reconhecidas como típicas da injúria greco-romana”¹⁵³.

No entanto, vale ressaltar que “o uso de intertextualidade por parte de Judas é orientado não apenas pelas necessidades de prova lógica ou

¹⁴⁹ Green, *Jude and 2 Peter*, 97.

¹⁵⁰ Kennedy, *New Testament interpretation...*, 16, 24.

¹⁵¹ Duane F. Watson, *Invention, arrangement, and style: Rhetorical criticism of Jude and 2 Peter* (New York: Society of Biblical Literature, 1988), 15.

¹⁵² Robinson, “The Enoch *inclusio* in Jude...”, 202-207.

¹⁵³ Robinson, *Jude on the attack*, 201.

logos, mas também pelas necessidades de *ethos* e *pathos*¹⁵⁴. Segundo Aristóteles, o discurso público persuasivo envolve a interação triangular de *ethos*, *pathos* e *logos*¹⁵⁵. O *ethos* seria o conjunto de qualidades pessoais do orador; o *logos*, a razão ou a parte racional do discurso; já o *pathos*, o sentimento, a emoção do discurso¹⁵⁶. A tese de Aristóteles é um marco na oratória, haja vista que, para ele, a emotividade não é apenas um elemento auxiliar ou secundário da persuasão, como achava a tradição anterior a ele; a emotividade, para ele, era uma das premissas do raciocínio retórico¹⁵⁷. No texto de Judas, o *ethos* pode ser evidenciado por sua relação com a comunidade, os “amados”, e pelo seu uso de “tradições e textos que possuem sua própria autoridade”¹⁵⁸; enquanto o *pathos* do seu discurso pode ser observado na condenação que ele faz aos “ímpios”¹⁵⁹, para com isso suscitar no público “emoções negativas antes de sua exortação final para garantir melhor que a congregação faça o que ele deseja”¹⁶⁰.

Tendo essas considerações preliminares em vista, pode-se iniciar a análise dos versículos propriamente ditos. O v. 14 inicia falando “e profetizou”; aqui é interessante notar que em diversas ocasiões no NT a declaração de que alguém “profetizou” é “uma fórmula introdutória usada para se referir aos profetas do AT cujas profecias estão sendo

¹⁵⁴ Duane F. Watson, “The oral-scribal and cultural intertexture of apocalyptic discourse in Jude and 2 Peter”, *The intertexture of apocalypse discourse in the New Testament*, editado por Duane F. Watson (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 195.

¹⁵⁵ Charlie Dates, *The nexus of emotion and proclamation: Preaching should not be void of emotion*, n.p., disponível em: <https://www.preachingtoday.com/skills/themes/emotions/nexus-of-emotion-and-proclamation.html>.

¹⁵⁶ João Maurício Adeodato, “Uma crítica retórica à retórica de Aristóteles”, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 1, n. 110, p. 35-74 (jan/jun, 2015): 49-50.

¹⁵⁷ Christiani Margareth de Menezes e Silva, “O papel das emoções na Retórica de Aristóteles”, *AISTHE*, vol. 1, n. 5, 106-114 (2010): 106.

¹⁵⁸ Watson, “The oral-scribal and cultural intertexture...”, 195-196.

¹⁵⁹ Kennedy, *New Testament interpretation...*, 16.

¹⁶⁰ Watson, “The oral-scribal and cultural intertexture...”, 196.

cumpridas no tempo presente”¹⁶¹. Assim, o autor de Judas entende que o que ele chama de profecia feita por Enoque está se referindo ao seu contexto histórico; isto é atestado quando Judas afirma que tal profecia é “acerca destes”¹⁶², fazendo referência aos “ímpios”, e que o texto de 1En 1,2 afirma que a visão de Enoque não era para o seu próprio período histórico, mas para o futuro, o qual o autor de Judas entende já ter chegado¹⁶³.

O autor de Judas afirma que a profecia foi feita por Enoque, um personagem bíblico que é retratado no AT como alguém que andou com Deus e desapareceu, pois, Deus o teria levado consigo (Gn 5,21-24), “uma autoridade antiga e justa, com a qual Judas espera que seus destinatários estejam familiarizados”¹⁶⁴. O autor de Judas ainda acrescenta algo muito interessante sobre esta figura antes de citar o texto de 1En 1,9: este é “o sétimo desde Adão”. Estar em sétimo em uma genealogia indica uma importância especial¹⁶⁵. Este fato é constantemente mencionado na literatura do Segundo Templo a respeito deste personagem¹⁶⁶. Desta maneira, identificar Enoque com tamanho destaque em sua genealogia realça a importância da citação que virá a seguir: nada menos que o sétimo desde Adão falou contra esses ímpios. A citação que Judas faz de 1En 1,9 começa com o advérbio demonstrativo “eis”, uma palavra que chama os leitores a perceberem os atos divinos que estão transcorrendo (LXX: Is 40,10; Zc 12,2; 14,1; Ml 3,1)¹⁶⁷.

Em seguida, Judas escreve que “veio o Senhor entre suas santas miríades”. Aqui, Judas altera o presente “vem” do grego de 1En 1,9

¹⁶¹ Green, *Jude and 2 Peter*, 97.

¹⁶² Robinson, *Jude on the attack*, 74.

¹⁶³ Donelson, *I & II Peter and Jude*, 190.

¹⁶⁴ Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 277.

¹⁶⁵ Witherington III, *Letters and homilies for Jewish Christians*, 494.

¹⁶⁶ Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 277.

¹⁶⁷ Green, *Jude and 2 Peter*, 98-100.

(ἔρχεται) para o aoristo “ἦλθεν/veio”¹⁶⁸, e parece se tratar de um aoristo profético¹⁶⁹, mostrando que para ele o destino dos ímpios é tão certo que Judas pode falar como se já tivesse acontecido¹⁷⁰.

É neste trecho (“veio o Senhor entre suas santas miríades”) que ocorre uma alteração muito interessante de Judas ao texto ao qual ele cita. É considerável notar que Judas introduziu “*Senhor*” (κύριος) ao invés de “Deus”, pois é a Deus que Enoque está se referindo em 1,9 (1En 1,8)¹⁷¹. Desta forma, pode-se concluir que a alteração para “Senhor”, na citação de 1En, por parte Judas “é certamente uma interpretação cristológica do texto”¹⁷².

É interessante também notar que o contexto de 1En 1,9 “descreve uma teofania de julgamento escatológico, uma espécie de antologia de frases e temas de passagens da teofania do ‘dia do Senhor’ do Antigo Testamento”¹⁷³. Davids diz que:

Deus frequentemente é retratado como vindo de sua morada (por exemplo, Dt 33:2) para agir, e quando Ele vem, como qualquer grande rei, Ele vem com uma escolta militar adequada e dignitários. Além disso, também como qualquer grande rei, Ele estabelecerá tribunal para recompensar os justos (o que em 1Enoque é mencionado antes do trecho citado) e para realizar justiça ao convencer e punir os injustos, especialmente seus inimigos. Era uma coisa temerosa estar do lado errado da justiça de um rei (ou imperador, já que uma

¹⁶⁸ Stanley E. Porter, *Verbal aspect in the Greek of the New Testament, with reference to tense and mood: Studies in Biblical Greek* (New York: Lang, 1989), 232.

¹⁶⁹ Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 96.

¹⁷⁰ Witherington III, *Letters and homilies for Jewish Christians*, 495.

¹⁷¹ Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 263.

¹⁷² Bauckham, *Jude and the relatives of Jesus...*, 288.

¹⁷³ Bauckham, *Jude and the relatives of Jesus...*, 288.

parousia romana era o mesmo tipo de evento) quando o governante chegasse¹⁷⁴.

Desta maneira pode-se concluir que a intenção de Judas não é só cristológica, mas também escatológica¹⁷⁵. Judas “entende que a vinda escatológica de Deus ao julgamento é a Parusia do Senhor Jesus”¹⁷⁶, e “como na maioria das cristologias primitivas, essa foi uma identificação funcional de Jesus com Deus; como representante de Deus, ele executará a função divina do julgamento escatológico”¹⁷⁷ como também terá misericórdia para com os justos (1En 1,8)¹⁷⁸.

No v. 15, Judas continua a sua citação de 1En 1,9. “Fazer juízo” é uma expressão usada na LXX para se referir aos atos de julgamento de Deus contra seus inimigos, mas que aqui tem Cristo, em sua Parusia, como o seu executor¹⁷⁹. Webb afirma que, nesta citação, Judas não tem como sua principal questão a condenação dos ímpios, seja pelo próprio autor da carta, seja pelo próprio Deus. A intenção retórica de Judas é que a sua comunidade seja convencida a julgar os intrusos como culpados de impiedade, a partir dos argumentos que Judas apresenta sobre eles¹⁸⁰.

Na citação que Judas faz, ele altera “contra todos, aniquilar todos os ímpios, destruir toda carne”, de 1En 1,9, para “contra todos e condenar toda alma (*pessoa*)”. Ao suprimir “aniquilar todos os ímpios” e colocar “condenar toda alma (*pessoa*)” Judas parece indicar que o julgamento que Cristo irá fazer não é somente contra os “ímpios”¹⁸¹, mas contra

¹⁷⁴ Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 277-278. Tradução nossa

¹⁷⁵ Osburn, “The christological use of 1 Enoch 1,9 in Jude 14,15...”, 340-341.

¹⁷⁶ Bauckham, *Jude and the relatives of Jesus...*, 288.

¹⁷⁷ Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 96-97.

¹⁷⁸ Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus...*, 294-295.

¹⁷⁹ Green, *Jude and 2 Peter*, 100-101.

¹⁸⁰ Robert L. Webb, “The eschatology of the Epistle of Jude and its rhetorical and social functions”, *Bulletin for Biblical Research* 6, n.01, (1996): 148-149.

¹⁸¹ Schreiner, *1-2 Peter and Jude*, 463.

“todas as pessoas por todas as suas ações e palavras”¹⁸²; isto, de certa maneira, chama os seus leitores a se posicionarem, contra ou a favor na questão dos “ímpios”.

Judas segue afirmando que o conteúdo do “juízo” será “acerca de todas as suas obras de impiedade, as quais praticaram impiamente e acerca de todas as palavras duras as quais falaram contra Ele” (1En 1,9). É importante notar que o juízo é atribuído a dois aspectos: às “obras de impiedade” e às “palavras duras”; nenhuma ação ímpia é isenta de julgamento divino¹⁸³.

Vale notar que “palavras duras” está associado em 1En 5,4 a ser “duro de coração”, e pode expressar uma resistência obstinada à vontade de Deus¹⁸⁴, e que nas sociedades da Antiguidade a fala tem mais peso que nas sociedades modernas, sendo muito difícil de se recuperar hoje o senso de horror à ofensa destas sociedades tradicionais pois, para eles, a fala é uma forma de ação. Por fim, Judas aponta para “(esses) pecadores, ímpios”, uma caracterização que não é meramente redundante¹⁸⁵, mas tendo como objetivo mostrar a falta de reverência a Deus que neste contexto era uma acusação de “comportamento antissocial na medida em que a Divindade era considerada a patrona da comunidade. Como tal, essa acusação era o corolário da não adesão ao dever cívico”¹⁸⁶.

Após sua citação, Judas apresenta, no v. 6, o seu veredicto para com esses “pecadores, ímpios”, adjetivando-os como “murmuradores desafortunados”, isto é, como “pessoas que reclamam amargamente contra Deus e que estão insatisfeitas com sua condição”¹⁸⁷, fazendo

¹⁸² Painter y DeSilva. *James and Jude*, 216.

¹⁸³ Schreiner, *1-2 Peter and Jude*, 463-464.

¹⁸⁴ Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 97-98.

¹⁸⁵ Witherington III, *Letters and homilies for Jewish Christians*, 496.

¹⁸⁶ Green, *Jude and 2 Peter*, 101.

¹⁸⁷ Green, *Jude and 2 Peter*, 103.

uma clara alusão a Israel no deserto, pois “estes”, assim como o Antigo Israel, contestam a autoridade de Deus (ou Cristo), e ao invés aceitar a vontade de Deus para eles, eles a resistem e reclamam dela¹⁸⁸, um ato entendido como ingratidão no contexto greco-romano e, dentro de um contexto cristão, sua reclamação seria contra o próprio Cristo. Os adversários do autor também estão “andando segundo os seus próprios desejos”, uma clara associação do modo de viver dos “ímpios” como sendo impulsionado por impulsos inferiores, contrários à virtude, buscando satisfação e cedendo aos seus desejos pecaminosos, mas nunca se satisfazendo¹⁸⁹.

Da boca dos “ímpios” saem “(*palavras*) arrogantes”, algo que Mbuvi observa como uma atitude antibanquete, mostrando que os “ímpios” causam perturbações e representam o tipo de conduta que os levariam a serem expulsos em qualquer comunidade ou associação a época, já que, de maneira contrária as palavras (ῥημάτων) faladas pelos apóstolos, dignas de confiança (v. 17), as palavras dos “ímpios” estão cheias de “ὑπέρογκος/*ar quente*”, ou “ὑπέρογκα/*(palavras) arrogantes*”, que não carregam verdade, cheias de falsidade, que falham em cumprir o que prometem, já que tais reivindicações não podem ser respaldadas por suas ações¹⁹⁰.

O último vitupério contra os “ímpios” descreve estes “bajulando pessoas para obter vantagem”, uma expressão comum na LXX, “significando tanto favorecer corretamente alguém, quanto, mais comumente, mostrar parcialidade indevida, do tipo que pode perverter a justiça”¹⁹¹. Este último parece ser a intenção de Judas, mostrando os “ímpios” possuindo uma linguagem agradável, mas que é hipócrita,

¹⁸⁸ Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 98.

¹⁸⁹ Green, *Jude and 2 Peter*, 103-104.

¹⁹⁰ Mbuvi, *Jude and 2 Peter*, 53-54.

¹⁹¹ Green, *Jude and 2 Peter*, 105.

uma bajulação que tem como finalidade manipular outras pessoas para obter benefícios, algo negativo na ética neotestamentária¹⁹². Judas aqui traz uma grande hipocrisia na fala dos “ímpios”, pois estes tanto falam “palavras duras” contra Deus, mas também usam suas palavras para “obter vantagem”¹⁹³.

Assim, no v. 16, Judas termina a caracterização de seus oponentes, classificando-os como “um grupo ingrato, insatisfeito, egoísta, enganoso e arrogante, cujas reivindicações sobre qualquer coisa não podem ser confiadas”¹⁹⁴, revelando, desta maneira, que estes “ímpios” são aqueles preditos por Enoque em seu livro¹⁹⁵.

Conclusão

A análise Socio-Retórica do uso de 1En 1,9 em Jd 14-16 revela um discurso cuidadosamente estruturado para persuadir a comunidade cristã a manter-se na virtude e afastar-se dos “ímpios”. A escolha do gênero epidítico, especificamente o *vituperatio* ou injúria greco-romana, permite a Judas moldar o caráter dos “amados” através da denúncia e comparação com figuras negativamente conotadas, os “ímpios”.

A inclusão da profecia de Enoque, adaptada para referir-se à Parusia de Cristo, serve a uma dupla função: cristológica e escatológica. Judas interpreta a vinda escatológica de Deus em 1Enoque como a Parusia de Jesus, um julgamento final que ele descreve como já realizado, enfatizando a certeza do destino dos ímpios. Essa adaptação e interpretação cristológica mostram a flexibilidade do autor em usar textos conhecidos para reforçar sua retórica¹⁹⁶.

¹⁹² Davids, *A theology of James, Peter and Jude*, 278.

¹⁹³ Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 100.

¹⁹⁴ Mbuvi, *Jude and 2 Peter*, 53.

¹⁹⁵ Schreiner, *1-2 Peter and Jude*, 459.

¹⁹⁶ Bauckham, *Jude – 2 Peter*, 100-101.

Com isso, Judas quer convencer os seus destinatários a se aliarem a ele contra os “ímpios” e tranquilizar os seus adeptos quanto ao juízo divino que só se dará aos que seguem os ensinamentos e práticas dos “ímpios”. Desta forma, nesta citação, Judas tem como função social trazer separação entre estes “ímpios” e a comunidade dos “amados”¹⁹⁷ e utiliza a retórica do tipo injúria greco-romana empregando conteúdos judaicos, que serão assimilados pelos seus ouvintes, para alcançar este fim¹⁹⁸.

Portanto, a análise Socio-Retórica do uso de 1En 1,9 em Jd 14-16 mostra uma elaboração sofisticada de estratégias retóricas que visam persuadir e consolidar a comunidade cristã para a qual Judas se dirige em sua fé, utilizando referências intertextuais e adaptações para reforçar a autoridade e a urgência da mensagem de Judas. A adaptação cristológica e escatológica do texto de Enoque revela uma estratégia retórica complexa e eficaz, orientada para a formação moral e espiritual da sua audiência.

¹⁹⁷ Webb, “The eschatology of the epistle of Jude...”, 139, 150.

¹⁹⁸ Robinson, *Jude on the attack*, 202.

Referências

- Adeodato, João Maurício. “Uma crítica retórica à retórica de Aristóteles”. *Revista Brasileira de Estudos Políticos* 1, n. 110 (2015): 35-74.
- Aland, Kurt e Aland, Barbara. *O Texto do Novo Testamento: introdução às edições científicas do Novo Testamento grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual*. Barueri: SBB, 2013.
- Baird, William (org.). *History of New Testament research: From C. H. Dodd to Hans Dieter Betz. Vol. 3*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- Bauckham, Richard. *Jude – 2 Peter: Word biblical commentary. Vol. 50*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1983.
- Bauckham, Richard. *Jude and the relatives of Jesus in the early Church*. Edinburgh: T&T Clark, 1990.
- Bauer, Walter. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Chicago: University of Chicago, 2021.
- Bíblia de Jerusalém*. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003
- Black, Matthew (ed.). *The Book of Enoch or 1 Enoch: a new English edition. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*. Leiden: Brill, 1985.
- Bultmann, Rudolf. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1910.
- Charles, J. Daryl. “Polemic and persuasion: typological and rhetorical perspectives on the Letter of Jude”. En: Webb, Robert L.; Davids, Peter Hugh. (ed.) *Reading Jude with new eyes: Methodological*

- reassessments of the Letter of Jude*, 81-108. London: T&T Clark, 2008.
- Charles, Robert Henry. *The Book of Enoch or 1 Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1912.
- Classen, Carl Joachim. *Rhetorical criticism of the New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Collins, John J. (ed.). *Apocalypse: The morphology of a genre. Introduction: towards the morphology of a genre*. United States of America: Society of Biblical Literature, vol. 14, n. 01, 1979.
- Collins, John J. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.
- Corbell, Anthony. “Ciceronian invective”. En: May, James M. (ed.). *Brill’s companion to Cicero: Oratory and rhetoric*, 23-48. Leiden: E. J. Brill, 2002.
- Craddock, Fred Brenning. *First and Second Peter and Jude*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- Dates, Charlie. *The nexus of emotion and proclamation: preaching should not be void of emotion*. Disponível em: <https://www.preachingtoday.com/skills/themes/emotions/nexus-of-emotion-and-proclamation.html>.
- Davids, Peter H. *2 Peter and Jude: A handbook on the Greek text*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2011.
- Davids, Peter H. *A theology of James, Peter and Jude: Living in the light of the coming King, Biblical theology of the New Testament*. Vol. 6. Grand Rapids: Zondervan, 2014.

- DeSilva, David Arthur. *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude: What earliest Christianity learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Donelson, Lewis R. *I & II Peter and Jude: A commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- Funk, Robert. *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- Gonzaga, Waldecir. “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”. Mazarollo, Isidoro; Fernandes, Leonardo Agostini; Corrêa Lima, Maria de Lourdes. *Exegese, teologia e pastoral: Relações, tensões e desafios*, 201-235. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015.
- Gonzaga, Waldecir. “As cartas católicas no cânon do Novo Testamento”. *Perspectiva Teológica* 49, n. 2 (2017): 421-444, Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>
- Gonzaga, Waldecir. *Compêndio do cânon bíblico. Listas bilingues dos catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, NT e Apócrifos*. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- Gonzaga, Waldecir, Benfica Baraja e Crespim Cabral. “O discipulado maduro na Epístola de Judas 20-23”. *Pesquisas em Humanismo Solidário* 3, n. 3 (2023): 80-112. <https://app.periodikos.com.br/article/647f2a96a95395749c35fce3/pdf/revistaphs-3-80.pdf>
- Gowler, David B. “Socio-rhetorical interpretation: textures of a text and its reception”. *Journal for the Study of the New Testament* 2, n. 33 (2010), 191–206.

Green, Gene L. *Jude and 2 Peter. Baker exegetical commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Henze, Matthias. *Mind the gap: How the Jewish writings between the Old and New Testament help us understand Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Johnson, Luke T. “The New Testament’s anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic”. *Journal of Biblical Literature* 108, n. 01 (1989): 419–441.

Keating, Daniel. *First and Second Peter, Jude, Catholic commentary on Sacred Scripture*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

Kennedy, George. A. *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. Chapel Hill; Londres: The University of North Carolina Press, 1984.

Litfin, Duane A. *St. Paul’s theology of proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Logos. *Socio-rhetorical commentary Series Collection*, SRC (10 vols.). Disponível em: https://www.logos.com/product/41773/socio-rhetorical-commentary-series-collection-src?campaignid=18467616662&adgroupid=142254637385&keyword=&device=c&utm_source=google&utm_medium=advertising_cpc&utm_campaign=google_search-keyword_dsa_logos_row_en&gad_source=1&gclid=CjwKCAjw9IayBhBJEiwAVuc3fq0jM07t9Ha6JB2g225WJDNUONrOrZVTD9LgjUZRL_YGMzrtgVCSxoCPwkQAvD_BwE.

- May, David M. “Rhetorical criticism”. En: BARRY, John. D. (ed.). *Diccionario Bíblico Lexham*. Disponível em: <https://biblia.com/books/lbd/word/Rhetoric>.
- Mbuvi, Andrew M. *Jude and 2 Peter*. Eugene: Cascade Books, 2015.
- Menezes e Silva, Christiani Margareth de, “O papel das emoções na retórica de Aristóteles”. *AISTHE* 1, n. 5 (2010): 106-114.
- Nestle-Aland (eds.). *Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Osburn, Carroll D. “The christological use of 1 Enoch 1,9 in Jude 14,15”. *New Testament Studies* 23, n.3 (1977): 334-341.
- Painter, John; DeSilva, David Arthur. *James and Jude. Paideia commentaries on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Paroschi, Wilson. *Origem e transmissão do texto do Novo Testamento*. Barueri: SBB, 2012.
- Patrick, Dale; Scult, Allen. (ed.). *Rhetoric and biblical interpretation*. Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 82, n.1 (1990).
- Porter, Stanley E. *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B C. - A.D. 400*. Leiden: Brill, 1997.
- Porter, Stanley E. *Verbal aspect in the Greek of the New Testament, with reference to tense and mood: Studies in biblical Greek*. New York: Lang, 1989.
- Pregeant, Russell. *Engaging the New Testament: An interdisciplinary introduction*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

- Quintiliano, Marco Fábio. *Instituição Oratória*. Tomo I. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2015.
- Reese, Ruth Anne. *2 Peter and Jude. The two horizons New Testament commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- Robbins, Vernon K. “Rhetoric and culture: Exploring types of cultural rhetoric in a text”. Stanley E. Porter y Thomas H. Olbricht (ed.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, 443-463. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Robbins, Vernon K. *The tapestry of early Christian discourse: Rhetoric, society and ideology*. Londres: Routledge, 1996.
- Robinson, Alexandra Mileto. “The Enoch *inclusio* in Jude: A new structural possibility”. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 9 n.01 (2013): 196-212.
- Robinson, Alexandra Mileto. *Jude on the attack: A comparative analysis of the epistle of Jude, Jewish judgments oracles and Greco-Roman invective*. Londres: T&T Clark, 2017.
- Rowston, Douglas J. “The most neglected book in the New Testament”. *New Testament Studies* 21, n.1 (1974): 554–563.
- Schreiner, Thomas R. *1-2 Peter and Jude. The new American commentary. Vol. 37*. Nashville: B&H Publishing Group, 2003.
- Silva, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0*. 4 ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.
- Stern, David H. *Jewish New Testament commentary*. Clarksville: Jewish New Testament Publications Inc., 1992.

- The online critical Pseudepigrapha. *1 Enoch*. Disponível em: <https://pseudepigrapha.org/docs/text/1En>.
- Watson, Duane F. “The oral-scribal and cultural intertexture of apocalyptic discourse in Jude and 2 Peter”. En: Watson, Duane F. (ed.). *The intertexture of apocalypse discourse in The New Testament*, 187-214. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- Watson, Duane F.; Hauser, Alan J. (ed.). *Rhetorical criticism of the Bible: A comprehensive bibliography with notes on history and method*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Watson, Duane F. *Invention, arrangement, and style: Rhetorical criticism of Jude and 2 Peter*. New York: Society of Biblical Literature, 1988.
- Webb, Robert L. “The eschatology of the Epistle of Jude and its rhetorical and social functions”. *Bulletin for Biblical Research* 6, n.01 (1996): 139-151.
- Wegner, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 8ed. rev. e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2016.
- Weiss, Johannes. “Beiträge zur Paulinischen Rhetorik”. En: Gregory, Caspar René. (ed.). *Theologische Studien*, 165-247. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.
- Weiss, Johannes. *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in dem Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1908.
- Wilder, Amos Niven. *Early Christian rhetoric: The language of the Gospel*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Witherington III, Ben. “Almost thou persuadest me...: The importance of Greco-Roman rhetoric for the understanding of the text and context of the NT”. *JETS*, n. 01 (2015): 63–88.

- Witherington III, Ben. *Conflict & community in Corinth: A socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Witherington III, Ben. *Letters and homilies for Jewish Christians: A socio-rhetorical commentary on Hebrews, James and Jude*. Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2016.
- Witherington III, Ben. *What's in the Word: Rethinking the socio-rhetorical character of the New Testament*. Waco: Baylor University Press, 2009.
- Witherington III, Ben y Jason A. Myers. *New Testament rhetoric: An introductory guide to the art of persuasion in and of the New Testament*. 2 ed. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2022.

Artículo presentado en 22.07.2024 y aprobado en 12.11.2024.

Waldecir Gonzaga es Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Possui pós-doutorado junto à FAJE/BH, Brasil. Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

Gustavo Albernaz es Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pelo programa de pós-graduação em Teologia da PUC-Rio. E-mail: gustavo.greenfruit@gmail.com, Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/421_8034775_656549 e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-1781-7592>.